Raymond E. Brown

Giovanni

cittadella editrice

COMMENTI E STUDI BIBLICI

Collana diretta da Franco Manzi e Roberto Vignolo

Sezione Commenti biblici

Raymond E. Brown

Giovanni

Commento al Vangelo spirituale

sesta edizione

Presentazioni di
CARLO MARIA MARTINI
ROBERTO VIGNOLO

Aggiornamento bibiliografico
a cura di FRANCO MANZI

cittadella editrice
assisi

titolo originale
THE GOSPEL ACCORDING TO JOHN

traduzione di
ANITA SORSAJA
MARIA TERESA PETROZZI

revisione redazionale di
GIAMPAOLO NATALINI

© *per la lingua inglese*
DOUBLEDAY & C. - NEW YORK

© *per la lingua italiana*
CITTADELLA EDITRICE - ASSISI

1ª edizione maggio 1979
5ª edizione settembre 1999
6ª edizione maggio 2005

ISBN 88-308-0170-4

Stampa
Studio VD - Città di Castello (PG)

La traduzione italiana è basata sui volumi 29 e 29A
della* Anchor Bible *edita da Doubleday & C., New York.

Fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, comma 4, della legge 22 aprile 1941 n. 633, ovvero dall'accordo stipulato tra SIAE, AIE, SNS e CNA, CONFARTIGIANATO, CASA, CLAAI, CONFCOMMERCIO, CONFESERCENTI il 18 dicembre 2000.
Le riproduzioni per uso differente da quello personale potranno avvenire solo a seguito di specifica autorizzazione rilasciata dall'editore.

Carlo M. Martini

presentazione all'edizione italiana

Raymond E. Brown è ormai da parecchi anni una figura di primo piano nell'esegesi del Nuovo Testamento. I suoi numerosi contributi sono caratterizzati da una grande attenzione ai metodi e ai risultati dell'analisi critica. Egli sa non solo accoglierli, ma anche vagliarli e ridimensionarli in vista di un loro uso fruttuoso e corretto. È sua ferma convinzione che l'esegesi cattolica non abbia nulla da perdere, e molto da guadagnare, da un uso sistematico della critica letteraria e storica, e che da questo lavoro, fatto con coscienziosità, deriverà anche una comprensione approfondita del valore dottrinale dei testi e della loro capacità di nutrire la vita dei fedeli.

Nel presente commento, uno dei più importanti che siano stati pubblicati in questi anni sul quarto vangelo, l'autore si è proposto di tener conto di tutto ciò che di importante è stato prodotto dalla critica moderna a questo proposito. Come egli nota fin dalle prime pagine dell'introduzione, molti autori hanno scritto su Giovanni a partire dall'ultima guerra, ma molti di essi si sono ignorati a vicenda. Sono nati così commenti di rilievo, soprattutto nell'area anglosassone, ma i singoli commentatori non hanno saputo spesso approfittare dell'esperienza altrui. Il presente commento ha voluto lanciare dei ponti tra i diversi modi di avvicinare il quarto vangelo, radunando e vagliando le opinioni di tutti. Ciò ha imposto all'autore un immenso lavoro di consultazione, e soprattutto di ripensamento e riordinamento dei dati. Si deve a un suo particolare dono di esposizione ordinata e metodica di problemi anche molto complessi se, malgrado la vastità *del materiale trattato, le singole pagine di quest'opera si leggono abbastanza facilmente, e informano con diligenza e chiarezza su tutte le questioni storiche, esegetiche e dottrinali discusse in questi ultimi decenni a proposito del quarto vangelo. Queste caratteristiche rendono l'opera molto utile per addentrarsi nei problemi giovannei, rendersi conto delle diverse ipotesi proposte, valutare gli argomenti addotti e farsi infine un giudizio personale. Perciò l'opera, nata da uno studio profondo delle fonti e dei commenti, costituirà per gli studiosi un sussidio di primo valore.*

Per questi motivi la pubblicazione di quest'opera in italiano, anche se ad alcuni anni di distanza dalla pubblicazione dell'opera originale, ci sembra senz'altro opportuna. Non abbondavano in Italia gli studi originali sul vangelo di Giovanni. Negli ultimi tempi vi sono stati segni di ripresa, e un lavoro complessivo come questo contribuirà a rendere noto quanto di meglio è stato fatto in altre nazioni e a stimolare nuovi studi. Essi mireranno soprattutto ad approfondire il valore dottrinale e le intuizioni teologiche del quarto vangelo che, alla luce di una accurata analisi letteraria, manifestano sempre più la loro ricchezza. C'è dunque da augurarsi che questo commento non venga fatto oggetto soltanto di lettura passiva, ma stimoli un dialogo e un confronto che dia avvio a nuove ricerche.

CARLO M. MARTINI

Roberto Vignolo

presentazione alla sesta edizione

L'8 agosto 1998, per arresto cardiaco – a seguito di problemi respiratori – la morte trovava Raymond Edward Brown S.S., settantenne sacerdote sulpiziano intento a rivisitare il suo commento al Quarto Vangelo, la cui prima edizione era apparsa una trentina d'anni prima (1966-1970) nella prestigiosa collana della *Anchor Bible*[1]. Quest'opera – a tutt'oggi un caposaldo dell'esegesi giovannea – egli aveva intrapreso reduce da un periodo di ricerche a Gerusalemme (1958-1959) sui manoscritti del Mar Morto, condotto insieme a Joseph Fitzyer S.J., protraendola lungo il suo più che decennale insegnamento al Seminario e all'Università di St. Mary di Baltimora, fino al 1971.

Piuttosto che una mèta, questo ponderoso volume segnò per l'Autore una tappa certamente decisiva d'una ricerca destinata comunque a proseguire, soprattutto con due ulteriori importanti studi del settore, rispettivamente sull'ambiente ecclesiale della tradizione legata al discepolo amato (*The Community of the Beloved Disciple. The Live, Loves, Hates of an Individual Church in the New Testament Times,* Paulist Press, New York 1979), nonché – sempre per Anchor Bible[2] –

---

[1] Brown R.E., *The Gospel According to John* (AB 29, 29A), Doubleday Garden City, New York 1966-1970 (tr. it. *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale,* vol. 1. capp. 1-12, vol. 2, capp. 13-21, Cittadella Editrice, Assisi 1979; 1999, 5ª ed. in volume unico).

[2] Entrambi tradotti da Cittadella Editrice: *La comunità del Discepolo prediletto* (Orizzonti biblici 1) 1982; *Le lettere di Giovanni* (Commenti e studi biblici) 2000². Una bibliografia completa della produzione di Brown è stata annunciata da Witherup R.D., *Foreword,* in Brown, *An Introduction to the Gospel of John,* (vedi infra, nota 4).

con un commentario alle tre lettere giovannee (*The Epistles of John,* 1982). Di diverso valore, per certi versi anche più significativo per il suo disinvolto taglio spirituale, il libriccino intitolato *Un ritiro con Giovanni Evangelista* (1998), un'immaginaria intervista concessa dall'autore del Quarto Vangelo al proprio traduttore (R. Brown per l'appunto), intorno alle sue tematiche più salienti[3], vero e proprio canto del cigno del Nostro, schietta attestazione discepolare di una vita dedicata, precipuamente, se non totalmente, a raccogliere e trasmettere la testimonianza del Quarto Vangelo. Ancora di peculiare interesse esegetico, infine, la lunga nuova introduzione al Vangelo di Giovanni, l'unico *file* che il suo curatore testamentario R.D. Whiterup S.S. ha riconosciuto in stato di compiutezza editabile, e che riscrive per intero quella preposta all'edizione del 1966 (quantitativamente perfino raddoppiandone le dimensioni). La cura editoriale di quest'opera postuma appena pubblicata è per mano di F.J. Moloney S.D.B.[4], giovannologo australiano di fama internazionale, classe 1940, d'una mezza generazione quindi più giovane, che poté godere stima, amicizia e frequentazione di Brown. Ma che, soprattutto, lavora con un approccio metodologicamente parlando complementare, integrando l'impianto storico-critico al più recente indirizzo narratologico in proporzione esattamente speculare rispetto a Brown, a propria volta di recente aperto quanto basta al metodo narrativo, pur nel pacifico primato conservato al più tradizionale e a lui familiare indirizzo storico-critico[5].

Una scelta editoriale davvero indovinata, dal momento che per l'appunto proprio *una spinta all'integrazione pare intimamente caratterizzare l'orientamento e il contributo dello stesso Brown all'esegesi del Quarto Vangelo.* In quanto una siffatta attitudine può valere quale antonimo di ristrettezza e sinonimo di apertura mentale, il Nostro l'ha dimostrata impegnandosi nel più ampio confronto, coltivando l'ascolto critico di tutte le voci autorevolmente competenti, ma differenziate per area linguistica, per metodologia e interessi (spesso reciprocamente ignorantisi in quanto provenienti da «scuole», diverse), e contribuendo così ad abbattere qualche steccato interno al mondo esegetico anglofono e a quello tedesco[6].

---

[3] *A Retreat with John the Evangelist. That you may have life,* Saint Anthony Messenger Press, Cincinnati Ohio 1998 (tr. it. *Un ritiro spirituale con l'evangelista Giovanni. Perché abbiate la vita,* Queriniana, Brescia 2000).

[4] BROWN R.E., *An Introduction to the Gospel of John.* Edited, updated, introduced, and concluded by F.J. MOLONEY, S.D.B. (AB RL), Doubleday, New York - London - Toronto - Sidney - Auckland 2003 (356 pp.). Oltre che per la cura delle note al testo e della bibliografia, il contributo di MOLONEY si caratterizza come *Editor's Introduction* (pp. 1-14), nonché come *Editor's Conclusion* (pp. 317-325).

[5] In merito, BROWN, *An Introduction,* cit., XV.

Più specificamente, tuttavia, l'integrazione di Brown muove a partire da un sapiente, duplice assunto, per un verso docile ad un prevalente ma temperato impulso storico-critico, per l'altro improntato ad un'istanza (non troppo tematizzata, forse, ma comunque effettiva, operante), di buon equilibrio e respiro metodologico. Pur mantenuta su linea precipuamente diacronica, la sua prospettiva scava infatti nel mondo retro – o sottostante il testo, apre purtuttavia la porta alla sincronia compositiva (strutture letterarie, espedienti stilistici), nonché all'attiva cooperazione del lettore, lanciando segnali di riconoscimento all'indagine portata sul mondo rispettivamente interno al testo e prospiciente al lettore che vi si rispecchia[7]. Paul Ricoeur direbbe: un'esegesi attenta non solo alla prefigurazione, ma anche alla sua configurazione e rifigurazione intrinseca al mondo del testo.

Non è qui luogo né momento per grandi bilanci, bisognosi di altra decantazione. Salutando la riedizione italiana di questo commentario giovanneo, non sarà però azzardato riconoscere al suo Autore – in Nord America non a caso divenuto rilevante punto di riferimento per i pastori, oltre che per esegeti di professione – il merito di aver contribuito ad un orientamento critico effettivamente integrativo, più specificamente all'interno degli studi giovannei optando per un trattamento «moderatamente critico» del testo[8], saldamente basato su principi schematicamente così formulabili:

1. Rispetto a certe teorie critiche, disinvolte fino all'arbitrio nell'alterarne l'ordine attuale in ogni caso universalmente trasmessoci dai testimoni diretti, va privilegiato il riferimento al testo giovanneo *sicut jacet,* senza spostamenti di sorta[9].

---

[6] Come giustamente sottolineato dalla Presentazione all'edizione italiana del 1979 di Martini C. M., XV-XVI. Cf. anche Brown, *Giovanni* 1., cit., XX-XXI.

[7] Brown, *An Introduction*, 29-30; cf. anche l'Excursus: *Narrative Approaches to the Fourth Gospel*, 30-39 (a cura di Moloney).

[8] Così Brown, *Giovanni*, nella sua Prefazione.

[9] Brown, *Giovanni* 1, cit., XXXV.

2. Il testo sarà inoltre – secondo Brown – da apprezzarsi rigorosamente in base al suo tenore letterale, in stretto rispetto dell'*intentio auctoris*[10].
3. D'altro canto, però, *non sarà affatto rinunciabile l'elaborazione di una teoria ricostruttiva della sua formazione,* formulabile di volta in volta in termini più o meno complessi. Il grado di sofisticazione non dovrà necessariamente esasperarsi (Brown è disponibile a semplificare gli stessi propri schemi ricostruttivi, e a non sovradeterminarne la portata)[11]. *Val di più per lui in ogni caso l'assunzione di un duplice, elementare presupposto per cui il libro giovanneo non è né piatto, né dissestato.* Tradisce cioè uno spessore, di volta in volta diversamente sondabile; ma, nonostante certe qual eventuali tensioni o incongruenze letterarie[12], nessuno potrà impunemente negargli quella coerenza che fa da impronta caratteristica d'una grande opera al tempo stesso letteraria e teologica[13]. Senza entrar nel merito

---

[10] Questo modo di parlare del senso letterale suona invero ormai un po' datato. Merita comunque segnalare che nella voce «Ermeneutica», da lui stesso redatta, in collaborazione con SCHNEIDERS S. M. nell'opera collettiva di BROWN R.E. - FITZMYER J. - MURPHY R. (edd.), *Grande Commentario Biblico*, Queriniana, Brescia 2002² (orig. 1990², pp. 1508-1574 coi §§ 55-70 a cura della SCHNEIDERS, i §§ 1-54.71-92 a cura di Brown), egli adotta una definizione decisamente meno psicologistica di senso letterale (cf. particolarmente i §§ 9-12, pp. 1510-1512), che prepara quella più puntuale della PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella vita della Chiesa*, Città del Vaticano 1993, 71-72: «il senso letterale della Scrittura è quello espresso direttamente dagli autori umani ispirati. Essendo frutto d'ispirazione, questo senso è voluto anche da Dio, autore principale. Lo si discerne grazie ad un'analisi precisa del testo, situato nel suo contesto letterario e storico. Il compito principale dell'esegesi è quello di condurre a questa analisi... al fine di definire il senso letterale dei testi con la maggiore esattezza possibile». Anche sul problema ermeneutico dei sensi scritturistici BROWN non ha mancato di offrire il proprio contributo fin dagli inizi della sua ricerca, soprattutto relativamente alla dottrina del sensus plenior: *The «Sensus Plenior» of the Sacred Scripture*, Baltimore 1955; «The problem of the "Sensus Plenior"», *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 43 (1967), 460-469.

[11] BROWN R.E., *Giovanni*, cit., XXXV ss. Nell'introduzione postuma del 2003 (pp. 64-69) BROWN riduce ultimamente a tre i cinque stadi da lui precedentemente proposti nel 1966, conformandosi così allo schema abitualmente assunto per i Vangeli Sinottici (Gesù storico, comunità primitiva, redazione ed edizione finale dell'evangelista), ancorché, come osserva MOLONEY, in buona sostanza mantenga il medesimo paradigma di fondo, semplicemente raddoppiando il ruolo del primo e del terzo stadio.

[12] Questa è materia scottante, in merito a cui molto vi sarebbe da precisare e dibattere (Per Gv si pensi solo alla questione del rapporto tra Gv 20 e 21).

[13] BROWN, *An Introduction*, cit., 86.

del modello specifico proposto da Brown, pare già non poco istruttivo guadagnarne il principio per cui una teoria critica del Quarto vangelo che rivendichi qualche validità dovrà saper rendere conto plausibilmente di questi due incoercibili dati, ricomponendoli senza far loro violenza.
4. Men che mai rinunciabile, infine, è poi la convinzione – mutuata sulla scìa di C.H. Dodd[14], e comunque oggi portata avanti dalla ricerca[15] – di un Quarto Vangelo ultimamente ben radicato nella tradizione storica di Gesù di Nazareth.
5. *Last but not least:* anche quando si arrovella in serrate dispute storico-letterarie, il Nostro non perde di vista l'orizzonte teologale e teologico di un testo scritto ultimamente per sostenere e intensificare la fede cristologica (19,35; 20,30-31)[16]. Anzi, per la profondità contenutistica della testimonianza giovannea non fa mistero di nutrire quella riverente fascinazione che gliela fa apprezzare con lo stesso senso di eminenza per cui l'antichità ne ha fregiato il quarto evangelista dell'epiteto di *ho théologos,* che neanche un gigante del pensiero quale «l'apostolo delle genti», Paolo di Tarso – osserva Brown[17] – si è visto concedere. Una teologia, s'intende, «scritta in forma storica»[18], inseparabile dalla vicenda di quel Gesù di Nazareth alla cui figura messianica rivelatrice Brown ha dedicato una davvero formidabile ricerca, puntata soprattutto sui suoi poli umanamente estremi: la nascita e la morte[19].
Siffatta precomprensione, che invero anima fedelmente l'intero progetto di Brown, istituisce il solido modello euristico del suo più noto commentario giovanneo, garantendogli meritata fortuna[20], e agevolandone la ricollocazione nell'attuale temperie di studi, che da un lato vede incrementata l'applicazione della narratologia al Quarto Vangelo, e dall'altro (in linea colla terza ricerca sul Gesù storico) apprezza la rivalutazione della

---

[14] Dodd C.H., *La tradizione storica nel Quarto Vangelo* (BT 20), Paideia, Brescia 1983 (ed. or. 1963).
[15] Segalla G., «Gesù di Nazaret fondamento storico del racconto evangelico giovanneo», *Teologia* 29 (2004), 14-42.
[16] Brown, *An Introduction,* 180-183; Id., *Giovanni* 1., LXXXIX-XCIII.
[17] Brown, *An Introduction,* 220.
[18] Brown, *Giovanni* 1., XLIII.
[19] *La nascita del Messia secondo Matteo e Luca* (Commenti e studi biblici), Cittadella Editrice, Assisi 1981, pp. 797 (orig. 1977; riedizione aggiornata 1999); *La morte del Messia. Un commentario ai Racconti della Passione nei quattro vangeli* (BTC 108), Queriniana, Brescia 1999, pp. 1815 (orig. 1994). Da segnalare anche la più agile ma importante *Introduzione alla Cristologia del Nuovo Testamento* (Biblioteca Biblica 19), Queriniana, Brescia 1995 (ed. or. 1994).
[20] Moloney, cit., 2.

sua attendibilità storica (in merito Brown davvero tradisce un «laborioso e astuto» fiuto per i nuovi indirizzi)[21].

Sapientis est mutare consilium. Dal momento che lo studio del Quarto Vangelo è rimasto per il Nostro un cantiere perennemente aperto, niente di strano allora che, in una sostanziale coerenza di fondo, muti la propria posizione su questioni di non piccola rilevanza esegetica. Non sappiamo fino a che punto si sia (e si sarebbe) effettivamente spinto nella revisione al proprio commentario. Ma l'ampia nuova introduzione obbliga almeno ad accennare al lettore di questa riedizione del 1966-1970 su quali punti il suo Autore abbia, cammin facendo, modificato il proprio orientamento. Il discorso varrà di volta in volta in merito all'"autore" del Quarto Vangelo, che rispetto alla prima edizione del commentario dov'era stimato ragionevolmente riconoscibile nella tradizionale figura di Giovanni l'apostolo, ormai, a partire già dallo studio su *La Comunità del Discepolo prediletto* (1979), vede Brown abbandonare quest'ipotesi (peraltro solidarmente con la maggioranza degli studiosi, tuttora lontani da un consenso sull'alternativa da proporre)[22]. Quanto all'influenza della grecità su Giovanni concorderei nell'apprezzare la maggior disponibilità di Brown – rispetto alle più rigide preclusioni del commentario – verso una (forse ancora troppo cauta) maggiorazione del fattore ellenistico, anzi giudaico-ellenistico sul Quarto Vangelo. Mentre a mia volta lamenterei un'ancor troppo blanda restituzione della qualità letteraria[23] e in particolare del simbolismo[24], proporzionalmente un poco scarsa rispetto alle più solide acquisizioni in merito, che finalmente hanno archiviato come improponibile il falso dilemma: *Giovanni, storia o simbolo?* che all'inizio del secolo scorso contrapponeva Loisy e Lagrange, e relativi sostenitori. In effetti la tanto caratteristica sinergia giovannea di storia e simbolo merita maggior apprezzamento[25].

---

[21] Moloney, ib.

[22] In merito vedi il recente contributo di Rigato M.L., *Il titolo della croce di Gesù. Confronto tra i Vangeli e la Tavoletta reliquia della Basilica Eleniana a Roma*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2003, 99-176.

[23] Peccato che anche l'introduzione ricalchi l'impostazione di quella del primo commentario, anteponendo i problemi di formazione del vangelo ai suoi tratti di opera letteraria attuale, invece di procedere secondo la più felice disposizione della sua monumentale (pp. 1130) *Introduzione al Nuovo Testamento*, Brescia 2001 (orig. 1997), 457-519, dove le questioni compositive precedono i problemi diacronici, secondo una procedura metodologica oggi piuttosto condivisa: in merito cf. Fusco V., «Un secolo di metodo storico critico nell'esegesi cattolica (1893-1993)», *Studia Patavina* XLI (1994), 413-438.

[24] Queste due considerazioni condivido con Moloney, cit., 322-325.321-322.

In ogni caso col *Giovanni* di Brown disponiamo d'uno strumento ancora fecondo, capace com'è di sfruttare al meglio il doppio binario che l'impianto del commentario *Anchor Bible* impone all'esegeta di turno, impegnandolo ad offrire un primo, più analitico e puntuale corredo di *note* (momento esplicativo, non di rado gestito da Brown con punte di profonda, illuminante competenza), seguito da un più diffuso *commento* vero e proprio (più complessivamente interpretativo dell'intera pericope). Su questo duplice registro (supportato da cinque utilissime e limpide *Appendici* tematiche, la prima delle quali è un prezioso vocabolario giovanneo), la gran mole di materiali e di riflessioni indispensabili all'esegesi viene dal Nostro snocciolata al lettore con piglio un po' meno ostico di altri pur eccellenti, ma anche troppo massicci prodotti del suo genere.

Secondo la volontà di Gesù, il Discepolo amato, destinato a «*rimanere fino a che io venga*» (Gv 21,22-23), e infine svelato come «testimone-autore» del vangelo (21,24), realizza questa sua vocazione appunto consegnando il proprio libro ad un gruppo che l'accoglie, riannunciandone il messaggio: «*e noi sappiamo che la sua testimonianza è vera!*». Unitamente a quella dei suoi discepoli, la *vox spiritualis aquilae* – secondo l'efficace epiteto di Scoto Eriugena –, riecheggia a noi – così par poter sperare – anche più nitida attraverso chi, come Raymond Brown, persevera assiduo nell'auscultarne l'originaria portata.

---

[25] In merito la bibliografia non manca: LEAL J., «El simbolismo historico del IV evangelio», *Estudios Biblicos* 19 (1960) 329-348. LÉON DUFOUR X., «Toward a Symbolic Reading of the Fourth Gospel», *New Testament Studies* 27 (1980-81) 439-456. IDEM, *Lettura del Vangelo secondo Giovanni*, 1.2.3.4., ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1990/92/95/98 (orig. 1988/90/93/96). KIEFFER R., *Le monde symbolique de Saint Jean*, Du Cerf, Paris (LD 137) 1989. SCHNEIDERS S.M., «History and Symbolism in the Fourth Gospel», in M. DE JONGE (ed.), *L'Evangile de Jean.* Sources, Rédaction, Théologie (BETL XLIV), Leuven University Press, Leuven 1987, 371-376. Eadem, *Written that You May Believe: Encountering Jesus in the Fourth Gospel*, Crossroad, New York 1999. KÖSTER C.L., *Symbolism in the Fourth Gospel*, Minneapolis MN 1995. LEE D., *Flesh and Glory. Symbolism, Gender and Theology in the Gospel of John*, Herder & Herder, New York 2002.

Raymond E. Brown

prefazione

La formidabile quantità di lavori scientifici su Giovanni in questi ultimi pochi anni e una notevole inversione di tendenza degli studi giovannei (vedi *Introduzione*, Parte I) ha reso necessario un commento in certo qual modo più lungo e dettagliato rispetto alla consuetudine sin qui praticata dalla collana Anchor Bible. Confidiamo tuttavia che il lettore non se ne avrà male per il più cospicuo investimento di tempo e fatica richiesto da questi volumi, essendo il Quarto Vangelo più che degno di tutto il tempo e la fatica che si possa concedergli. Un tempo A. von Harnack osservò che questo vangelo è uno dei più grandi enigmi della storia del cristianesimo primitivo; e più recentemente C.H. Dodd ha sostenuto che, se riuscissimo a capire Giovanni, riusciremmo a sapere ciò che realmente fu il cristianesimo primitivo. Facile allora comprendere come una tale opera – un enigma e al tempo stesso una chiave di volta – esiga una spiegazione diffusa. Una traduzione con brevi note non potrebbe fungere a questo scopo. Del resto, il confronto con i più importanti commentari già esistenti denuncerebbe con brutale chiarezza la superficialità di un trattamento inadeguato.

Solo dopo molta esitazione lo scrivente ha intrapreso questo progetto di un altro commento a Giovanni, proprio per il fatto che esistono già molti eccellenti commenti in inglese e in tedesco. Tuttavia, la brillante originalità di tali commenti e dell'abbondante letteratura periodica su Giovanni ha dotato il campo degli studi giovannei d'una perfino imbarazzante ricchezza. Spesso solo lavorando con l'ausilio di diversi commenti, ciascuno dei quali con una prospettiva caratteristica propria, lo studioso interessato può ricavare un vero apprezzamento dei problemi inerenti a Giovanni e le loro possibili soluzioni. Un fattore tra gli altri che han contribuito alla decisione dell'autore di produrre questi due volumi è stata la convinzione che sia ormai giunto il tempo di raccogliere il frutto dei contributi brillanti, ma isolati dei suoi predecessori, e di fare una sintesi dei contributi di effettivo valore nei loro molto divergenti approcci al vangelo. L'autore non ha idea se i suoi colleghi potranno concordare che il corretto approccio verso una tale sintesi vada nella direzione da lui prescelta, e cioè in quella di una teoria moderatamente critica circa la composizione del vangelo, abbinata alla convinzione che il vangelo si radichi in una tradizione storica su Gesù di Nazareth. Nondimeno, il fatto che le prospettive dei critici più avventurosi come pure di quelli inclini ad una valutazione tradizionale del vangelo trovino un'onesta (così si spera) e apprezzabile udienza all'interno di un medesimo commento, può essere di notevole valore per lo studioso.

Fortunatamente viviamo in un tempo in cui, nell'ambito degli studi biblici, si è potuto raggiungere un notevole grado di obiettività, così che un commentatore può fruire del serio apporto di studiosi di tutte le comunioni religiose. A contribuire in modo determinante in questa direzione è stata l'affermazione della chiara differenza tra il pensiero dei vari autori biblici (appunto ciò di cui i biblisti si occupano) e il suo successivo uso e sviluppo nell'ambito di diversificate teologie (di cui appunto si occupano i teologi). Questo secondo punto è importante: la maggioranza di quanti leggono la Scrittura è costituita da credenti per i quali la Bibbia è ben di più di un'interessante testimonianza di fenomeni religiosi del passato. E il biblista non potrà nemmeno sottovalutare la cosa, senza incorrere nel rischio di schizofrenia religiosa. Nondimeno, come abbiamo effettivamente potuto renderci conto, un sincero impegno per una posizione teologica è perfettamente in armonia con un netto rifiuto a far dire ad un testo biblico più di quello che il suo autore intende dire. Non c'è ragione per cui studiosi di diverse confessioni non possano accordarsi sul senso letterale della Scrittura, anche se potranno dissentire circa il rilievo di certi passi nell'evoluzione della teologia. La collana Anchor Bible si è impegnata a sostenere questa tesi, e proprio in questo spirito l'autore ha prodotto i suoi due volumi.

La traduzione cerca con ogni sforzo possibile uno stile corretto, ma pienamente contemporaneo. Non si pretende qui produrre una prosa di formale bellezza letteraria – chi scrive non ne sarebbe capace – ma solo un tentativo di rendere il semplice greco quotidiano del vangelo nell'inglese americano ordinario di oggi. Il confine tra il buon uso moderno e l'uso troppo colloquiale per un'opera scritta non è così netto o facile da definire, ancorché nella presente traduzione ci si sforzi seriamente di evitare un linguaggio che risulterebbe troppo gergale. Il gioco dei dialoghi e delle dispute nel vangelo è l'ambito in cui il problema di un uso corretto diventa quanto mai delicato.

Occasionalmente la scelta di una parola inglese davvero adatta ha dovuto concedere qualcosa alla necessità di preservare la terminologia teologica rilevante per l'evangelista. Così, per esempio, in 2,4 «tempo» rappresenterebbe l'uso attuale dell'inglese assai meglio di «ora» (come riconosciuto dalla traduzione di Goospeed), ma la nozione de «l'ora» nel pensiero del vangelo è troppo cruciale per essere sacrificata. In 19,30 «egli morì» risulterebbe una traduzione assai più sciolta di «rese lo spirito», ma finirebbe per oscurare il tema giovanneo per cui Gesù, una volta innalzato da terra (nella crocifissione e risurrezione), comunica lo Spirito.

I pronomi di terza persona riferiti a Dio Padre in traduzione sono stampati con la maiuscola per poter distinguere visibilmente quando si riferiscono al Padre e quando invece a Gesù. Per ragioni di coerenza questo principio di distinzione è stato trasportato anche nelle NOTE e nel COMMENTO. Non è sempre stato facile decidere circa quel che dovesse andare nelle NOTE e quello che invece dovesse entrare nel COMMENTO, ma il desiderio di ottenere semplicità e coerenza di pensiero nel COMMENTO è stato il fattore guida. Lo studioso troverà nelle note molte cose interessanti; il lettore più generico potrà accontentarsi del COMMENTO, che tratta pensiero e composizione del vangelo più a grandi linee.

L'autore è grato a quanti – e sono troppi per nominarli – in un modo o nell'altro, l'hanno aiutato per questo volume. Di speciale valore, come test e correzione di bozze, si è rivelata l'assistenza resa dai seminaristi del Seminario di St. Mary (Baltimora), specialmente da parte di John Kselman. Davvero notevole è stata la cooperazione di Eugene Eoyang e dello staff editoriale Doubleday.

Per una felice contingenza questo volume porta una data di pubblicazione quasi coincidente col settantacinquesimo compleanno del Prof. William F. Albright, nato il 24 maggio 1891. L'autore ricorda che il primo suo articolo su Giovanni fu il prodotto di uno dei seminari da lui tenuti alla Johns Hopkins University. E volentieri coglie questa occasione per riconoscere francamente il proprio debito alla dottrina, all'esempio, e alla generosità di questo grande biblista. Ad multos annos.

principali abbreviazioni

1. Libri biblici

Ab = Abaquq
Abd = Abdia
Ag = Aggeo
Am = Amos
Ap = Apocalisse
Atti = Atti degli Apostoli
Bar = Baruc
Cant = Cantico dei Cantici
Col = Lettera ai Colossesi
1 e 2 Cor = 1 e 2 Lettera ai Corinti
1 e 2 Cron = 1 e 2 Libro delle Cronache
Dn = Daniele
Dt = Deuteronomio
Eb = Lettera agli Ebrei
Ef = Lettera agli Efesini
Es = Esodo
Esd = Esdra
Est = Ester
Ez = Ezechiele
Filip = Lettera ai Filippesi
Gal = Lettera ai Galati
Gb = Giobbe
Gc = Lettera di Giacomo
Giovanni = Vangelo di Giovanni
Gdc = Giudici
Gdt = Giuditta
Ger = Geremia
Gion = Giona
Giuda = Lettera di Giuda
Gl = Gioele
Gn = Genesi
Gs = Giosuè
1-2-3 Gv = 1 2 e 3 Lettera di Giovanni
Is = Isaia
Lam = Lamentazioni
Lc = Vangelo di Luca
Lv = Levitico
1 e 2 Mac = 1 e 2 Libro dei Maccabei
Mal = Malachia
Mc = Vangelo di Marco
Mt = Vangelo di Matteo
Mic = Michea
Na = Nahum

Ne = Neemia
Nm = Numeri
Os = Osea
1 e 2 Pt = 1 e 2 Lettera di Pietro
Prv = Proverbi
Qo = Qoèlet (Ecclesiaste)
1 e 2 Re = 1 e 2 Libro dei Re
Rm = Lettera ai Romani
Rut = Rut
1 e 2 Sam = 1 e 2 Libro di Samuele
Sap = Sapienza
Sir = Siracide (Ecclesiastico)
Sof = Sofonia
Tb = Tobia
1 e 2 Ts = 1 e 2 Lettera ai Tessalonicesi
Tm = Lettera a Timoteo
Tt = Lettera a Tito
Zac = Zaccaria

2. Libri apocrifi in rapporto con l'AT

Giub = Il Libro dei Giubilei
En = Enoc
II Bar = II Baruc
I e II Esd = I e II Esdra
Ps Sal = Salmi di Salomone

3. Pubblicazioni

AASOR = Annual of the American Schools of Oriental Research
AER = American Ecclesiastical Review
APCh = *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English* a cura di R. H. Charles (2 voll.; Oxford: Clarendon, 1913)
ATR = Anglican Theological Review
BA = The Biblical Archaeologist
BAG = W. Bauer (nella traduzione di W. F. Arndt e F. W. Gingrich), *A Greek-English Lexicon of the New Testament* (University of Chicago, 1957)
BASOR = Bulletin of the American Schools of Oriental Research
BCCT = *The Bible in Current Catholic Thought*, a cura di J. L. McKenzie, in onore di M. Gruenthaner (New York: Herder & Herder, 1962)
BDF = F. Blass e A. Debrunner (nella trad. di R. W. Funk), *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature* (University of Chicago, 1961). Riferimenti ai paragrafi

Bib = Biblica
BibOr = Bibbia e Oriente
BiLeb = Bibel und Leben
BiRes = Biblical Research
BiTod = The Bible Today
BJRL = Bulletin of the John Rylands Library (Manchester)
BNTE = *The Background of the New Testament and Its Eschatology*, a cura di W. D. Davies e D. Daube, in onore di C. H. Dodd (Cambridge, 1956)
BS = Bibliotheca Sacra (Dallas)
BVC = Bible et Vie Chrétienne
BZAW = Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
BZ = Biblische Zeitschrift
CBQ = Catholic Biblical Quarterly
CDC = Cairo Genizah Document of the Damascus Covenanters (il Documento di Damasco*)
CINTI = *Current Issues in New Testament Interpretation*, a cura di W. Klassen e G. F. Snyder, in onore di O. A. Piper (New York: Harper, 1962)
ChQR = Church Quarterly Review
ColctMech = Collectanea Mechiliniensia
ConcTM = Concordia Theological Monthly
CSCO = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (Louvain)
CSEL = Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (Vienna)
DB = H. Denzinger e C. Bannwart, *Enchiridion Symbolorum*, rev. A. Schönmetzer, 32 ed. (Freiburg: Herder, 1963). Riferimenti ai paragrafi
DBS = Dictionnaire de la Bible - Supplément
ECW = *Early Christian Worship* di Oscar Cullmann (vedi Bibliografia generale scelta)
EstBib = Estudios Bíblicos (Madrid)
ET = Expository Times
ETL = Ephemerides Theologicae Lovanienses
EvJean = *L'Evangile de Jean* di M.-E. Boismard *et al.* (Recherches Bibliques, III; Louvain: Desclée de Brouwer, 1958)
EvTh = Evangelische Theologie (München)
GCS = Die Griechischen Christlichen Schriftsteller (Berlin)
GeistLeb = Geist und Leben
HPG = *The Holy Places of the Gospels* di C. Kopp (New York: Herder & Herder, 1963)
HST = *The History of the Synoptic Tradition* di R. Bultmann (New York: Harper, 1963)
HTR = Harvard Theological Review
IBNTG = *An Idiom-Book of New Testament Greek* di C.D.D. Moule (2° ed.; Cambridge, 1963)
IEJ = Israel Exploration Journal
IMEL = *In Memoriam Ernst Lohmeyer*, a cura di W. Schmauch (Stuttgart: Evangelisches Verlag, 1951)

Interp = Interpretation (Richmond, Virginia)
JBL = Journal of Biblical Literature
JeanThéol = *Jean le Théologien* di F.-M. Braun (Vedi Bibliografia generale scelta).
JG = *Johannine Grammar* di E. A. Abbott (London: Black, 1906). Riferimenti ai paragrafi
JJS = Journal of Jewish Studies
JNES = Journal of Near Eastern Studies
JohSt = *Johannine Studies* di A. Feuillet (New York: Alba, 1964)
JPOS = Journal of the Palestine Oriental Society
JTS = Journal of Theological Studies
LFAE = *Light from the Ancient East* di A. Deissmann (ed. riv.; New York: Doran, 1927)
LumVie = Lumière et Vie
MD = La Maison-Dieu
MTGS = J. H. Moulton, *A Grammar of New Testament Greek*; III, *Syntax*, di N. Turner (Edinburgh: Clark, 1962)
MüTZ = Münchener theologische Zeitscrift
NovT = Novum Testamentum
NRT = Nouvelle Revue Théologique
NTA = New Testament Abstracts
NTAuf = *Neutestamentliche Aufsätze*, a cura di J. Blinzler, O. Kuss, e F. Mussner, in onore di J. Schmid (Regensburg: Pustet, 1963)
NTE = *New Testament Essays* di Raymond E. Brown (Milwaukee: Bruce, 1965; ristampa New York: Doubleday Image, 1968)
NTEM = *New Testament Essays in Memory of T. W. Manson*, a cura di A. J. B. Higgins (Manchester University, 1959)
NTPat = *Neotestamentica et Patristica*, in onore di O. Cullmann (SNT, VI)
NTS = New Testament Studies (Cambridge)
OTQ = *Old Testament Quotations in the Gospel of John* di E. D. Freed (SNT XI, 1965)
PEQ = Palestine Exploration Quarterly
PG = Patrologia Graeca-Latina (Migne)
PL = Patrologia Latina (Migne)
1QH* = Inni di ringraziamento (Qumran)
1QpHab* = Commento ad Abaquq (Qumran)
1QM* = La regola della guerra (Qumran)
1QS* = La regola della Comunità (Qumran)
RB = Revue biblique
RecLC = *Recueil Lucien Cerfaux* (3 voll.; Gembloux, 1954-62)
RHPR = Revue d'histoire et de philosophie religieuses
RivBib = Rivista Biblica (Brescia)
RSO = Rivista degli Studi Orientali

---

* La traduzione italiana di questi testi si può trovare in *Manoscritti di Qumran* a cura di L. Monaldi (Torino: Utet).

RSPT = Revue des sciences philosophiques et théologiques
RSR = Recherches de science religieuse
RThom = Revue Thomiste
SacPag = *Sacra Pagina*, a cura di J. Coppens, A. Descamps, E. Massaux (Louvain, 1959)
SBT = Studies in Biblical Theology (London: SCM)
SC = Sources Chrétiennes (Paris: Cerf)
ScEccl = Sciences Ecclésiastiques (Montreal)
ScotJT = Scottish Journal of Theology
SeinSend = Sein und Sendung
SFG = *Studies in the Fourth Gospel*, a cura di F. L. Cross (London: Mowbray, 1957)
SMRFJC = *The Significance of the Message of the Resurrection for Faith in Jesus Christ*, a cura di C. F. D. Moule (SBT, Num. 8, 2ª serie; London: SCM, 1968)
SNT = Supplements to Novum Testamentum (Leiden: Brill)
ST = Studia Theologica (Oslo)
StB = H. L. Strack e P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash* (5 voll.; München: Beck, 1922-55)
StEv = *Studia Evangelica* (Saggi presentati ai Congressi Internazionali di Oxford sugli studi del NT, pubblicati a Berlino: Akademie Verlag)
TD = Theology Digest
TGl = Theologie und Glaube
ThR = Theologische Rundschau (Tübingen)
TLZ = Theologische Literaturzeitung
TNTS = *Twelve New Testament Studies* di John A. T. Robinson (SBT, 34, London: SCM, 1962)
TS = Theological Studies
TWNT = *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, a cura di G. Kittel (Stuttgart: Kohlhammer, 1933); (trad. ital. *Grande lessico del Nuovo Testamento*, Brescia: Paideia, 1965-1981)
TWNTE = Traduzione inglese della stessa opera a cura di G. W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1964)
TZ = Theologische Zeitschrift (Basel)
VD = Verbum Domini
VigChr = Vigiliae Christianae
VT = Vetus Testamentum
ZAW = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZDPV = Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins
ZGB = M. Zerwick, *Graecitas Biblica* (4ª ed., Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1960). Riferimenti ai paragrafi
ZKT = Zeitschrift für katholische Theologie
ZNW = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche
ZTK = Zeitschrift für Theologie und Kirche

4. Versioni

KJ = La versione autorizzata del 1611 o King James Bible
LXX = I Settanta
NEB = The New English Bible (New Testament, 1961)
RSV = The Revised Standard Version, 1946, 1952
SB = La Sainte Bible — « Bible de Jérusalem » — tradotta in francese (Paris: Cerf). D. MOLLAT, *L'Evangile de saint Jean* (2ª ed., 1960)
TM = Testo Masoretico
Volg. = La Volgata

5. Altre abbreviazioni

aram. = aramaico
boh. = bohairico (copto)
eb. = ebraico
et. = etiopico
gr. = greco
sah. = sahidico (copto)
VL = Vetus Latina
VS = Vetus Syriaca (VS^{cur}; VS^{sin}; indicano rispettivamente i manoscritti curetoniano e sinaitico)
App. = Appendici
P = Papiro
par. = versetto (i) parallelo (i)
* = L'asterisco dopo un manoscritto indica la mano originale dello scriba in quanto distinta da correttori posteriori
[ ] La parentesi quadra nella traduzione del testo biblico indica una parola o un passo dubbi dal punto di vista testuale

introduzione

I. lo stato attuale degli studi giovannei

In questo secolo è stata dedicata una letteratura immensa al quarto vangelo, al punto che la migliore iniziazione allo studio di quel Vangelo potrebbe offrirla la stessa visione d'insieme della letteratura su Giovanni, per esempio quella ad opera di Howard, o l'articolo più corto di Collins. È vero che alcune posizioni assunte da vari studiosi hanno un carattere effimero che richiede un serio discernimento. L'analisi più valida della letteratura giovannea si trova, in lingua francese, negli scritti di Menoud, le cui opinioni personali, molto competenti ed equilibrate, prendono rilievo dalla sua critica delle opere altrui. Le sue bibliografie sono utilissime. Anche la rassegna bibliografica, in lingua tedesca, di Haenchen, è veramente completa.

Un numero particolarmente importante di contributi allo studio di Giovanni apparve nel decennio dopo la seconda guerra mondiale. I commenti di Hoskyns (1940) e di Bultmann (1941) si possono includere in questo gruppo, poiché non ebbero larga circolazione se non dopo la guerra. Insieme ad essi vengono subito alla mente *Interpretation* (1953) di Dodd e i commenti di Barrett (1955) e di Lightfoot (1956). Il diverso orientamento critico di queste varie opere provocò un intenso dibattito, come mettono in luce gli articoli di Grossouw, Käsemann e Schnackenburg.

Un contatto anche fuggevole con questa letteratura rivela che gli orientamenti negli studi giovannei hanno percorso un ciclo interessante. Alla fine del secolo scorso e nei primi anni del nostro, gli studiosi attraversarono un periodo di estremo scetticismo intorno a questo Vangelo

Giovanni fu collocato in data molto tarda, addirittura nella seconda metà del secondo secolo. In quanto prodotto del mondo ellenistico, lo si considerò totalmente privo di valore storico e con pochi rapporti con la Palestina di Gesù di Nazaret. Il piccolo nucleo di fatti che si trova nelle sue pagine si presumeva fosse tratto dai Vangeli sinottici, che sarebbero serviti di base alle elaborazioni dell'autore. Inutile dirlo, pochi critici pensavano che il Vangelo secondo Giovanni avesse la minima connessione con Giovanni figlio di Zebedeo.

Alcune di queste posizioni scettiche, specialmente quelle riguardanti l'autore e le fonti del Vangelo, sono ancora mantenute da parecchi studiosi di valore. Ciò nondimeno, non c'è nessuna di tali posizioni che non sia stata intaccata da una serie di scoperte inattese, sia archeologiche che documentarie e testuali. Queste scoperte ci hanno portati a mettere in discussione in modo scientifico le posizioni critiche che erano diventate quasi ortodosse e a riconoscere quanto fosse fragile la base su cui si fondava l'analisi estremamente scettica nei riguardi di Giovanni. Per conseguenza, fin dalla seconda guerra mondiale, si è affermato negli studi giovannei quello che il vescovo John A. T. Robinson chiama un « nuovo modo di vedere », un nuovo modo di vedere che ha molto in comune con quello che fu già tradizionale nel cristianesimo. La datazione del Vangelo è stata riportata indietro, alla fine del I secolo o anche prima. Alcuni hanno supposto alla base del Quarto Vangelo una tradizione storica simile alle tradizioni che sono alla base dei Vangeli sinottici. Di fatto, si sta gradualmente restituendo all'autore del Vangelo il suo *status* di cristiano ortodosso, dopo averlo lasciato lungamente languire nei sotterranei dello gnosticismo in cui era stato relegato da molti critici. E, cosa forse più strana di tutte, alcuni studiosi osano addirittura insinuare di nuovo che Giovanni figlio di Zebedeo possa avere qualcosa a che fare col Vangelo. Questo rovesciamento di tendenza, comunque, non significa che tutto lo studio critico intercorso sia stato vano. Gli studiosi non possono ritornare ai tempi pre-critici, e nemmeno devono sentirsi imbarazzati dal fatto di aver raggiunto le attuali cognizioni attraverso errori. In realtà, proprio la mirabile onestà della critica biblica e la sua capacità di autocritica hanno portato a una valutazione più tradizionale del valore storico del Quarto Vangelo.

Nell'immenso *corpus* della letteratura su Giovanni, i tedeschi e gli inglesi hanno portato i contributi più utili. I tedeschi sono stati più avventurosi nelle loro teorie sulle origini, la composizione e l'ordinamento interno del Vangelo. Gli inglesi, meno portati alle ricostruzioni, hanno fatto di più per trarre una teologia dal Vangelo così com'è ora. Cosa abbastanza sorprendente, nessuno di questi grandi approcci all'esegesi giovannea ha subìto un'influenza decisiva dagli altri. L'individualismo degli studiosi principali è stato cospicuo e in alcuni casi si ha l'impressione che le opinioni opposte fossero deliberatamente ignorate. Come indicano le bibliografie, questo commento ha tratto profitto da scrittori di tutte le scuole.

BIBLIOGRAFIA

Rassegne bibliografiche su Giovanni

BRAUN, F.-M., « Où en est l'étude du quatrième évangile, » ETL 32 (1956), 535-46.

COLLINS, T. A., « Changing Style in Johannine Studies, » BCCT, pp. 202-25.

GROSSOUW, W., « Three Books on the Fourth Gospel, » NovT 1 (1956), 35-46.

HAENCHEN, E., « Aus der Literatur zum Johannesevangelium 1929-1956, » ThR 23 (1955), 295-335.

HOWARD, W. F., and Barrett, C. K., *The Fourth Gospel in Recent Criticism and Interpretation*, 4 ed. (London: Epworth, 1955).

KÄSEMANN, E., « Zur Johannesinterpretation in England, » *Exegetische Versuche und Besinnungen*, II (Göttingen: Vandenhoeck, 1964), pp. 131-55.

MENOUD, P.-H., *L'Evangile de Jean d'après les recherches récentes* (Neuchâtel: Delachaux, 1947).

— « Les études johanniques de Bultmann à Barrett, » EvJean, pp. 11-40.

MONTGOMERY, J. W., « The Fourth Gospel Yesterday and Today, » *Concordia Theological Monthly* 34 (1963), 197-222.

ROBINSON, JAMES M., « Recent Research in the Fourth Gospel, » JBL 78 (1959), 242-52.

SCHNACKENBURG, R., « Neuere englische Literatur zum Johannesevangelium, » BZ 2 (1958), 144-54.

STANLEY, D. M., « Bulletin of the New Testament: The Johannine Literature, » TS 17 (1956), 516-31.

Il « nuovo modo di vedere » negli studi giovannei

HUNTER, A. M., « Recent Trends in Johannine Studies, » ET 71 (1959-60), 164-67, 219-22.

MITTON, C. L., « The Provenance of the Fourth Gospel, » ET 71 (1959-60), 337-40.

POLLARD, T. E., « The Fourth Gospel: Its Background and Early Interpretation, » *Australian Biblical Review* 7 (1959), 41-53.

ROBINSON, JOHN A. T., « The New Look on the Fourth Gospel, » StEv, I, pp. 338-50. Anche in Robinson's TNTS, pp. 94-106.

II. unità e composizione del quarto vangelo

A. Il problema

Il Quarto Vangelo, così come ora si trova, è opera di un solo autore? (Escluderemo da questa discussione la storia dell'adultera in 7,53-8,11, che non si trova nelle più antiche testimonianze greche; vedi § 30). La soluzione comunemente accettata prima dell'avvento della critica biblica era che questo Vangelo fosse opera di Giovanni figlio di Zebedeo, scritta poco prima della sua morte. Discuteremo l'identità dell'autore più avanti, nella Introd. VII; ma, anche lasciando da parte la questione dell'identità, vi sono nel Vangelo dei tratti che presentano difficoltà per le teorie che sostengono un autore unico. Troppo spesso — come ha messo in rilievo Teeple, *art. cit.* — si sono create certe difficoltà col non rispettare l'intenzione dell'autore, e si sono costruite ipotesi complicate là dove si potevano trovare spiegazioni semplici. Ma, pur tenendo in debito conto tutto questo, incontriamo queste difficoltà principali:

Primo, vi sono differenze nello stile greco del Vangelo. Rimandiamo il lettore all'esame del cap. 21 (pp. 1343-1344) che differisce dal resto del Vangelo in molti piccoli particolari stilistici che tradiscono la diversa paternità. Il Prologo è scritto secondo un disegno abilmente costruito, poeticamente intrecciato, che solo raramente si trova nel Vangelo propriamente detto. Per di più, il Prologo adopera importanti termini teologici che non si trovano altrove nel Vangelo, per esempio *logos* (« Parola » personificata), *charis* (« grazia » o « amore d'alleanza »), *plērōma* (« pienezza »).

Secondo, vi sono fratture e incoerenze nella successione. Si è parlato fin troppo dei « salti » geografici e cronologici in Giovanni, dove, senza alcuna indicazione di un cambiamento, un capitolo può essere situato in una località differente da quella del capitolo precedente. Tali salti sarebbero cruciali solo se il Vangelo fosse un tentativo di darci un resoconto completo del ministero di Gesù, ma 20,30 e 21,25 affermano esplicitamente che il resoconto nel Vangelo è incompleto. Pure, anche se badiamo a non imporre all'evangelista la nostra moderna passione per la cronologia, vi sono tuttavia evidenti contraddizioni nell'attuale ordine del Vangelo. In 14,31 Gesù conclude le sue osservazioni durante l'ultima cena e dà l'ordine di partire; seguono tuttavia altri tre capitoli di discorso e la partenza non sembra avvenire fino al v. 18,1. In 20,30-31 troviamo una chiara conclusione del Vangelo: l'evangelista riassume il suo racconto e spiega lo scopo che si proponeva nello scrivere; segue tuttavia un altro capitolo, apparentemente indipendente, con un'altra conclusione. Sembra che vi sia anche una duplice conclusione del ministero pubblico in 10,40-42 e 12,37-43 (vedi l'analisi al § 37, p. 539), sebbene qui la cosa non sia così chiaramente evidente. I discepoli di Giovanni il Battista, che erano presenti quando il Battista identificò Gesù e spiegò la sua missione in 1,29-34, non sembrano capire nulla di Gesù in 3,26-30. Dopo il suo primo miracolo a Cana (2,11), Gesù opera miracoli a Gerusalemme (2,23); eppure il suo successivo miracolo a Cana è chiaramente indicato come il suo secondo miracolo (4,54), come se nel frattempo non vi fossero stati miracoli. In 7,3-5 i suoi fratelli parlano come se Gesù non avesse mai operato miracoli in Giudea, a dispetto dei miracoli di Gerusalemme a cui abbiamo appena accennato e di un altro miracolo nel cap. 5. Nell'ultima cena Pietro domanda a Gesù dove vada (13,36, anche 14,5); eppure nella stessa sede in 16,5 Gesù si lamenta che nessuno gli abbia domandato « Dove vai? ». Durante tutto il cap. 3 Gesù è stato in Gerusalemme, che è in Giudea; eppure a metà capitolo (3,22) ci viene improvvisamente detto che egli andò in Giudea. Dell'una o dell'altra di queste difficoltà si può dar ragione, ma non di tutte. È evidente che in Giovanni abbiamo da una parte gli elementi di uno schema preordinato e coerente (Introd. X, più avanti) e, dall'altra, elementi che sembrano indicare alterazioni, inserzioni, o nuove redazioni. Da una parte vi sono scene drammatiche che rivelano una minuziosa cura redazionale (cap. 9, e l'interrogatorio dinanzi a Pilato nei capp. 18-19); dall'altra vi sono scene che mancano di rifinitura e di organizzazione (capp. 7-8).

Terzo, vi sono ripetizioni nei discorsi, come pure passi che chiaramente non appartengono al loro contesto. A volte, l'economia stilistica dell'evangelista colpisce veramente, ma altre volte sembra che quel che già è stato detto sia ripetuto di nuovo, in termini solo leggermente diversi. Questa ripetizione non è pedagogica ma sembra essere il risultato di due diverse tradizioni delle stesse parole (un fenomeno simile a quello che troviamo nelle tradizioni del Pentateuco). Per esempio, quel che è detto in 5,19-25 con un'accentuazione della escatologia realizzata (Introd. VIII, più avanti) appare di nuovo e, in parte, quasi parola per parola in 5,26-30 con un'accentuazione della escatologia finale. Quel che è detto e quel che avviene in 6,35-50, dove Gesù presenta la sua rivelazione come il pane di vita, è quasi identico a quel che è detto e che accade in 6,51-58, dove Gesù presenta il suo corpo come il pane di vita (p. 373). Quel che è detto nell'ultimo discorso in 14,1-31 è largamente ripetuto in 16,4-33. In aggiunta a questi duplicati vi sono sezioni di discorso che non appartengono al loro contesto. Chi è che parla in 3,31-36, Giovanni il Battista o Gesù? Il contesto indicherebbe Giovanni il Battista, ma le parole sono appropriate a Gesù. Un altro discorso che probabilmente non è nella sua collocazione originaria è quello dei vv. 12,44-50, dove troviamo che Gesù fa una proclamazione pubblica mentre ci è stato appena detto che egli era andato a nascondersi (12,36).

B. Soluzioni possibili

Difficoltà come quelle che abbiamo citato sopra hanno indotto molti studiosi ad abbandonare la tradizionale immagine della composizione del Vangelo da parte di un solo autore sulla base dei propri ricordi. Semplificando parecchio, raggrupperemo ora le moderne spiegazioni alternative sotto tre titoli. Sottolineiamo, comunque, che queste soluzioni non sono di necessità reciprocamente esclusive ma si possono combinare e spesso effettivamente si combinano.

(1) *Teorie degli spostamenti accidentali*

Forse la soluzione più semplice per le difficoltà che si trovano in Giovanni è di riordinare certe parti del Vangelo. Dal tempo di Taziano (circa 175 d.C.) fino ai giorni nostri, gli studiosi hanno pensato di poter mettere Giovanni nel giusto ordine consecutivo spostando qua e là certi passi. Il loro presupposto consueto è che per il fortuito spostamento di certi passi, l'ordine originario sia rimasto alterato: di qui la confusione che ora troviamo nel Vangelo. Poiché non esiste assolutamente alcuna prova, in nessuna delle testimonianze testuali, di alcun altro ordine diverso da quello che ora possediamo, bisogna presumere che questo spostamento accidentale sia accaduto prima che il Vangelo fosse pubblicato. E generalmente si presume che esso abbia avuto luogo dopo la morte o in assenza dell'evangelista; se, infatti, egli fosse stato presente, avrebbe potuto facilmente ristabilire l'ordine originario.

La misura di riordinamento che è stata proposta varia notevolmente. Molti studiosi che non sono per il resto favorevoli al riordinamento, per esempio Wikenhauser, sosterrebbero per lo meno una inversione di ordine tra i capitoli 5 e 6 per ottenere una migliore disposizione geografica. (Disgraziatamente, non abbiamo alcuna prova che l'evangelista condividesse questo interesse geografico). Bernard nel suo commento propugna un riordinamento abbastanza ampio, che riguardi non solo i capitoli 5 e 6, ma anche 15 e 16 per intero nell'ultimo discorso e parti di 3, 7, 10 e 12. Bultmann spinge il riordinamento fino a coinvolgere singoli versetti e parti di versetti; per esempio, in una parte del suo riordinamento, l'ordine dei versetti è 9,41; 8,12 e 12,44. Wilkens e Boismard sono altri due che propendono a riordinamenti frequenti.

Non c'è dubbio che il riordinamento risolva alcuni problemi del Vangelo. Se non li risolve tutti è perché in molti casi esso si deve combinare con altre spiegazioni della composizione del Vangelo, per esempio le teorie della fonte o della redazione che saranno discusse più avanti. È importante notare, comunque, che vi sono serie obiezioni a ogni teoria di spostamento e di riordinamento: *Primo,* c'è il pericolo che i riordinamenti riflettano gli interessi del commentatore, che possono non coincidere con gli interessi dell'evangelista. È possibile che i riordinamenti distruggano una logica che era nelle intenzioni per lo meno dell'ultimo redattore del Vangelo. Per esempio, se la sezione su Giovanni il Battista in 3,22-30 (§ 11) sembra spezzare quella che potrebbe essere una migliore sequenza tra 3,1-21 e 31-36 (così Bernard), non si potrebbe dedurre che il passo sia stato inserito nella sua collocazione attuale precisamente per ricordare al lettore il significato battesimale delle parole in 3,1-21, un significato che altrimenti potrebbe sfuggire? Geograficamente, il capitolo 6 va meglio prima del 5, ma l'evangelista potrebbe avere avuto l'intenzione di far seguire immediatamente al tema del pane in 6 il tema dell'acqua in 7 (37-38), allo scopo di riecheggiare il racconto dell'Esodo in cui Dio diede a Israele pane dal cielo e acqua dalla roccia. Se si commenta il Vangelo così come ora si trova, si è sicuri di commentare un Vangelo antico come esso realmente esistette nel momento finale della sua pubblicazione. Se si indulge a un ampio riordinamento, si può commentare un ibrido che non è mai esistito prima di venir fuori come parto del cervello del riordinatore. Si può esagerare questa obiezione; per esempio, Bultmann è stato ingiustamente accusato di commentare il Vangelo secondo Bultmann, piuttosto che il Vangelo secondo Giovanni. Il titolo stesso del suo commento, inoltre, *Das Evangelium des Johannes* (invece del più comune *nach Johannes* o *Johannesevangelium*), è stato interpretato da qualcuno come una indicazione della ferma sicurezza di Bultmann di aver trovato il vero Vangelo *di* Giovanni dietro al Vangelo come ci è stato trasmesso. Ma questo significa leggere troppe cose dentro un titolo perfettamente accettabile.

Secondo, i riordinamenti sono basati sulla tesi che il Vangelo così com'è ora non offre un senso soddisfacente; ma molti commentatori, come Hoskyns, Barrett e Dodd, sono convinti che l'ordine attuale ha un significato. In generale, se rispettiamo l'intenzione limitata dell'evangelista, il Vangelo è un documento intelligibile nella sua forma presente; e noi possiamo ragionevolmente supporre che questa forma del Vangelo avesse un significato per colui che ebbe la responsabilità finale della sua pubblicazione. Ma dobbiamo considerare la possibilità che quando questo redattore mise il Vangelo nell'ordine che gli sembrava il migliore, egli non fosse in grado di conoscere l'ordine originale del manoscritto e dovesse decidersi per quello che ci ha dato. La vera questione è se noi, con i nostri mezzi scientifici, quasi 1900 anni dopo siamo in grado di stabilire un ordine più originale di quanto fosse possibile a un redattore contemporaneo. Che questo lavoro non sia contrassegnato da una grande sicurezza è chiaramente dimostrato dalle nette differenze tra gli ingegnosi riordinamenti proposti.

Terzo, le teorie dello spostamento non sempre offrono una adeguata spiegazione di come lo spostamento sia avvenuto. Se il Vangelo fu scritto su un rotolo, ogni teoria di spostamento è difficile. I rotoli tendono a perdere i loro fogli più esterni, ma una confusione di fogli all'interno del rotolo non è plausibile. Si è pensato che un rotolo si sia separato in fogli staccati quando le giunture dove i fogli erano incollati insieme si sciolsero. Ma dobbiamo ricordarci che spesso in quei rotoli le colonne di scritto coprivano le giunture, e se una giuntura si staccava, le pagine potevano facilmente essere ricongiunte.

Più recentemente gli studiosi hanno pensato che la forma originaria del Vangelo fosse un codice o libro, una forma in cui è maggiore il pericolo dei fogli staccati. Ma anche se dei fogli si staccavano, l'ordine originario poteva essere facilmente ristabilito, quando si trattava di fogli che non iniziavano una frase nuova né terminavano alla fine di una frase (giacché frasi incomplete avrebbero fornito un indizio per la successione dei fogli). Solo delle pagine che fossero di per sé delle unità compiute avrebbero costituito un problema. Questa osservazione ha indotto i sostenitori della teoria dello spostamento a calcolare quante lettere ci fossero sul *recto* e sul *verso* di un foglio di codice. Unità che si fossero spostate avrebbero dovuto avere tale lunghezza o una lunghezza multipla. Bernard, I, pp. XXVIII ss, compie un pregevole lavoro di computo per gli spostamenti che propone in Giovanni, mentre F. R. Hoare ha offerto una convincente esposizione delle possibilità di questo approccio. Ci si potrebbe domandare, però, quante potrebbero essere le probabilità matematiche di trovare in un manoscritto di Giovanni un così gran numero di unità che non si estendessero ad altre pagine. Ci si potrebbe anche domandare in quanti casi provati nell'antichità siano avvenuti simili spostamenti accidentali su larga scala prima che l'opera fosse pubblicata.

Se una teoria dello spostamento di unità compiute ha almeno qualche plausibilità, non si può dire lo stesso di una teoria dello spostamento di linee. Che Bultmann non spieghi mai in che modo lo spostamento che egli ipotizza sia potuto avvenire è, come ha notato Easton, *art. cit.*, un grosso punto debole. Il suo riordinamento si presume così chiaramente migliore dell'ordine esistente del Vangelo che si può dire che gli spostamenti siano stati dimostrati esegeticamente. Ma molti non si lasceranno convincere tanto facilmente. Il Vangelo fu dunque scritto su piccoli pezzetti di papiro, contenenti spesso non più di una frase? Questo sembra l'unico modo per spiegare gli spostamenti che Bultmann ipotizza. Ogni teoria di danneggiamento di un rotolo o di un codice ci lascerebbe di fronte a frasi tronche che si sarebbero staccate, ma nella teoria di Bultmann gli spostamenti sono sempre composti di frasi complete.

In conclusione, la teoria dello spostamento accidentale sembra creare non meno problemi di quanti ne risolva. La soluzione del nostro problema sembrerebbe trovarsi nella direzione di un procedimento più cauto.

(2) *Teorie delle fonti multiple*

Se il quarto evangelista combinò diverse fonti indipendenti, si potrebbero spiegare alcune differenze stilistiche, come pure la mancanza di successione e la presenza di duplicati. Nelle forme recenti della teoria delle fonti si suppone comunemente che l'evangelista non abbia composto nessuna delle fonti ma le abbia ricevute dall'esterno. Si suppone inoltre comunemente che queste fonti fossero scritte, poiché fonti orali sarebbero state trascritte nello stile proprio dell'evangelista e quindi sarebbe più difficile distinguerle. (Possiamo notare, tuttavia, che Noack è stato un energico sostenitore della teoria secondo la quale il Vangelo intero derivò dalla tradizione orale). Spesso una teoria che concepisce il Vangelo come il prodotto di una combinazione di fonti si è unita a una teoria che considera il Vangelo sottoposto a diverse edizioni o redazioni, ma una teoria così composita può diventare molto complicata. Per esempio, agli inizi di questo secolo uno studioso tedesco arrivò a sei combinazioni di fonti e redazioni. Una storia completa della teoria delle fonti si potrà trovare nella rassegna bibliografica di letteratura giovannea alla fine della parte I dell'Introduzione; a tali teorie sono stati associati i nomi di Wendt, Spitta, Faure e Hirsch.

Un interessante esempio moderno è quello di Macgregor e Morton. Sulla base dell'analisi statistica, essi hanno avanzato l'ipotesi che il Vangelo fosse composto dalla fusione di due fonti, J^1 e J^2. La prima, la fonte più lunga, è caratterizzata da paragrafi brevi; l'altra da paragrafi lunghi. Sebbene entrambe le fonti appartengano alla stessa sfera generale di convinzione teologica, c'è qualche testimonianza stilistica che esse sono di mani diverse (*op. cit.*, p. 71). J^2 contiene il cap. 4, la maggior parte dei capp. 6; 9-11; 14-16; 24 e 17. Un simile spezzettamento del materiale non risolve di per sé i principali problemi sopra citati, e così Macgregor introduce anche la teoria delle redazioni multiple. La validità della distinzione delle fonti sulla base della lunghezza dei paragrafi è stata messa in questione. Forse l'analisi statistica non ha fatto altro che sceverare le sezioni meglio redatte del Vangelo.

La forma più autorevole oggi proposta della teoria delle fonti è quella di Bultmann, e noi la esamineremo in particolare. Bultmann distingue tre fonti *principali*:

(*a*) La *Sēmeia-Quelle* o *Fonte dei Segni*: Giovanni racconta un numero scelto di miracoli di Gesù, e questi costituiscono le principali sezioni narrative nella prima parte del Vangelo (capp. 1-12). Bultmann fa l'ipotesi che fossero scelti da una più ampia raccolta di miracoli attribuiti a Gesù. L'indicazione della derivazione da una fonte si trova nella enumerazione di miracoli in 2, 11 e 4,54 e nella menzione di vari miracoli in 12,37 e 20,30. Quest'ultimo passo afferma che Gesù fece molti altri segni non scritti in questo Vangelo. Bultmann pensa che il racconto della chiamata dei discepoli in 1,35-49 potesse costituire l'introduzione alla Fonte dei Segni. Questa fonte era scritta in un greco che tradisce molte affinità semitiche (verbo prima del soggetto, assenza delle particelle connettive, ecc.). Bultmann, poiché non crede nel miracoloso e poiché trova questa fonte alquanto più sviluppata che non il materiale narrativo sinottico, attribuisce a questa fonte poco valore storico reale per ricostruire il ministero di Gesù di Nazaret. Il testo greco della Fonte dei Segni ricostruita si può trovare in Smith, pp. 38-44.

(*b*) Le *Offenbarungsreden* o *Fonte dei discorsi della rivelazione*: da questa fonte l'evangelista trasse i discorsi attribuiti a Gesù nel Vangelo. La fonte cominciava col Prologo e conteneva discorsi poetici scritti in aramaico. Il testo siriaco delle *Odi di Salomone* è un esempio superstite del tipo di letteratura a cui questa fonte si avvicinava. La teologia di questa fonte era uno gnosticismo orientale primitivo così com'era professato da un gruppo simile ai seguaci di Giovanni il Battista e più tardi dagli scritti della setta dei mandei (vedi Introd. IV, più avanti). La fonte fu tradotta in greco dall'evangelista stesso o da altri, ma la forma poetica fu mantenuta. Il compito principale dell'evangelista fu di cristianizzare e demitologizzare i discorsi: egli li pose sulle labbra di Gesù e così diede loro una collocazione storica. Ciò che una volta era detto dalla figura gnostica dell'Uomo primordiale ora è detto da Gesù il Rivelatore; ciò che una volta si riferiva a ogni figlio della perdizione ora si riferisce a Giuda (17,12); 12,27 non si riferisce più a un conflitto generale col mondo inferiore demoniaco, ma alla passione di Gesù. Aggiunte e cambiamenti introdotti nel materiale della fonte sono denunciati dal loro discostarsi dalla forma poetica. Un testo greco della Fonte dei discorsi della rivelazione ricostruita si trova in Smith, pp. 23-34, e un testo inglese in Easton, pp. 143-54.

(*c*) Il *racconto della Passione e Resurrezione*: sebbene questa narrazione abbia molto in comune col racconto della passione che è alla base dei Vangeli Sinottici, Bultmann insiste nel sostenere che l'evangelista attinse a materiale non-sinottico. Lo stile di questa fonte non è chiaramente definito, ma essa era scritta in un greco semitizzante. Per il testo greco ricostruito, vedi Smith, pp. 48-51.

Secondo la teoria di Bultmann, l'evangelista intrecciò queste tre fonti con ingenuità, facendone il veicolo del proprio pensiero. Egli stesso aveva fatto parte di un gruppo gnostico di discepoli di Giovanni il Battista e si era convertito al cristianesimo. Il suo greco, come appare evidente nelle aggiunte e nei passi connettivi, mostra meno influenza semitica di quello delle sue fonti. (Per i particolari del suo stile, vedi Smith, pp. 9-10). Comunque, in qualche modo l'opera dell'evengelista subì un'alterazione del suo ordine; le linee dei discorsi vennero mescolate, e ne risultò una gran quantità di spostamenti.

Perciò Bultmann ipotizza uno stadio finale nella evoluzione del Vangelo, e precisamente l'opera del Redattore ecclesiastico. Questa figura ebbe un compito sia letterario che teologico. In primo luogo, egli cercò di rimettere l'opera dell'evangelista nel suo ordine proprio. Vi riuscì in parte, ma lasciò ancora molti spostamenti. (In qualche misura, Bultmann stesso ha completato il lavoro del Redattore spostando qua e là dei versetti per ristabilire l'ordine originale). Il secondo compito del Redattore fu quello teologico, ben più importante. L'opera dell'evangelista era ancora troppo gnostica per essere accettata dalla chiesa in genere. Per esempio, essa non faceva cenno dei sacramenti né della seconda venuta. Il Redattore ecclesiastico, una specie di primitivo *censor librorum*, aggiunse accenni ai sacramenti, come quello all'acqua in 3,5, quello all'eucaristia in 6,51-58, e quello in 19,34b-35 che si riferisce simbolicamente sia al battesimo che all'eucaristia. Aggiunse accenni alla escatologia finale e all'ultimo giorno in passi come 5,28-29 e 12,48. Nei particolari storici il Redattore cercò di mettere d'accordo Giovanni con la tradizione sinottica. Così egli riuscì a far accettare dalla chiesa il Quarto Vangelo.

È difficile considerare la teoria di Bultmann come rappresentativa della teoria delle fonti. Molti dei punti deboli in una simile ricostruzione di Giovanni sono specifici della forma della teoria delle fonti propria di Bultmann; altri difetti sono comuni a tutte le teorie delle fonti. Fra i primi sono la postulata influenza gnostica, il presunto carattere non-sacramentale dell'opera dell'evangelista e il suo interesse esclusivo per l'escatologia realizzata; queste opinioni saranno esaminate in seguito. Abbiamo già accennato alle difficoltà che stanno di fronte alla elaborata ipotesi di spostamento avanzata da Bultmann. Il ritratto del Redattore ecclesiastico è particolarmente soggetto a dubbio. Sembra alle volte che le aggiunte attribuite a lui siano state determinate da una forma di ragionamento circolare in cui si decide piuttosto arbitrariamente ciò che si addice alla veduta teologica dell'evangelista e si attribuisce quel che rimane al Redattore.

Ma, a parte queste difficoltà periferiche, che cosa possiamo dire circa la Fonte dei Segni e la Fonte dei discorsi della rivelazione? La forma quasi-poetica dei discorsi giovannei è stata ammessa da molti (vedi Introd. IX, più avanti); non c'è bisogno di paragonarla a una raccolta di poemi gnostici, giacché essa assomiglia allo stile di discorso della Sapienza personificata nell'AT. L'enumerazione di miracoli in diversi passi del Vangelo è un argomento che fa colpo. Comunque, se tale enumerazione riflette uno stadio precedente e più semplice (orale?) dello schema del Vangelo, dove 4,54 era il secondo miracolo dopo il miracolo di Cana di 2,1-11, o se vi fosse una Fonte dei Segni veramente indipendente, non si può decidere senza ulteriori prove.

Quattro difficoltà principali militano contro una teoria delle fonti del tipo di quella di Bultmann:

(*a*) In Giovanni segni e discorsi sono strettamente intrecciati. Dodd, *Interpretation*, ha dimostrato in modo convincente che i discorsi che accompagnano i miracoli sono le interpretazioni dei miracoli. Il capitolo 6 è un perfetto esempio di ciò, poiché il discorso del pane di vita interpreta la moltiplicazione dei pani. Questo è un aspetto così coerente dei capp. 2-12 che sembra incredibile che i segni e i discorsi provengano da fonti totalmente indipendenti. Si può, comunque, reclamare un'eccezione per i due miracoli di Cana che non sono accompagnati da discorsi interpretativi (ma vedi p. 260 su 4,46-54). Questi due miracoli rimangono l'argomento migliore a favore dell'esistenza di qualche sorta di Fonte dei Segni. Vedi avanti, p. 255.

(*b*) Inseriti nei discorsi sono dei detti di Gesù che, in base al paragone con quelli che si trovano nei sinottici, hanno tutte le ragioni di essere considerati come appartenenti a una tradizione primitiva delle parole di Gesù. Dodd, *Tradition*, lo ha dimostrato, e noi ci insisteremo nel commento. Ciò significa che, almeno in parte, i discorsi consistono di detti tradizionali e di sviluppi esplicativi. La presunta raccolta pre-cristiana dei discorsi poetici della rivelazione diventa quindi abbastanza superflua.

(*c*) Le differenze stilistiche tra le varie fonti non sono verificabili. E. Schweizer, *op. cit.*, ha isolato trentatré peculiarità dello stile giovanneo. Il suo lavoro è stato integrato da Jeremias e da Menoud ed è stato portato al massimo sviluppo da Ruckstuhl che ne ha elencate cinquanta. Queste peculiarità giovannee appaiono nel materiale proveniente da tutte e tre le fonti ipotizzate da Bultmann, come pure nel materiale attribuito all'evangelista stesso e anche in parte del materiale attribuito al Redattore ecclesiastico (sebbene Ruckstuhl abbia spinto troppo oltre i suoi argomenti su questo punto). Ora, noi ammettiamo che, nell'unire le fonti in un'unica opera, l'evangelista avrebbe introdotto elementi comuni di stile. Tuttavia, se ci ricordiamo che, secondo l'ipotesi di Bultmann, una delle fonti era originariamente in poesia aramaica e un'altra in greco semitizzante, e che l'evangelista stesso scriveva in un greco meno semitizzato, la presenza comune di peculiarità giovannee in tutti e tre è inesplicabile. Come ha notato P. Parker, p. 304, « Sembra come se l'autore del Quarto Vangelo, qualora avesse usato fonti documentarie, le avesse scritte tutte egli stesso ». Nel suo studio su Bultmann, di cui mostra di condividere le tesi, Smith conclude (p. 108) che gli argomenti di Schweizer e di Ruckstuhl mettono in evidenza ostacoli che le risposte di Bultmann non hanno eliminato.

(*d*) Non esistono nell'antichità paralleli realmente convincenti del tipo di fonti che Bultmann ha postulato. Non abbiamo niente di simile alla proposta Fonte dei Segni. Le *Odi di Salomone* sono state proposte come un parallelo della Fonte dei discorsi della rivelazione, ma la somiglianza di questa raccolta di inni è più col Prologo che con i discorsi. Certo, Bultmann riunisce il Prologo e i discorsi come una sola fonte, ma la poesia del Prologo è del tutto diversa da quella dei discorsi. Hans Becker, *op. cit.*, ha ricercato paralleli della Fonte dei discorsi in un campo più vasto di letteratura gnostica. Che dei paralleli di parti isolate di Giovanni si possano trovare in singoli passi nella letteratura mandaica ed ermetica (vedi Introd. IV, più avanti) è vero. Ma ciò non significa che vi sia un esempio valido di una raccolta di discorsi come quella proposta da Bultmann.

Sembra che vi sia una forte reazione fra gli stessi discepoli di Bultmann, per esempio Käsemann, contro la teoria delle fonti nella sua formulazione rigida. Noi non possiamo non constatare che la teoria va incontro a difficoltà quasi insormontabili.

(3) *Teorie delle redazioni multiple*

Lo schema comune a queste teorie è che un unico corpo fondamentale di materiale del Vangelo sia stato trascritto parecchie volte fino a darci la forma attuale di Giovanni. Non c'è accordo sul numero delle redazioni né sul punto che esse siano state o no tutte opera della stessa persona; ma generalmente si ipotizzano almeno due redattori, e uno di essi è spesso identificato con lo scrittore delle epistole giovannee. E. Schwartz e Wellhausen furono fra i primi sostenitori di questo accostamento. I sostenitori moderni si possono dividere in due gruppi, uno che postula una riscrittura piuttosto completa del Vangelo, un altro che postula una minore elaborazione redazionale. *Primo*, la teoria di una redazione che consista in una riscrittura radicale confina con una teoria delle fonti. È evidente che se ci fosse un documento originale a cui si aggiungesse successivamente una gran quantità di materiale, fino a dare all'opera un orientamento totalmente nuovo, non saremmo lontani dalla combinazione di due fonti. (Così l'ipotesi Macgregor-Morton di J^1 e J^2 andrebbe in realtà elencata qui). Solo se il materiale addizionale proviene dallo stesso autore dell'opera originale si ha una variazione decisiva, una variazione che sottrae la teoria delle redazioni alle obiezioni circa la coerenza stilistica che indeboliscono la teoria delle fonti.

Un buon esempio di una teoria delle redazioni che attribuisce il rimaneggiamento allo stesso autore (il discepolo prediletto) è quella di W. Wilkens. Egli propone tre stadi: (*a*) Il *Grundevangelium* consistente nei racconti dei quattro miracoli in Galilea e dei tre miracoli in Gerusalemme, simile quindi a un libro di segni (20,30). (*b*) L'evangelista aggiunse ai segni sette discorsi. Questi discorsi avevano una loro propria preistoria di cui l'evangelista era responsabile. (*c*) Questa raccolta di miracoli e discorsi si trasformò in un Vangelo di Pasqua per la trasposizione di tre racconti dalla settimana di Pasqua a un contesto anteriore (2,13-22; 6,51-58; 12,1-7), estendendo così il motivo pasquale attraverso tutto il Vangelo. Vi fu quindi un consistente rimaneggiamento dei versetti, e certi discorsi vennero spezzati. Queste redazioni rappresentarono l'opera di tutta la vita dell'evangelista; un redattore finale fece qualche aggiunta, per esempio nel cap. 21.

Vi sono alcuni importanti contributi nella teoria di Wilkens, di cui abbiamo dato solo il nudo schema. L'idea (che originariamente era di suo padre) della trasposizione di alcune scene dalla Pasqua ha una certa validità, come rileveremo nel commento. Inoltre, questa teoria, che accetta come autore il discepolo prediletto (vedi Introd. VII, più avanti), che fu un testimone oculare, si adatta meglio alla presenza di una tradizione storica che non la teoria di Bultmann. Tuttavia, una delle obiezioni alla teoria di Bultmann vale anche qui: precisamente, la difficoltà di spiegare la stretta armonia tra segno e discorso. Inoltre, nella teoria di Wilkens il processo di redazione consisterebbe nell'aggiungere materiale e nel riordinarlo, ma mai nel riscrivere ciò che era scritto originariamente; il che sembra uno strano modo di comporre la propria opera. *Secondo*, vi sono altre teorie di redazione meno radicali. Parker, per esempio, suggerisce l'idea di due redazioni di Giovanni. La seconda avrebbe implicato l'aggiunta di passi come 2,1-12, e dei capp. 4, 6 e 21, brani per lo più attinenti alla Galilea. Così, Parker arriva a una prima edizione che era un vangelo giudeo, in accordo con la sua teoria che l'evangelista fosse un discepolo giudeo. Boismard ha una sua propria variante di una teoria della redazione: Giovanni figlio di Zebedeo fu autore del piano centrale del Vangelo e della sua tradizione. Egli scrisse il Vangelo o ne sorvegliò la redazione fondamentale e fu responsabile di due, o più, nuove redazioni che introdussero leggeri cambiamenti di piano e formulazioni diverse dello stesso materiale. Vi fu poi una redazione finale da parte di Luca, il quale raccolse insieme tutte le diverse fila del materiale giovanneo nel Vangelo così come noi ora lo conosciamo. Boismard cerca di dimostrare questa identificazione del redattore sulla base delle caratteristiche lucane che egli trova nello stile del cap. 21 e nelle aggiunte al Prologo. Daremo un esempio della teoria della redazione di Boismard nella nostra trattazione di 1,19-34 (pp. 88-93) e la confronteremo con la teoria di Bultmann.

Nel giudicare le teorie delle varie redazioni, dobbiamo fare astrazione dalle peculiarità individuali, per esempio, la sua divisione proposta da Parker secondo criteri geografici, l'identificazione da parte di Boismard del redattore finale con Luca. Di per sé una teoria della redazione può render conto delle fratture nella successione che si notano nella forma attuale del Vangelo, causate dall'inserimento da parte del redattore di nuovo materiale nello schema originale. Una simile teoria può spiegare anche le ripetizioni, poiché il redattore può avere incluso varianti delle stesse parole. Parti staccate di discorso si potrebbero spiegare col desiderio di conservare un brano di tradizione senza riuscire a trovare il posto ideale per inserirlo. Le obiezioni stilistiche contro le teorie delle fonti non si possono applicare qui, dove il materiale usato nelle varie redazioni proviene dalla stessa persona. Quei passi del Vangelo in cui lo stile greco tradisce una differenza di mano, per esempio il cap. 21, si possono spiegare postulando una redazione finale da parte di un'altra mano.

Forse il difetto principale delle teorie della redazione è la tentazione di ricostruire troppo esattamente la storia delle redazioni. I problemi in Giovanni sono evidenti, ed è possibile che varie redazioni abbiano dato luogo a questi problemi, ma noi dobbiamo conservare il nostro scetticismo di fronte a ogni tentativo da parte di un commentatore di spiegarci fino al mezzo versetto che cosa appartiene a una redazione e che cosa a un'altra.

C. La teoria adottata in questo commento

Noi commenteremo il Vangelo nel suo ordine attuale senza imporre riordinamenti. Alcuni studiosi sono contrari a questo procedimento basandosi sul fatto che un tale approccio coglie solo il significato dato ai passi nella redazione finale del Vangelo, e quindi forse solo il pensiero di un redattore subalterno piuttosto che il pensiero dell'evangelista. Eppure, se si pensa che il redattore finale sia qualcuno fedele al pensiero dell'evangelista, allora saranno pochissime le volte in cui la redazione avrà completamente cambiato il significato originale di un passo. Noi preferiamo correre questo rischio piuttosto che — con un ingegnoso riordinamento — correre il rischio molto maggiore di imporre a certi passi un significato che essi non hanno mai avuto. Naturalmente, quando vi è ragione di sospettare che nella storia della formazione del Vangelo un passo avesse un altro contesto e un altro significato, noi vi accenneremo, con le dovute riserve quanto alla certezza con cui la posizione originaria possa essere ricostruita. Ma daremo considerazione primaria al passo così com'è ora.

Immaginiamo cinque stadi nella composizione del Vangelo. È questo, a nostro avviso, il numero minimo dei passaggi che si possono ipotizzare, poiché sarebbe troppo complicato ricostruire tutti i singoli passaggi della preistoria del Vangelo. Qui ci limiteremo semplicemente a descrivere gli stadi; le ragioni per formulare questa ipotesi appariranno chiare nelle seguenti parti dell'Introduzione, e l'impatto pratico dei diversi stadi si vedrà nel commento alla traduzione. Naturalmente, abbiamo tenuto conto delle difficoltà accennate all'inizio di questa parte in ciò che qui proponiamo e le soluzioni precedentemente menzionate hanno tutte contribuito al nostro tentativo di soluzione.

Stadio 1: l'esistenza di un corpo di materiale tradizionale concernente le parole e le opere di Gesù, materiale simile a quello che è entrato nei Vangeli sinottici, materiale però le cui origini furono indipendenti dalla tradizione sinottica. (Sappiamo, naturalmente, che i Vangeli sinottici derivarono da parecchie tradizioni, ma useremo il singolare, « tradizione sinottica », quando tracceremo un paragone generale tra questi Vangeli e Giovanni). Esamineremo questo stadio nella parte III di questa introduzione, e la questione se il materiale provenisse o no da un testimone oculare nella Introd. VII.

Stadio 2: lo sviluppo di questo materiale negli schemi giovannei. Per un periodo durato forse diversi decenni, il materiale tradizionale fu vagliato, selezionato, ripensato e modellato nella forma e nello stile dei singoli racconti e discorsi che divennero parte del Quarto Vangelo. Questo processo fu compiuto probabilmente attraverso la predicazione e l'insegnamento orale, se si può trarre una analogia da quel che sappiamo della formazione degli altri Vangeli. B. Noack ha reso un buon servizio agli studi giovannei sottolineando l'influenza della tradizione orale sul Vangelo, sebbene le sue conclusioni siano forse alquanto esagerate. C. Goodwin, JBL 73 (1954), 61-75, ha tratto interessanti indicazioni dal fatto che alcune citazioni di Giovanni dall'AT sono a memoria, una conclusione che indica essa pure la trasmissione orale. Tuttavia, verso la fine di questo secondo stadio, si stabilizzarono forme scritte di ciò che veniva predicato e insegnato.

Questo stadio fu decisivamente formativo per il materiale che da ultimo costituì il Vangelo. Alcuni dei racconti dei miracoli di Gesù, probabilmente quelli più usati nella predicazione, si svilupparono in superbi drammi, per esempio il cap. 9 (Vedi E. K. Lee, « The Drama of the Fourth Gospel », ET 65 [1953-54], 173-76.) Sui detti di Gesù si costruirono lunghi discorsi di un carattere solenne e poetico, molto simili ai discorsi della Sapienza personificata nell'AT (vedi Introd. VIII, più avanti). Vennero introdotte, o almeno sviluppate così come ora le conosciamo tutte le tecniche della narrazione giovannea, come il fraintendimento e l'ironia (Introd. IX, più avanti). Molti fattori contribuirono alla saldatura tra segno e discorso interpretativo. Questa non era necessariamente una connessione artificiale, poiché anche nello stadio 1 un miracolo aveva spesso incluso parole di spiegazione. Ma ora le esigenze della predicazione e forse, in alcune scene (cap. 6), le esigenze della liturgia incipiente richiedevano una più ampia spiegazione e una sistemazione più unitaria. Che questa predicazione e questo insegnamento fossero opera di più di un solo autore è suggerito dall'esistenza di certe « unità » di materiale giovanneo, come il cap. 21, che differiscono per stile dal corpo principale del materiale. Di tali unità ce ne possono essere state molte che non sono sopravvissute. Comunque, ciò che è entrato nel Vangelo sembra provenire in gran parte da una fonte dominante. Poiché i tratti generali del pensiero giovanneo sono così chiari, anche nelle unità che tradiscono secondarie differenze di stile, dobbiamo probabilmente pensare a una scuola di pensiero e di espressione strettamente affine. In questa scuola il predicatore principale è colui a cui va attribuita la gran parte del materiale del Vangelo. Forse, in tale scuola possiamo anche trovare la risposta al problema delle altre opere giovannee, come le epistole e l'Apocalisse, che hanno in comune pensieri e lessico, ma denunciano differenze di stile.

Stadio 3: l'organizzazione di questo materiale proveniente dallo stadio 2 in un Vangelo coerente. Questa sarebbe la prima redazione del Quarto Vangelo come opera distinta. Poiché nello stadio 2 abbiamo postulato un predicatore e teologo dominante o superiore che diede forma al grosso del materiale giovanneo sopravvissuto, sembra logico supporre che sia stato lui a organizzare la prima edizione del Vangelo; in questo commento è a lui che ci riferiamo quando usiamo il termine « evangelista ». È impossibile dire se egli abbia scritto di persona il Vangelo o si sia servito di uno scriba. È estremamente probabile che questa prima edizione fosse in greco e non in aramaico (vedi Introd. IX, più avanti).

Come dimostrerà lo schema del Vangelo (Introd. X, più avanti), esiste una coesione nel piano globale dell'opera così come è giunta a noi, e noi pensiamo che questa coesione fondamentale fosse presente nella prima redazione del Vangelo. Quindi, noi ci distacchiamo da una teoria come quella di Wilkens, che vedrebbe nella prima redazione solo una raccolta di miracoli. Ci distinguiamo anche da Parker, che postula una prima redazione che non contiene il ministero in Galilea. Non crediamo che una importante redazione del Vangelo che si basi in ultima analisi su una tradizione storica delle opere e delle parole di Gesù, avrebbe potuto ignorare il ministero in Galilea, che fu tanta parte della vita di Gesù. Se il piano della prima redazione del Vangelo aveva per tema la sostituzione da parte di Gesù delle varie solennità dei giudei, come si delinea nel Vangelo attuale ai capp. 5-10, allora la scena galilea in 6 sarebbe stata parte della prima redazione, poiché in quel capitolo Gesù sostituisce la manna associata al tempo dell'Esodo e della Pasqua.

L'organizzazione della prima edizione del Vangelo significò selezione, e non tutto il materiale giovanneo proveniente dalla predicazione dell'evangelista vi sarebbe stato incluso. Se l'evangelista aveva predicato per un certo numero di anni, egli aveva probabilmente espresso la tradizione delle parole di Gesù in diversi modi nei diversi tempi. Ci sarebbero state quindi in circolazione diverse versioni di discorsi, adattate alle varie esigenze e ai diversi ascoltatori. Vedremo l'importanza di questo punto nello stadio 5.

Stadio 4: seconda edizione da parte dell'evangelista. È possibile che l'evangelista abbia riscritto diverse volte il suo Vangelo durante la sua vita, come ha suggerito Boismard; ma la maggior parte degli indizi che sembrano postulare ulteriori redazioni si possono spiegare con *una sola* riscrittura. Quando esamineremo lo scopo per cui il Quarto Vangelo fu scritto (Introd. V, più avanti), vedremo che esso era destinato a rispondere alle obiezioni o difficoltà di diversi gruppi, per esempio, dei discepoli di Giovanni il Battista, di ebrei cristiani che non avevano ancora lasciato la sinagoga, e di altri. Noi pensiamo che l'adattamento del Vangelo a diversi fini significasse l'introduzione di nuovo materiale destinato a rispondere a nuovi problemi. Per esempio, il passo parentetico 9,22-23 sembra rappresentare un adattamento della storia del cieco nato alla nuova situazione alla fine degli anni 80 o al principio degli anni 90, che implicava la scomunica, da parte della sinagoga, degli ebrei che credevano in Gesù come Messia. Nella nostra analisi di 1,19-34, noteremo le tracce redazionali (§ 2, § 3). Comunque, noi ammettiamo francamente che non è sempre possibile distinguere tra ciò che appartiene alla seconda edizione del Vangelo e ciò che appartiene alla redazione finale, che è il nostro prossimo stadio.

Stadio 5: una edizione finale o redazione da parte di qualcuno che non è l'evangelista e che noi chiameremo il redattore. Noi pensiamo che la supposizione più probabile sia che il redattore fosse un amico intimo o un discepolo dell'evangelista, e certamente partecipe dell'ambiente culturale a cui abbiamo accennato nello stadio 2.

Uno dei principali contributi al Vangelo da parte del redattore fu la conservazione di tutto il materiale giovanneo di cui disponeva lo stadio 2 e che non era stato precedentemente inserito nelle redazioni del Vangelo. Questo materiale sarebbe stato in parte materiale proveniente dai giorni della predicazione dell'evangelista stesso e quindi non avrebbe differito nello stile o nel lessico dal resto del Vangelo. Il fatto che questo materiale sia stato aggiunto nell'ultimo stadio del Vangelo non significa affatto che esso sia meno antico del materiale che era rientrato nelle precedenti aggiunte. Così, l'età del materiale non è un criterio che ci potrà sempre mettere in grado di scoprire le aggiunte da parte del redattore; la goffaggine di un passo intruso nella sequenza del Vangelo è un criterio molto più attendibile. Il fatto che parte di questo materiale rappresenti un duplicato, con qualche variante, di materiale già esistente nel Vangelo è un altro criterio, anzi è la ragione vera e propria per presumere che il redattore finale non fosse l'evangelista stesso. L'evangelista avrebbe rielaborato il materiale in un insieme armonioso; ma il redattore, non sentendosi libero di riscrivere il Vangelo così com'era giunto a lui, si limitò semplicemente a inserire i discorsi duplicati, spesso fianco a fianco con la forma del discorso che esisteva nella redazione precedente, per esempio, 6,51-58 accanto a 6,35-50. Per certi discorsi che non avevano contesto, il redattore preferì aggiungerli alla fine di una scena adatta piuttosto che interrompere la scena, per esempio 3,31-36 e 12,44-50.

In particolare, il redattore sembra aver fatto un'ampia raccolta di materiale giovanneo in cui Gesù era rappresentato nell'atto di parlare ai suoi discepoli. Tale raccolta fu aggiunta al discorso dell'ultima cena di Gesù nei capp. 15-17. Che questa aggiunta fosse opera del redattore e non dell'evangelista sembra probabile per il fatto che la fine originale dell'ultimo discorso in 14,31 non fu alterata né adattata al nuovo inserto. Fra il materiale così aggiunto va considerato 16,4-33, un duplicato con qualche variante del discorso nel cap. 14.

Il redattore fu probabilmente responsabile anche di aver aggiunto allo schema del Vangelo il materiale contenuto nei capp. 11 e 12. Nel commento (p. 540) noi suggeriamo l'ipotesi che originariamente la fine del ministero pubblico fosse in 10,40-42, e additiamo il problema storico suscitato dalla presentazione della storia di Lazzaro in 11 come causa principale della condanna di Gesù. Se i capp. 11 e 12 rappresentano un'aggiunta tarda di materiale giovanneo, non è impossibile che questa aggiunta fosse fatta nella seconda edizione del Vangelo (stadio 4). Comunque, l'uso del termine « i giudei » in 11-12 differisce da quello del resto del Vangelo, un fatto che è meno difficile spiegare se il racconto di Lazzaro ebbe una sua storia indipendente e fu aggiunto dal redattore.

L'inserimento del motivo di Lazzaro dei capp. 11-12 nel resoconto degli ultimi giorni prima di Pasqua sembra avere spinto il redattore a spostare l'incidente della purificazione del Tempio, originariamente associato con l'entrata di Gesù in Gerusalemme, a un'altra parte del Vangelo (ora nel cap. 2). L'interesse liturgico sembra aver contribuito a determinare lo spostamento del materiale eucaristico, associato con le parole di Gesù sul pane e sul vino nell'ultima cena, da quella sede a 6,51-58. In questa supposizione di uno spostamento di materiale ci avviciniamo a Wilkens, pur non considerando irrefutabile il motivo che egli attribuisce a tali spostamenti, e cioè l'allargamento del tema di Pasqua a tutto il Vangelo. Piuttosto, è molto probabile che la Pasqua fosse già menzionata nei capp. 2 e 6 e che il redattore semplicemente spostasse del materiale da una festa di Pasqua nella vita di Gesù a un'altra. Dato che commenteremo questi passi nella loro sequenza attuale, saremo anche in grado di additare in tale sequenza i temi teologici che provocarono lo spostamento.

Parte del materiale aggiunto dal redattore sembra riferirsi ai sacramenti in modo più deciso che non il resto del Vangelo. Con buona pace di Bultmann, comunque, noi non crediamo che lo scopo del redattore fosse di inserire accenni sacramentali in un Vangelo non-sacramentale, ma piuttosto di mettere in luce più chiaramente gli aspetti sacramentali già latenti nel Vangelo (Introd. VIII, più avanti). Noi crediamo che tali aspetti si possano trovare in tutti gli stadi che abbiamo ipotizzato per la formazione del Vangelo, ma può darsi che gli accenni sacramentali espliciti appartengano preminentemente alla redazione finale.

Il redattore aggiunse al Vangelo materiale giovanneo che non proveniva dall'evangelista. Abbiamo già indicato il cap. 21 come un esempio. Probabilmente, fu pure il redattore ad aggiungere il Prologo al Vangelo, se è corretta la nostra interpretazione del Prologo come un inno dapprima indipendente composto in ambienti giovannei.

Rimaniamo incerti se il redattore finale fu responsabile anche della introduzione in Giovanni di alcuni passi paralleli alla tradizione sinottica. Come si vedrà nella Introd. III, noi crediamo che la maggior parte del materiale giovanneo con paralleli nella tradizione sinottica non provenga direttamente dai Vangeli sinottici o dalle loro fonti, ma da una tradizione indipendente delle opere e delle parole di Gesù che ha inevitabili somiglianze con le tradizioni che stanno dietro ai sinottici. Tuttavia, vi sono alcuni passi in cui, per esempio, Giovanni è così simile a Marco (6,7; 12,3.5) che non possiamo escludere la possibilità che il redattore finale abbia introdotto elementi secondari tratti direttamente dai sinottici (con Marco quale fonte più probabile). Ma insistiamo nel dire che tali stretti paralleli si possono spiegare anche in termini di dipendenza da precedenti tradizioni simili, e quindi non troviamo alcuna ragione assolutamente inconfutabile per supporre la dipendenza giovannea dai sinottici anche a questo livello piuttosto superficiale in cui si tratta di prendere a prestito dettagli casuali. Vi sono osservazioni redazionali, come 3,24, che dimostrano la conoscenza di certi particolari sulla vita di Gesù che non sono stati menzionati nel Vangelo propriamente detto, ma anche questa non è una chiara prova di dipendenza dai sinottici.

Per ricapitolare, pur avendo esposto con una certa ampiezza questa teoria dei cinque stadi della composizione del Vangelo, vorremmo sottolineare che nelle sue linee fondamentali la teoria non è realmente complicata e si accorda in modo piuttosto plausibile con ciò che si pensa della composizione degli altri Vangeli. Un personaggio di rilievo nella chiesa primitiva predicava e insegnava su Gesù, usando il materiale greggio di una tradizione delle opere e delle parole di Gesù, ma adattando questo materiale a una particolare tendenza ed espressione teologica. Alla fine, egli raccolse la sostanza della sua predicazione e del suo insegnamento in un Vangelo, seguendo lo schema tradizionale di battesimo, ministero, e passione, morte e resurrezione di Gesù. Avendo continuato a predicare e insegnare dopo la composizione del Vangelo, successivamente egli fece una seconda edizione del suo Vangelo, aggiungendo altro materiale e rendendo il Vangelo atto a rispondere a nuovi problemi. Dopo la sua morte un discepolo fece una redazione finale del Vangelo, incorporandovi altro materiale proveniente dalla predicazione e dall'insegnamento dell'evangelista, e anche parte del materiale dei collaboratori dell'evangelista. Una teoria delle due edizioni e di una redazione finale da parte di un discepolo non sarebbe un'eccezione fra le teorie della composizione dei libri biblici: una teoria molto simile è proposta per il libro di Geremia.

Noi crediamo che la teoria che abbiamo proposta risolva la maggior parte delle difficoltà esaminate sopra. Essa spiega perché Schweizer e Ruckstuhl trovassero uno stile abbastanza uniforme attraverso tutto il Vangelo, giacché negli stadi 2, 3 e 4 un solo personaggio di rilievo ha modellato, espresso e messo per iscritto il materiale, e anche nello stadio 5 molto del materiale aggiunto proviene da questa stessa persona. Tuttavia, pur preservando la sostanziale unità del Vangelo, questa teoria spiega i vari fattori che stanno contro l'unicità dell'autore. La redazione nello stadio 5 spiega la presenza di materiale giovanneo di stile diverso e anche la presenza di discorsi duplicati, gli inserimenti che sembrano spezzare il racconto, l'evidente rimaneggiamento di certe scene (senza che, comunque, si debbano supporre spostamenti molto elaborati).

Rimangono in tale teoria molte inadeguatezze e incertezze. Nello stadio 2, dove il materiale proveniente dallo stadio 1 fu sviluppato in schemi giovannei, quanto contributo personale diede l'evangelista? Che cosa precisamente si trovava nella prima edizione del Vangelo, e che cosa fu aggiunto nella seconda? Come si può distinguere infallibilmente tra la mano dell'evangelista che riscriveva e la mano del redattore? Non pretendiamo di avere facili risposte per tali questioni. Tutto ciò che pretendiamo di aver fatto è di aver fornito una ipotesi molto utile per lo studio del Vangelo, una ipotesi che riunisce i particolari più validi delle diverse teorie esposte all'inizio di questa analisi e ne evita le difficoltà più evidenti.

BIBLIOGRAFIA

Becker, H., *Die Reden des Johannesevangeliums und der Stil der gnostischen Offenbarungsreden* (Göttingen: Vandenhoeck, 1956).

Boismard, M.-E., « Saint Luc et la rédaction du quatrième évangile, » RB 69 (1962), 185-211.

Easton, B. S., « Bultmann's RQ Source, » JBL 65 (1946), 143-56.

Hoare, F. R., *The Original Order and Chapters of St. John's Gospel* (London: Burns and Oates, 1944).

Käsemann, E., « Ketzer und Zeuge, zum johanneischen Verfasserproblem, » ZTK 48 (1951), 292-311.

Láconi, M., « La critica letteraria applicata al IV Vangelo, » *Angelicum* 40 (1963) 277-312.

MacGregor, G. H. C. e Morton, A. Q., *The Structure of the Fourth Gospel* (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1961).

Noack, B., *Zur johanneischen Tradition, Beiträge zur Kritik an der literarkritischen Analyse des vierten Evangeliums* (Copenaghen: Rosenkilde, 1954).

Parker, P., « Two Editions of John, » JBL 75 (1956), 303-14.

Ruckstuhl, E., *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums* (Freiburg: Paulus, 1951).

Schulz, S., *Komposition und Herkunft der johanneischen Reden* (Stuttgart: Kohlhammer, 1960).

Schweizer, E., *Ego Eimi* (Göttingen: Vandenhoeck, 1939).

Smith, *The Composition and Order of the Fourth Gospel* (vedi Bibliografia generale scelta).

Teeple, H. M., « Methodology in Source Analysis of the Fourth Gospel, » JBL 81 (1962), 279-86.

Wilkens, W., *Die Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums* (Zollikon: Evangelischer Verlag, 1958).

III. la tradizione che sta dietro al quarto vangelo

Nella teoria di composizione che abbiamo proposta, lo stadio 1 implica l'esistenza di un corpo di materiale tradizionale concernente le opere e le parole di Gesù. Esamineremo ora la probabilità dell'esistenza di tale tradizione e del suo rapporto con le tradizioni che stanno alla base dei Vangeli sinottici. Per il momento la questione riguarda il carattere primitivo della tradizione che sta dietro a Giovanni e quindi se questa tradizione sia di un livello paragonabile a quello delle tradizioni sinottiche. La questione ulteriore — quella di fino a che punto tale tradizione primitiva della comunità cristiana rappresenti le azioni e gli *ipsissima verba* di Gesù — sarà affrontata alla fine di questa analisi.

Il fatto stesso che Giovanni sia classificato come un Vangelo presuppone che Giovanni si basi su una tradizione simile per carattere alle tradizioni che stanno alla base dei Vangeli sinottici. Anche quei commentatori che trattano il Quarto Vangelo semplicemente come un'opera di teologia priva di valore storico non possono trascurare il fatto che questa teologia è scritta in forma storica. Anche Paolo era un teologo, ma egli non scrisse la sua teologia nella cornice del ministero terreno di Gesù. In realtà, si potrebbe perfino considerare il Quarto Vangelo come un tentativo di impedire che la predicazione kerygmatica della chiesa fosse mitizzata e separata dalla storia di Gesù di Nazaret.

La critica delle forme ha stabilito che lo schema del ministero di Gesù quale appare nei Vangeli sinottici è un allargamento dello schema kerygmatico fondamentale delle azioni di Gesù usato dai primi predicatori. Dodd e altri hanno dimostrato che, nei suoi dettagli fondamentali, lo schema in Marco è lo stesso di quello che si trova nei sermoni di Pietro in Atti, specialmente Atti 10,34-43. Questo schema kerygmatico non è dissimile dallo schema del ministero in Giovanni, come affermano gli articoli di Dodd e di Balmforth (anche Barrett, pp. 34-35). Se il kerygma di Marco comincia col battesimo di Gesù da parte di Giovanni il Battista, così comincia anche Giovanni. Nel kerygma sinottico il battesimo è seguito da un lungo ministero in Galilea in cui Gesù guarisce e fa del bene; è quanto si trova anche in Giovanni, sia pure più succintamente (4,46-54; 6). Dopo il ministero in Galilea, sia nei sinottici che in Giovanni, Gesù va a Gerusalemme, dove parla nell'atrio del Tempio; seguono poi la passione, la morte e la resurrezione. Dove Giovanni differisce significativamente dallo schema sinottico è nel resoconto di un ministero molto più lungo in Gerusalemme, ma si può considerare essenziale questa variante dallo schema? Dopo tutto, anche Luca ha le sue variazioni, per esempio nel viaggio a Gerusalemme, che prende circa dieci capitoli. Possiamo dunque ammettere che Giovanni abbia nel suo schema delle caratteristiche fondamentalmente kerygmatiche; ma, ciò ammesso, dobbiamo domandarci se i caratteri kerygmatici derivino da una tradizione primitiva, poiché si potrebbe anche immaginare che essi rappresentino una imitazione artificiale dello stile tipico dei Vangeli.

Per rispondere a tale questione dobbiamo innanzitutto valutare le informazioni che sono esclusive di Giovanni. Se ciò che si trova solamente in Giovanni si dimostra corrispondente alla realtà, allora abbiamo buone ragioni per supporre che Giovanni abbia le sue radici in una tradizione primitiva intorno a Gesù. In secondo luogo, esamineremo il materiale che è comune a Giovanni e ai sinottici per vedere se Giovanni attinge ai Vangeli sinottici o alle tradizioni che stanno alla loro base. Se Giovanni non vi attinge, allora avremo ancora una buona ragione per postulare alle spalle di Giovanni una tradizione primitiva indipendente.

A. Il valore dell'informazione che si trova solo in Giovanni

Oggi c'è una tendenza sempre maggiore a prendere molto sul serio i particolari storici, sociali e geografici peculiari ai racconti che si trovano solo nel Quarto Vangelo (le opere citate nella bibliografia su questo problema, da Albright, Higgins, Leal, Pollard e Stauffer sono fra i molti esempi di questa tendenza). Le ricerche moderne sull'antichità, specialmente mediante l'archeologia, hanno dato conferma a molti di questi particolari. Per una trattazione specifica rimandiamo il lettore al commento, ma qui possiamo citare i casi seguenti che colpiscono di più:

- Nel cap. 4 gli accenni di Giovanni ai samaritani, alla loro teologia, al loro costume di adorazione sul Garizim e alla collocazione del pozzo di Giacobbe, tutto sembra esatto.
- Nel cap. 5 la precisa informazione intorno alla piscina di Betesda è perfettamente esatta quanto al nome, alla collocazione e alla costruzione.
- I temi teologici introdotti in relazione alla Pasqua (6) e alla Festa dei Tabernacoli (7-8) riflettono una esatta conoscenza delle cerimonie solenni e delle letture nella sinagoga associate con le feste.
- I particolari su Gerusalemme sembrano esatti, per esempio gli accenni alla piscina di Siloe (9,7), al portico di Salomone come un riparo nella stagione invernale (10,22-23) e al pavimento di pietra del *praetorium* di Pilato (9,13).

In base a tale esattezza possiamo dire che il Quarto Vangelo riflette una conoscenza della Palestina qual era prima della sua distruzione nell'anno 70 d.C., quando alcuni di questi punti di riferimento andarono perduti. Certo, questo non significa che l'informazione giovannea intorno a Gesù sia stata dimostrata, ma almeno l'ambiente in cui Gesù è collocato è autentico.

Per i grossolani errori intorno alla Palestina che un tempo si attribuivano a Giovanni vi è spesso una spiegazione perfettamente razionale. Cercheremo di dimostrare nel commento che l'intenzione teologica — e non già necessariamente una ingenua supposizione circa la durata dell'ufficio ministeriale — provocò l'accenno al « sommo sacerdote in quell'anno » (11,49). Il ruolo esagerato dei farisei sembra più una questione di semplice accentuazione che una erronea concezione del loro ruolo nel governo. Termini anacronistici come « i giudei » per gli oppositori di Gesù e l'uso da parte di Gesù dell'espressione « la vostra Legge » (8,17; 10,34) sono piuttosto un riflesso delle tendenze apologetiche del Vangelo che non errori dovuti a ignoranza.

Degli anacronismi che una volta si rinfacciavano a Giovanni il più serio era il linguaggio astratto che l'evangelista attribuisce a Gesù. Gli accenni dialettici a luce e tenebre, verità e falsità, che non si trovano nei sinottici, sembravano chiaramente riflettere il linguaggio e il pensiero di un tempo posteriore e di un luogo diverso dal tempo e dal luogo del ministero di Gesù. Il Gesù giovanneo sembrava muoversi nel mondo ellenistico del secondo secolo. Ma ora sappiamo che il linguaggio attribuito a Gesù in Giovanni era perfettamente di casa nella Palestina degli inizi del primo secolo. I Rotoli del Mar Morto, trovati a Qumran dal 1947 in poi, ci hanno restituito la biblioteca di una comunità essena il cui spazio di esistenza coprì il periodo da circa il 140 a.C. al 68 d.C. Questi documenti offrono i più stretti paralleli ideologici e terminologici, fra quelli finora scoperti, del dualismo e del lessico peculiare del Gesù giovanneo (vedi Introd. IV, più avanti). Certo, la scoperta non prova che Gesù stesso parlasse in questo astratto linguaggio, poiché l'evangelista, familiare con tale linguaggio, può avere semplicemente reinterpretato Gesù in quella terminologia. (Dopo tutto, Bultmann suggerisce l'idea che l'evangelista fosse un membro di una setta gnostica di discepoli di Giovanni il Battista che reinterpretò Gesù su uno sfondo gnostico). E dobbiamo anche affrontare il problema del perché Gesù parli in modo diverso nei Vangeli sinottici. Tuttavia, possiamo per lo meno dire che il linguaggio astratto usato da Gesù in Giovanni non è più un argomento conclusivo contro l'uso giovanneo di una tradizione storica.

Torniamo per un momento al materiale che non è esclusivo di Giovanni, cioè il materiale trattato sia in Giovanni che nei sinottici, ma in cui la trattazione di Giovanni è notevolmente diversa. Pensiamo soprattutto a particolari geografici e cronologici. Diversamente dai sinottici, Giovanni ha: un ministero di battesimo da parte di Gesù nella valle del Giordano; un ministero pubblico di due o tre anni; frequenti viaggi a Gerusalemme; scontri con le autorità di Gerusalemme durante un lungo periodo di tempo; connivenza romana nell'arresto di Gesù; un ruolo attribuito ad Anna nell'interrogatorio di Gesù; vigilia di Pasqua, e non il giorno di Pasqua, come data della morte di Gesù. A nostro parere, come si vedrà nel commento, ciascuno di questi particolari giovannei può essere difeso, e in alcuni di essi il quadro giovanneo è quasi certamente più esatto che non il quadro sinottico. Per esempio, passi come Lc 13,34 (diversi tentativi per convertire Gerusalemme) e Mc 14,13-14 (Gesù ha delle conoscenze in Gerusalemme) difficilmente si possono conciliare con lo schema sinottico secondo il quale durante il suo ministero Gesù va soltanto una volta a Gerusalemme, negli ultimi giorni della sua vita. Così pure, c'è la ben nota difficoltà di conciliare le attività che i Vangeli descrivono come avvenute il Venerdì Santo col fatto che i sinottici datano quel giorno come Pasqua.

B. La questione della dipendenza dai Vangeli sinottici

Rivolgeremo ora la nostra attenzione al materiale che Giovanni ha in comune con i Vangeli sinottici. Per quanto riguarda la parte narrativa, esso dovrebbe includere: parte del ministero di Giovanni il Battista; la purificazione del Tempio (2,13-22); la guarigione del figlio del funzionario (4,46-54); la sequenza imperniata sulla moltiplicazione dei pani (6); l'unzione di Gesù e l'entrata in Gerusalemme (12); e lo schema generale dell'ultima cena, della passione, morte e resurrezione. Per quanto riguarda i detti di Gesù, dovrebbe includere molti versetti isolati.

Il più antico stadio della teoria sul rapporto di Giovanni con i sinottici fu la supposizione che Giovanni fosse stato scritto come supplemento alla descrizione sinottica della vita e della personalità di Gesù. Oggi questa opinione è quasi universalmente abbandonata, poiché i relativamente pochi punti di diretto contatto tra lo schema di Giovanni e quello dei sinottici creano in realtà più problemi cronologici e storici di quanti non ne risolvano. Non c'è nulla nel Quarto Vangelo che indichi che l'autore intendesse integrare i Vangeli sinottici, e nulla che ci possa dare una guida o una sicurezza nell'usare Giovanni in questo senso.

Nell'era della critica scientifica guadagnò terreno la teoria che in tutto il materiale comune Giovanni dipendesse dai Vangeli sinottici. Anzi, persino le scene giovannee che non avevano parallelo nella tradizione sinottica erano spiegate a volte come un amalgama di particolari sinottici. Per esempio, la storia di Lazzaro e delle sue due sorelle nel cap. 11 era considerata come una combinazione di uno dei racconti sinottici circa il ritorno in vita di una persona morta, della parabola lucana che parla di Lazzaro (vedi Lc 16,31), e del racconto lucano su Marta e Maria (Lc 10,38-42).

Questa teoria non è stata affatto messa da parte. Mendner, *art. cit.*, insiste con energia nel sostenere che Giovanni 6 dipende dal racconto sinottico della moltiplicazione (sebbene per la scena connessa di Gesù che cammina sull'acqua l'influenza sia nella direzione opposta!). Lee, *art. cit.*, sostiene la dipendenza di Giovanni da Marco, come fa Barrett nel suo commento. Bailey, *op. cit.*, sostiene che Giovanni conosceva il Vangelo di Luca. Una variante di questa teoria è che il quarto evangelista conoscesse le tradizioni che stanno alla base dei sinottici piuttosto che i Vangeli sinottici stessi. Per esempio, vedi l'esame delle teorie di Borgen e Buse nella nostra analisi di Gv 18-19 (II parte del vol.). Parker, Osty e Boismard sono fra gli studiosi che credono che un rapporto del genere esistesse tra i Vangeli di Giovanni e di Luca.

D'altra parte, un numero sempre maggiore di studiosi pensano che Giovanni non dipendesse né dai Vangeli sinottici né da nessuna delle loro fonti scritte (nella misura in cui queste fonti possono oggi essere ricostruite). Gardner-Smith ebbe molta influenza in questa tendenza, e *Tradition* di Dodd è una esauriente difesa della indipendenza giovannea.

Per decidere la questione si deve esaminare ogni scena e ogni detto comuni alle due tradizioni per vedere in che cosa Giovanni e i sinottici coincidano e in che cosa differiscano. Si deve anche osservare se Giovanni concorda in modo coerente con *qualcuno* dei Vangeli sinottici nel materiale peculiare a quel Vangelo, o con una significativa combinazione dei Vangeli sinottici, per esempio col materiale proprio di Matteo o di Luca. In un tale studio le differenze sono anche più significative delle somiglianze; poiché, se si suppone una dipendenza giovannea, si dovrebbe poter spiegare ogni differenza in Giovanni come il risultato di un deliberato cambiamento del materiale sinottico o di un fraintendimento di quel materiale. (Vari motivi potrebbero provocare tali cambiamenti; per esempio, una sequenza migliore, una accentuazione teologica). Goodwin, *art. cit.*, sostiene che il quarto evangelista citava l'AT liberamente a memoria e che avrebbe potuto fare lo stesso con i sinottici. Comunque, ogni spiegazione delle diversità giovannee che debba ricorrere per principio a una quantità di cambiamenti capricciosi e inesplicabili allontana in realtà la questione dall'area dell'analisi scientifica.

Nel commento noi abbiamo rivolto particolare attenzione a un paragone tra Giovanni e i sinottici. La nostra conclusione generale riguardo alle *somiglianze* è che Giovanni tende a concordare con Marco e con Luca più spesso che con Matteo, ma per tutta una serie di scene Giovanni non concorda in modo coerente con nessuno dei Vangeli sinottici. Se si dovesse supporre la dipendenza sulla base solo delle somiglianze, si dovrebbe supporre che il quarto evangelista conoscesse tutti e tre i Vangeli e scegliesse in maniera eclettica, ora dall'uno, ora dall'altro. Comunque, anche questa tesi non regge quando si esaminano le *diversità*. In scene parallele, la maggior parte dei dettagli peculiari a Giovanni, alcuni dei quali rendono il racconto più difficile, non possono essere spiegati come deliberati cambiamenti della tradizione sinottica. Se non si può accettare l'ipotesi di un evangelista disattento o capriccioso che gratuitamente cambiasse, aggiungesse e togliesse particolari, allora si è obbligati a concordare con Dodd che l'evangelista trasse il materiale dei suoi racconti da una tradizione indipendente, simile ma non identica alle tradizioni rappresentate nei Vangeli sinottici.

Nel commento noi abbiamo rivolto attenzione anche alla possibilità che il quarto evangelista attingesse a una o più delle fonti che sembrano essere alla base dei Vangeli sinottici, per esempio a « Q » (la fonte che fornì il materiale comune a Matteo e a Luca). Un altro esempio è stato proposto da I. Buse, il quale suggerisce l'ipotesi che nel racconto della passione Giovanni dipenda da una delle due fonti pre-marciane isolate da Taylor. Questa è senza dubbio una questione più difficile, poiché si ha a che fare con una fonte ricostruita e non con un'opera ancora esistente. Pur senza pronunciarci in modo deciso sulla questione, noi propendiamo per la stessa soluzione detta sopra, e cioè per l'indipendenza giovannea, poiché, ancora una volta, vi sono molte differenze che non possono essere spiegate senza far ricorso a materiale non sinottico. Qui, però, dobbiamo affrontare la difficoltà che le fonti sinottiche sono rappresentate solo imperfettamente nei Vangeli definitivi, e perciò una fonte può effettivamente aver contenuto del materiale a cui Giovanni attinse e i sinottici non attinsero. Spiegare le differenze giovannee in base a questo principio, comunque, significa ancora una volta sottrarre la soluzione a ogni reale controllo scientifico. In base alle prove disponibili, sembra che la miglior cosa sia accettare la soluzione generale di una tradizione indipendente alle spalle di Giovanni.

Sottolineiamo che si tratta di una soluzione *generale*; ciò significa che il corpo principale del materiale che si trova in Giovanni non fu tratto dai Vangeli sinottici né dalle loro fonti. Comunque, in precedenza (Introd. II) noi abbiamo ricostruito una lunga storia della composizione del Quarto Vangelo; è ben possibile che durante quella storia vi sia stata una influenza secondaria indiretta da parte della tradizione sinottica. A meno che non si debba presupporre che la comunità giovannea fosse isolata dalle altre comunità cristiane (una supposizione che non si accorda con l'ipotesi che il Vangelo di Giovanni sia stato scritto a Efeso o ad Antiochia), è difficile credere che questa comunità non sarebbe prima o poi venuta a conoscenza della tradizione evangelica accettata da altre comunità.

Possiamo forse illustrare questa tesi con qualche possibile esempio di influenza indiretta. Possiamo cominciare con

Marco. Esaminando Giovanni 6, dimostreremo l'esistenza di serie ragioni per credere che il racconto di Giovanni della moltiplicazione dei pani si basa su una tradizione indipendente. Eppure colpisce il fatto che solo Giovanni e Marco (6,37) menzionino la somma di duecento danari in riferimento al prezzo del pane necessario per nutrire la folla. Un altro esempio sorprendente è la stranissima espressione greca « olio profumato di vero nardo » che è usata in Gv 12,3 e in Mc 14,3. La somma di trecento danari appare solo in Gv 12,4 e in Mc 14,5 come un particolare nel racconto dell'unzione di Gesù. È quasi impossibile stabilire se tali paralleli secondari rappresentino una influenza indiretta o semplicemente rivelino il fatto che la tradizione indipendente che sta dietro a Giovanni aveva molti tratti in comune con la tradizione primitiva alle spalle di Marco.

I paralleli importanti tra Giovanni e Matteo sono relativamente pochi (vedi analisi di 13,16.20; 15, 18 ss). Vi sono alcuni interessanti contatti tra Giovanni e il materiale petrino peculiare a Matteo (vedi analisi di 1,41-42; 6,68-69; 21,15-17). Inoltre, non va dimenticato il detto formulato in stile giovanneo che appare in Mt 11,25-30 (Lc 10,21-22). Eppure pochi studiosi suppongono un contatto diretto tra Matteo e Giovanni.

Per molte ragioni la possibilità di una influenza indiretta su Giovanni da parte di Luca è la più interessante. Nelle scene comuni a Giovanni e a diversi sinottici, i paralleli tra Giovanni e Luca di solito non sono di grande spicco. Piuttosto, i paralleli importanti Giovanni li ha col materiale peculiarmente lucano. La lista che proponiamo non è per nulla esauriente (vedi Osty, Parker, Bailey), ma essa mostra che i paralleli consistono sia nei particolari minuti che nel vasto raggio della narrazione e delle idee.

- Una moltiplicazione di pani e pesci.
- Menzione di figure come Lazzaro; Marta e Maria; uno dei Dodici, di nome Giuda (non Iscariota); il sommo sacerdote Anna.
- Nessun processo notturno dinanzi a Caifa.
- Doppia domanda posta a Gesù circa la sua messianità e divinità (Lc 22,67.70; Gv 10,24-25.33).
- Tre affermazioni di « non colpevolezza » da parte di Pilato durante il processo di Gesù.
- Apparizioni di Gesù in Gerusalemme dopo la resurrezione; la somiglianza qui è molto forte, se versetti come Lc 24,12 e 40 sono originali.
- Una pesca miracolosa (Lc 5,4-9; Gv 21,5-11).

Come dobbiamo valutare simili paralleli? Personalmente, non troviamo in essi niente che dimostri la tesi di Boismard che Luca fosse il redattore finale del Quarto Vangelo. Alcuni paralleli possono benissimo essere spiegati col presumere che la tradizione indipendente che è alla base di Giovanni abbia dei tratti che si trovano anche nelle peculiari fonti lucane, anche se questi tratti non appaiono allo stesso modo in entrambe le tradizioni; per esempio Giovanni non racconta la stessa storia che racconta Luca riguardo a Marta e Maria. Ma questa supposizione non spiega tutti i paralleli. Per esempio, nel racconto dell'unzione dei piedi in 12,1-7 (§ 41) Giovanni dipende da particolari che provengono da un peculiare sviluppo lucano del racconto di base, ed è difficile spiegare come la fusione di particolari che si trova sia in Luca che in Giovanni possa essere avvenuta in modo indipendente. D'altra parte, vi sono in Luca episodi che possono benissimo essere derivati da un'influenza indiretta di un qualche stadio della tradizione giovannea, per esempio la seconda conclusione della parabola di Lazzaro (Lc 16,27-31) che accenna alla possibilità di un ritorno di Lazzaro dal sepolcro. Quindi, nei rapporti tra Luca e Giovanni l'influenza indiretta è possibile in tutt'e due le direzioni. Poiché tale influenza non si esprime in formulazioni identiche, essa può benissimo aver avuto luogo in uno stadio orale nella storia della composizione del Vangelo.

Per riepilogare, dunque, nella maggior parte del materiale narrativo comune a Giovanni e ai sinottici noi pensiamo che l'evidenza non sia a favore della dipendenza giovannea dai sinottici o dalle loro fonti. Giovanni attinse a una fonte di tradizioni intorno a Gesù autonoma sebbene simile alle fonti che sono alla base dei sinottici. La tradizione giovannea primitiva fu vicina soprattutto alla tradizione pre-marciana ma conteneva anche elementi che si trovano nelle fonti peculiari a Matteo (p. es., la fonte petrina) e a Luca. In aggiunta al materiale tratto da questa tradizione indipendente, Giovanni ha alcuni elementi che sembrano suggerire l'idea di una derivazione diretta dalla tradizione sinottica. Durante la formazione orale dei racconti e dei discorsi giovannei (stadio 2) vi fu molto probabilmente una influenza indiretta da parte della nascente tradizione del vangelo lucano. Forse, benché noi non ne siamo convinti, nella redazione finale di Giovanni (stadio 5) alcuni particolari furono direttamente presi a prestito da Marco. Non c'è alcuna prova, comunque, con buona pace di Bultmann, che questo prendere a prestito, se mai avvenne, fosse allo scopo di rendere il Quarto Vangelo accettabile alla chiesa nel suo insieme.

C. Il valore di Giovanni nella ricostruzione del ministero di Gesù

È stato un luogo comune nella ricerca critica del Gesù storico che non si possa riporre nessuna fiducia nel materiale che si trova in Giovanni. Anche la « nuova ricerca » del Gesù storico fra i post-Bultmanniani, specialmente Bornkamm e Conzelmann, trascura Giovanni. La questione merita di essere riconsiderata in vista delle conclusioni raggiunte sopra, e precisamente che nel materiale proprio di Giovanni vi è un forte elemento di plausibilità storica, e che, nel materiale comune a Giovanni e ai sinottici, Giovanni attinge a una tradizione indipendente e primitiva.

Ma nel riaprire la questione se il Quarto Vangelo possa o non possa essere una testimonianza del Gesù storico dobbiamo procedere con prudenza. Nella Introd. II noi abbiamo ipotizzato cinque stadi nella composizione di Giovanni, ciascuno dei quali rappresenta un ulteriore passo al di là della tradizione primitiva. Non possiamo ignorare le implicazioni di un tale sviluppo, poiché esso limita la capacità della forma finale del Vangelo di fornire un ritratto scientificamente esatto del Gesù della storia. Esaminiamo le implicazioni in ciascuno stadio dello sviluppo giovanneo.

(*a*) La tradizione delle opere e delle parole di Gesù che è alla base di Giovanni (stadio 1) rassomiglia alle tradizioni che sono alla base dei Vangeli sinottici. In breve, queste tradizioni ci offrono forme varianti dei racconti intorno a ciò che Gesù fece e disse. Ora, lo sviluppo di tali varianti, richiese del tempo. Se ci domandiamo quale di queste tradizioni è la più antica, ci stiamo ponendo una questione che non ammette una risposta semplice. Anche all'interno della famiglia delle tradizioni sinottiche, non si può dare una regola sicura che indichi quale forma di un detto sia sempre da preferirsi, se la forma « Q » o la forma marciana. Così pure nel comparare Giovanni e i sinottici, troviamo che alle volte il materiale che è alla base del racconto di Giovanni sembra essere più primitivo del materiale che è alla base del racconto sinottico, per esempio il racconto di Gesù che cammina sull'acqua in Giovanni 6,16-21. Altre volte, è vero proprio il contrario. Quindi, è necessario un giudizio critico *in ciascun caso*. Possiamo forse prendere questa occasione per insistere nel dire che quando nel commento noi analizziamo un racconto o un detto giovanneo e scopriamo che alla base di esso vi è una tradizione primitiva, siamo perfettamente consapevoli di stare usando il termine « primitiva » in un senso relativo, poiché la tradizione primitiva può già rappresentare dieci o venti anni di sviluppo dal tempo di Gesù. In generale, dove sia possibile, cercheremo di rintracciare le origini del materiale giovanneo fino allo stadio 1, e quindi di mostrare quali implicazioni ciò *può* avere per il ministero storico di Gesù. Ma noi non pretendiamo di cercare o di esser capaci di decidere con qualche consistenza e precisione quanto di scientificamente storico ci sia alla base di ciascun episodio giovanneo. Analogamente, nell'indicare i paralleli sinottici dei racconti e dei detti giovannei, noi non presupponiamo che i paralleli sinottici siano necessariamente l'esatta eco storica e ciò che Gesù fece e disse. Diamo, piuttosto, per scontata una certa conoscenza della storia nella tradizione sinottica. Lo scopo, nel presentare tali paralleli, è di mostrare che il Vangelo di Giovanni non è così diverso come potrebbe sembrare a prima vista.

(*b*) Gli stadi 2 e 3 della nostra teoria della composizione di Giovanni videro il rimodellamento in una forma drammatica e con un taglio teologico del materiale grezzo proveniente dalla tradizione di Gesù e la tessitura di tali racconti e detti rimodellati in un Vangelo coerente. Questo stesso processo, *mutatis mutandis*, ebbe luogo anche nella formazione dei Vangeli sinottici. Un tempo, si parlava di Giovanni l'Evangelista come del *teologo*, quasi con l'implicazione che solo nel Quarto Vangelo noi abbiamo una visione teologica del ministero di Gesù. Oggi riconosciamo che ciascun Vangelo ha una visione teologica e che il quarto evangelista è un teologo fra gli altri teologi-evangelisti. Ciò nondimeno è tuttora vero che il quarto evangelista è il teologo per eccellenza. In particolare, la trasformazione dei detti di Gesù nei discorsi giovannei rappresentò una profonda sintesi teologica. Sembra vero, per esempio, che alla base di Giovanni 6 vi sia un nucleo di materiale tradizionale contenente non solo la moltiplicazione dei pani ma anche un fraintendimento del significato dell'episodio e la conseguente spiegazione del pane da parte di Gesù. Tuttavia, la organizzazione di questo materiale nella magnifica struttura che ora abbiamo in Giovanni 6 rappresenta una comprensione teologica veramente unica delle implicazioni ultime dei fatti e delle parole di Gesù. I resoconti sinottici di quell'episodio, meno sviluppati, non sono della stessa qualità o maestria teologica. Naturalmente, in ogni tentativo di usare Giovanni come guida al Gesù storico si dovrà tener conto di tale sviluppo teologico. Non vogliamo insinuare che la veduta teologica giovannea non sia stata fedele a Gesù di Nazaret; piuttosto, essa ha spesso messo in evidenza le implicazioni che si trovavano in un episodio, per quanto indietro nel tempo tale episodio si possa far risalire. Ma lo sviluppo successivo, per quanto omogeneo possa essere, è qualcosa che fa da rifrangente quando lo scopo che ci si propone è di stabilire scientificamente le esatte circostanze del ministero di Gesù. E così, sebbene noi pensiamo che il Quarto Vangelo rifletta memorie storiche di Gesù, il fatto che la elaborazione teologica di quelle memorie sia molto maggiore rende il materiale giovanneo molto più difficile da usare nella ricerca del Gesù storico che non la maggior parte del materiale sinottico.

Anche più in là dello sviluppo che intervenne nella formazione delle unità giovannee va lo sviluppo che ebbe luogo quando quelle unità furono saldate in un Vangelo. Capacità selettiva e ricchezza di discernimento furono necessarie per rendere possibile l'organizzazione che ora si può vedere in Giovanni. Così, nella prima redazione di Giovanni vennero alla luce temi che probabilmente erano rimasti del tutto oscuri nell'intensa attività del ministero effettivo. È certo plausibile, per esempio, che Gesù abbia parlato pubblicamente in occasione delle festività giudaiche e abbia diretto le sue osservazioni nel senso di un contrasto tra il proprio ministero e il tema della festa. Ma la sistematica sostituzione delle feste scandita in Giovanni 5-10 è il prodotto di molta riflessione da parte dell'autore, in un tentativo di cogliere il significato di Gesù e del suo ministero.

Se tutto ciò significa che Giovanni (e ciò vale ugualmente anche per gli altri Vangeli) è abbastanza distante da una storia o biografia di Gesù, Giovanni 20,30-31 ha messo bene in chiaro che l'intenzione dell'autore era di produrre un documento non già di storia ma di fede. E tuttavia Sanders, *art. cit.*, ha ben ragione di insistere nel dire che Giovanni è profondamente storico: storico nel senso in cui la storia ha a che fare non solo con ciò che accadde ma anche col più profondo significato di ciò che accadde.

(*c*) La redazione finale del Vangelo, stadio 5 della composizione, accresce ancora le difficoltà che si oppongono all'uso di Giovanni nella ricostruzione del ministero di Gesù. Il materiale extra-giovanneo che fu inserito nella narrazione del Vangelo non venne necessariamente disposto in un ordine cronologico; anzi, secondo la nostra ipotesi, l'aggiunta di materiale provocò lo spostamento di episodi come la purificazione del Tempio. Quindi, una indiscriminata accettazione dell'ordine attuale del Vangelo come veramente cronologico non è possibile.

Giovanni menziona almeno tre Pasque (2,13; 6,4; 11,55) e perciò implica un ministero almeno di due anni. Certi biografi di Gesù hanno usato questa indicazione per tracciare uno schema del ministero, suddividendo il materiale contenuto nei Vangeli nelle attività del primo e secondo (e terzo) anno. Per esempio, ci può venir detto che il Discorso della Montagna (Mt 5-7) avvenne nel primo anno del ministero, poco dopo la Pasqua (Gv 2,13). Un tale procedimento non è valido. Non solo esso ignora il fatto che il materiale sinottico stesso non è cronologicamente ordinato (p. es., il discorso della montagna, così com'è ora, è un composto di parole pronunciate in varie occasioni), ma ignora anche il fatto che i Vangeli stessi non forniscono reali indicazioni per una simile sincronizzazione dei dati giovannei e sinottici. Correttamente valutate, la tradizione sinottica e la tradizione giovannea non sono contraddittorie; alle volte, esse si illuminano a vicenda mediante la comparazione, come Morris, *art. cit.*, ha rilevato. Comunque, il fatto che nessuna delle tradizioni mostri un interesse scientifico per la cronologia si rivela quando noi cerchiamo di combinarle in un quadro consecutivo. Persino i pochi punti di possibile contatto cronologico tra le due tradizioni presentano delle difficoltà. Per esempio, nella prima parte del ministero descritta in Giovanni, Gesù compie diversi viaggi in Giudea e poi di nuovo ritorna in Galilea, ma è molto difficile far coincidere uno qualsiasi dei viaggi di ritorno con la tradizione sinottica di un ritorno in Galilea dopo il battesimo da parte di Giovanni il Battista. La moltiplicazione dei pani che si trova in tutti e quattro i Vangeli sembrerebbe poter offrire una possibilità di sincronizzazione, ma il risultato è reso confuso dalla presenza di *due* racconti di moltiplicazione in Marco-Matteo.

Anche se ci fossero possibilità di sincronizzazione, comunque, la teoria di un ministero di due-tre anni come struttura per distribuire le attività di Gesù ignora il problema rappresentato dallo scopo per cui fu scritto il Quarto Vangelo. Poiché Giovanni 20,30 afferma specificamente che il Vangelo non è un resoconto completo delle attività di Gesù, non c'è modo di sapere se le tre Pasque menzionate furono le sole Pasque in quel ministero. Non c'è alcuna vera ragione per cui non si possa postulare un ministero di quattro o cinque anni. Inoltre, poiché la

prima Pasqua menzionata in Giovanni è intimamente connessa con l'episodio della purificazione del Tempio, episodio che probabilmente è stato spostato, alcuni hanno messo in questione il valore del riferimento a questa prima Pasqua come indicazione cronologica.
Da tutte queste osservazioni dovrebbe risultare chiaro che si deve essere molto cauti quanto all'uso di Giovanni nel ricostruire scientificamente nei particolari il ministero di Gesù di Nazaret, come pure dobbiamo essere prudenti nell'usare in questo senso gli altri Vangeli. Noi crediamo che Giovanni si basi su una solida tradizione delle opere e delle parole di Gesù, una tradizione che a volte è molto primitiva. Crediamo che spesso Giovanni ci dia su Gesù delle informazioni storiche corrette che nessun altro Vangelo ci ha conservate, per esempio che Gesù, come Giovanni il Battista, esercitò un ministero di battesimo per un certo periodo prima di iniziare il suo ministero di insegnamento; che il suo ministero pubblico durò più di un anno; che egli si recò diverse volte a Gerusalemme; che l'opposizione delle autorità giudaiche di Gerusalemme non fu limitata agli ultimi giorni della sua vita; e molti particolari sulla passione e morte di Gesù. Tuttavia, nel valutare il ritratto giovanneo di Gesù, non possiamo trascurare le inevitabili modificazioni avvenute nei vari stadi della composizione giovannea.

BIBLIOGRAFIA

Valore storico di Giovanni

Albright, W. F., «Recent Discoveries in Palestine and the Gospel of John,» BNTE, pp. 153-71.

Brown, R. E., « The Problem of Historicity in John, » CBQ 24 (1962), 1-14. Anche in NTE, cap. IX.

Dodd, C. H., « Le kérygma apostolique dans le quatrième évangile, » RHPR 31 (1951), 265-74.

Higgins, A. J. B., *The Historicity of the Fourth Gospel* (London: Lutterworth, 1960).

Leal, J., « El simbolismo histórico del IV Evangelio, » EstBib 19 (1960), 329-48. Riassunto in TD 11 (1963), 91-96.

Pollard, T. E., « St. John's Contribution to the Picture of the Historical Jesus. » Prolusione al Knox College, Dunedin, New Zealand.

Potter, R. D., « Topography and Archeology in the Fourth Gospel, » StEv, I, pp. 329-37.

Sanders, J. N., « The Gospel and the Historian, » *The Listener* 56 (1956), 753-57.

Stauffer, E., « Historische Elemente im Vierten Evangelium, » *Homiletica en Biblica* 22 (1963), 1-7.

Giovanni e i sinottici

BAILEY, J. A., *The Traditions Common to the Gospels of Luke and John* (SNT VII, 1963).

BALMFORTH, H., « The Structure of the Fourth Gospel, » StEv, II, pp. 25-33.

BROWN, R. E., « Incidents that are Units in the Synoptic Gospels but Dispersed in St. John, » CBQ 23 (1961), 143-60. Anche in NTE cap. XI.

GARDNER-SMITH, P., *Saint John and the Synoptic Gospels* (Cambridge: 1938).

GOODWIN, C., « How Did John Treat His Sources, » JBL 73 (1954), 61-75.

HAENCHEN, E., « Johanneische Probleme, » ZTK 56 (1959), 19-54.

LEE, E. K., « St. Mark and the Fourth Gospel, » NTS 3 (1956-57), 50-58.

MENDNER, S., « Zum Problem 'Johannes und die Synoptiker,' » NTS 4 (1957-58), 282-307.

MORRIS, L., « Synoptic Themes Illuminated by the Fourth Gospel, » StEv, II, pp. 73-84.

OSTY, E., « Les points de contact entre le récit de la passion dans saint Luc et dans saint Jean, » *Mélanges J. Lebreton* (RSR 39 [1951]), 146-54.

WILKENS, W., « Evangelist und Tradition im Johannesevangelium, » TZ 16 (1960), 81-90.

IV. possibili influenze sul pensiero religioso del quarto vangelo

Abbiamo commentato la profondità della prospettiva teologica nel Quarto Vangelo. Si tratta, per molti versi, di una prospettiva unica, del tutto diversa dalle vedute teologiche moderatamente divergenti che si trovano nei Vangeli sinottici. La figura di Gesù che si muove attraverso le pagine di Giovanni differisce per molti aspetti dalla figura presentata nei sinottici. Non solo c'è un diverso modo di parlare, ma inoltre emerge più chiaramente la regale atemporalità della divinità. Il Gesù giovanneo si presenta dinanzi agli uomini con la solenne formula « Io sono » (vedi App. IV). Egli è venuto in un mondo di tenebre come la luce, in un mondo di falsità e di odio come la verità; e la sua presenza divide gli uomini in due campi a seconda che essi giungano alla luce o se ne allontanino, che essi credano nella verità o rifiutino di ascoltarla. Quanto dell'evangelista è entrato in questo ritratto di Gesù? Qualcuno dirà che, essendo congeniale al suo soggetto, l'evangelista fu capace di vedere in Gesù più di quanto altri ci videro e il suo genio gli diede la possibilità di esprimere tutto ciò. Altri considereranno il ritratto di Gesù quasi interamente come una creazione dell'evangelista. In ogni caso, in una certa misura, forse indefinibile, la prospettiva e la veduta proprie dell'evangelista si riflettono nel Vangelo. Come possiamo spiegare le caratteristiche peculiari del pensiero dell'evangelista? Da quali elementi fu influenzato?

In tutto il commento noi ci guarderemo dall'esagerare le differenze tra Giovanni e i sinottici nei loro ritratti di Gesù, e cercheremo di mostrare che anche gli elementi più tipicamente giovannei hanno qualche parallelo nella tradizione sinottica. Tuttavia, dopo aver stabilito questa cautela, dobbiamo riconoscere uno stile di pensiero caratteristicamente giovanneo e cercare di spiegarlo. Le tre influenze che più spesso si pensa abbiano agito sull'evangelista sono lo gnosticismo, il pensiero ellenistico e il giudaismo palestinese.

A. Gnosticismo

La teoria dell'influenza gnostica su Giovanni è stata divulgata dalla scuola della storia delle religioni (Bousset, Reitzenstein), così rilevante nei primi decenni di questo secolo. La teoria ha avuto importanti sostenitori in W. Bauer e Bultmann. D'altra parte, Büchsel, Percy ed E. Schweizer hanno messo radicalmente in questione la teoria.

La materia è eccezionalmente difficile perché, secondo l'espressione di J. Munck, CINTI, p. 224, lo gnosticismo è « un termine scientifico che non ha una definizione scientifica generalmente accettata ». Tutti possono riconoscere tratti comuni nello gnosticismo evoluto: per esempio, dualismo ontologico; esseri intermediari tra Dio e l'uomo; l'azione di questi esseri nel produrre il male, il mondo materiale; l'anima come scintilla divina imprigionata nella materia; la necessità della conoscenza ottenuta mediante la rivelazione per liberare l'anima e condurla alla luce; il limite numerico di quelli che sono capaci di ricevere questa rivelazione; il rivelatore salvifico. Ma quali di questi elementi sono essenziali perché un movimento possa essere veramente chiamato gnostico?

(1) *Giovanni e lo gnosticismo cristiano*

Lo gnosticismo classico, come lo conosciamo attraverso i commenti ostili dei Padri della Chiesa, fu un movimento che apparve pienamente sviluppato nel II secolo d.C. Perciò, se datiamo il Vangelo intorno al 90-100 circa (vedi Introd. VI, più avanti), difficilmente esso può essere stato influenzato da questo gnosticismo. Ma c'è stata una tendenza a ipotizzare una forma più antica di gnosticismo, o almeno a rintracciare le componenti dello gnosticismo in una data anteriore. Certi studiosi parlano di gnosticismo pre-cristiano, di gnosticismo giudaico, e applicano il termine persino alla teologia di Qumran. Parte della difficoltà sta nel fatto che fino a tempi recenti esisteva ancora pochissima letteratura gnostica dei primi secoli, e quindi il campo era completamente aperto alle ipotesi. Gli studiosi erano comprensibilmente cauti nel ricostruire il pensiero gnostico sulla base di una apologetica patristica diretta contro di esso.

La scoperta a Chenoboskion in Egitto, nel 1947, di un gruppo di documenti gnostici in copto ha cambiato l'intero quadro. Per quanto riguarda Giovanni, siamo ora in grado di paragonare questo Vangelo con lo gnosticismo cristiano del II secolo. Una delle opere gnostiche, il *Vangelo di Verità,* è la traduzione copta di un'opera greca della scuola dello gnosticismo valentiniano e forse fu composta da Valentino stesso. Quispel e Barrett nei loro articoli e Braun, Jean-Théol, I, pp. 111-21, hanno paragonato il pensiero e il lessico di questo documento con quello di Giovanni. Essi trovano i due Vangeli molto lontani l'uno dall'altro. Se vi furono punti comuni di origine, vi è stato uno sviluppo rilevante e divergente. L'autore di questo libro ha dedicato un articolo a un confronto tra Giovanni e un'altra opera di Chenoboskion, il *Vangelo secondo Tommaso.* In quest'opera lo gnosticismo non è così sviluppato come quello del *Vangelo di Verità,* e *Tommaso* potrebbe essere descritto piuttosto come uno gnostico allo stato incipiente. Tuttavia, c'è ancora una distanza notevole tra Giovanni e *Tommaso,* poiché termini caratteristicamente giovannei sono usati in Tommaso in un modo del tutto diverso dall'uso giovanneo. Se vi è una dipendenza dell'uno dall'altro, essa è del tutto indiretta, e la direzione della dipendenza sarebbe *Tommaso* da Giovanni.

Così, per quanto possiamo stabilire, Giovanni sarebbe fuori posto fra le opere gnostiche trovate a Chenoboskion. Non intendiamo dire che Giovanni non avrebbe potuto essere usato dagli gnostici del II secolo (vedi Introd. VI), ma che esso non è una tipica composizione gnostica del II secolo.

(2) *Giovanni e lo gnosticismo pre-cristiano ricostruito*

Volgendo ora la nostra attenzione alle forme anteriori di gnosticismo postulate, esaminiamo la proposta di Bultmann, che la Fonte dei discorsi della rivelazione fosse di tendenza gnostica e che l'evangelista fosse un ex-gnostico. (Per una concisa trattazione delle idee di Bultmann sullo gnosticismo, vedi il suo *Primitive Christianity,* New York, Meridian 1957, pp. 162-71.) Poiché l'evangelista ha demitizzato e cristianizzato la sua fonte, Bultmann disfà il lavoro dell'evangelista allo scopo di ricostruire questo gnosticismo, che egli classifica come antica gnosi orientale, per distinguerla dalla gnosi posteriore, più ellenizzata, di cui abbiamo parlato sopra. C'è, per esempio, nello gnosticismo ricostruito un dualismo di luce e tenebre, ma non c'è speculazione sulle origini delle tenebre e del male. Nella sfera della luce vi sono esseri soprannaturali oltre a Dio, per esempio gli angeli; ma questo gnosticismo non postula complicate teorie di emanazione. Inoltre, poiché questo gnosticismo è un derivato del giudaismo o è stato influenzato dal giudaismo, il suo dualismo è stato modificato dalla credenza dell'AT nella supremazia di Dio anche sulla sfera del male. Così, la creazione del mondo non implicò una lotta tra le tenebre e la luce, come nel dualismo iraniano o zoroastriano.

Forse la più importante delle singole dottrine nella ricostruzione fatta da Bultmann di questo gnosticismo è il mito del redentore. Come si vede nei documenti gnostici posteriori, questo mito presuppone l'esistenza di un *Urmensch*, un Uomo primordiale, una figura di luce e di bontà, che fu fatto a pezzi e suddiviso in piccole particelle di luce. Queste particelle, come anime umane, furono seminate in un mondo di tenebre, ed è stato compito dei demoni far loro dimenticare le loro origini celesti. Quindi Dio manda il Figlio suo in forma corporea a risvegliare queste anime, a liberarle dai loro corpi di tenebra e a ricondurle alla loro patria celeste. Egli fa ciò proclamando la verità e dando alle anime la vera conoscenza (*gnōsis*) che le renderà capaci di trovare la via del ritorno. Bultmann trova tracce di tale mito nei discorsi che sono in Giovanni. La figura, ora storicizzata come Gesù, fu un tempo il redentore e rivelatore celeste dello gnosticismo. Nella Fonte di discorsi della rivelazione questo redentore era il pre-esistente (Giovanni 1,1) che divenne carne (1,14) e da ultimo ritornò a Dio. Egli era la luce che venne nel mondo (1,9; 8,12); era la via che conduce a Dio (14,6). Il Paraclito è un altro aspetto del mito gnostico (vedi Appendice V).

Bultmann è stato accusato di creare un circolo vizioso: e cioè, egli presuppone che vi fosse uno gnosticismo nello sfondo di Giovanni, e poi si serve di Giovanni come fonte principale per ricostruire questo gnosticismo. Comunque, Bultmann pretende di avere un'altra prova di questo gnosticismo pre-cristiano nelle tracce che ne sono rimaste nelle *Odi di Salomone* (vedi p. 30) e specialmente negli scritti mandei. I mandei sono una setta battista ancora esistente in Mesopotamia. Le ricerche di Lidzbarski e di Lady Drower hanno messo gli studiosi in grado di ricostruire in parte la loro storia e il loro pensiero passato. Per un quadro riassuntivo vedi Dodd, *Interpretation*, pp. 115-130. La loro teologia, quando appare nella sua piena fioritura, è una mescolanza estremamente sincretistica di credenze giudaiche, mito gnostico e cristianesimo nestoriano e siriano. Le loro leggende narrano che essi si rifugiarono in Babilonia per sfuggire alla persecuzione di falsi profeti (come Gesù) e false religioni (giudaismo e cristianesimo). Il loro grande rivelatore, Manda d'Hayye, il cui nome significa « Conoscenza di vita », fu battezzato da Giovanni il Battista. Egli insegnava una via di salvezza che avrebbe messo gli uomini in grado di passare al mondo della luce.

Le più antiche forme di teologia mandea che conosciamo devono essere datate relativamente tardi nell'era cristiana, e non c'è possibilità che Giovanni subisse l'influenza di questo pensiero così come ora lo conosciamo. Dobbiamo anche notare che non esiste un'opera mandea simile a Giovanni; e nemmeno esiste un'opera mandea che somigli alla Fonte dei discorsi della rivelazione ipotizzata da Bultmann. Ma Bultmann presume che il pensiero mandeo rappresenti un tardo derivato del vero tipo di gnosticismo che egli postula nell'era neo-testamentaria fra i discepoli di Giovanni il Battista e che servì da sfondo a Giovanni. Quindi egli cita simboli paralleli, schemi di pensiero e frasi in Giovanni e negli scritti mandei e li considera come echi dello gnosticismo pre-cristiano.

Come dobbiamo valutare le teorie di Bultmann sui mandei? L'indagine più recente è quella di K. Rudolph, *Die Mandäer* (Göttingen, Vandenhoeck 1960). Egli pensa che i mandei possano anche essere nel vero quando fanno risalire le loro radici alla Palestina nella prima era cristiana. E, certo, vi fu probabilmente una continuità fra il più antico stadio del loro pensiero e lo stadio posteriore che noi conosciamo. Quanto alle origini dello gnosticismo mandeo, sta guadagnando terreno l'opinione che gli strati gnostici nel pensiero e negli scritti mandei siano relativamente antichi.

Comunque, tutto il problema dello gnosticismo pre-cristiano rimane difficile. Quando lo gnosticismo appare nel II secolo d.C., esso è un amalgama di diverse tendenze di pensiero, e alcune di queste tendenze sono veramente antiche. Ma erano esse realmente *unite* nell'era pre-cristiana? Fu infatti la congiunzione delle tendenze a produrre lo gnosticismo. Come ha messo in rilievo A. D. Nock, « Gnosticism », HTR 57 (1964), 255-79, le scoperte di Chenoboskion hanno confermato la descrizione patristica dello gnosticismo come un'eresia cristiana. La figura di Cristo sembra sia stata il catalizzatore che ha fatto sì

che atteggiamenti ed elementi proto-gnostici si organizzassero in corpi ben definiti di pensiero gnostico.
In particolare, le più recenti ricerche, da parte di C. Colpe (1961) e H. M. Schenke (1962), sul mito gnostico del redentore proiettano seri dubbi sulla possibilità che gli antichi ma eterogenei elementi che confluirono in quel mito fossero già fusi nel periodo pre-cristiano e nel periodo cristiano primitivo. Schenke ha sostenuto che l'identificazione che si fa spesso del redentore gnostico col « Figlio dell'Uomo » è uno sviluppo post-cristiano. Un altro fatto che proietta dubbi sulla teoria di Bultmann è che il pensiero della comunità di Qumran non somiglia alla ricostruzione di Bultmann di ciò che pensava una setta battista palestinese nel I secolo. Eppure questa comunità ha innegabilmente strette affinità geografiche e teologiche con Giovanni il Battista e quindi ci si sarebbe potuti aspettare che fosse abbastanza simile ai seguaci gnostici di Giovanni il Battista ipotizzati da Bultmann. A Qumran c'è un dualismo modificato; ci sono elementi proto-gnostici, ma non c'è mito del redentore e non c'è gnosticismo sviluppato.
Per riassumere, non si può sostenere che la dipendenza di Giovanni da un ipotetico gnosticismo orientale primitivo sia stata confutata, ma l'ipotesi rimane molto tenue e per molti versi non necessaria. Noi speriamo di dimostrare più avanti che la speculazione dell'AT sulla Sapienza personificata, il lessico e gli schemi di pensiero del giudaismo delle sette, come la comunità di Qumran, hanno tutte le carte in regola per poter rappresentare lo sfondo del lessico e dell'espressione teologica di Giovanni. Poiché si sa che queste possibili fonti di influenza sono esistite, e l'esistenza della fonte gnostica proto-mandea di Bultmann rimane dubbia, ci sono tutte le ragioni per dare ad esse la preferenza.

B. Pensiero ellenistico

Nel sollevare la questione dell'influenza greca su Giovanni, dobbiamo fare una importante distinzione. Vi era un forte elemento ellenistico già presente nel giudaismo dei tempi del NT, sia in Palestina che ad Alessandria. Perciò, se Giovanni dipendeva dal giudaismo contemporaneo, ci fu inevitabilmente un'influenza ellenistica sul pensiero giovanneo. Abbiamo appena parlato della speculazione sulla Sapienza personificata; nei libri deuterocanonici, come il Siracide e la Sapienza, questa speculazione si è colorata di pensiero ellenistico. Abbiamo appena parlato anche di Qumran, e vi era una forte influenza ellenistica su tali sette giudaiche. Giuseppe traccia una analogia tra il pensiero degli esseni (noi riteniamo che il gruppo di Qumran sia stato composto da esseni) e quello dei neo-pitagorici, attribuendo agli esseni una antropologia con evidenti tratti ellenistici. Braun, JeanThéol, II, pp. 252-76, mette in rilievo delle affinità tra gli *Hermetica* e il pensiero esseno come si trova in Giuseppe e nei rotoli di Qumran. Cullmann ha tentato di riunire gli esseni di Qumran, i samaritani e gli ellenisti (Atti 6,1) sotto le bandiere di un giudaismo non-conformista che condivideva una opposizione al Tempio e una predilezione per il pensiero ellenistico.

Noi diamo quindi per scontato un carattere greco all'interno del giudaismo, carattere che ebbe una influenza sul lessico e sul pensiero giovanneo. Ma la questione che qui ci poniamo è se vi fu su Giovanni un'altra influenza ellenistica che non venisse attraverso il giudaismo ma piuttosto dall'esterno. Ebbe l'evangelista una particolare familiarità col pensiero greco così da reinterpretare il messaggio evangelico in termini ellenistici? Tre aspetti del pensiero greco sono stati considerati come possibili spiegazioni delle peculiarità dell'espressione teologica giovannea: una forma popolare di filosofia greca, Filone e gli *Hermetica*. Li esamineremo uno alla volta, ma è bene forse sottolineare che intendiamo ricercare una influenza *formativa* sul pensiero dell'evangelista. Un problema leggermente diverso è se l'evangelista abbia dato o no al Vangelo una vernice di fraseologia ellenistica allo scopo di convertire il mondo greco. Tale questione è più strettamente connessa alla finalità del Vangelo, che esamineremo nella Introd. V.

(1) *Giovanni e la filosofia greca*

Alcuni dei più antichi commentatori di Giovanni, per esempio E. A. Abbott, W. R. Inge, hanno sottolineato le derivazioni giovannee dalle scuole di pensiero filosofico greco, specialmente dal platonismo o dallo stoicismo.

Prima possiamo considerare il platonismo. In Giovanni vi sono contrasti tra ciò che è in alto e ciò che è in basso (3,31), tra spirito e carne (3,6; 6,63), tra vita eterna ed esistenza naturale (11,25-26), tra il vero pane del cielo (6,32) e il pane naturale, tra l'acqua di vita eterna (4,14) e l'acqua naturale. Questi contrasti si possono paragonare a una forma popolare di platonismo, dove c'è un mondo reale, invisibile ed eterno, in contrasto col mondo delle apparenze di quaggiù. La somiglianza colpisce, ma dobbiamo notare che il platonismo popolare si era già infiltrato nel giudaismo. Come vedremo nella Introd. VIII, accanto alla distinzione orizzontale, lineare tra l'età presente nella storia di Israele e l'età da venire dopo l'intervento divino, c'era nel pensiero ebraico di questo periodo anche una distinzione verticale tra il celeste e il terreno. Un contrasto tra spirito e carne non è sconosciuto nell'AT (Is 31,3), e Qumran presenta un contrasto tra ciò che è al livello della carne e ciò che è dall'alto (1QH X 23,32). Anche il contrasto tra pane reale e pane naturale è adombrato in un passo come Is 55,1-2, dove il pane dell'insegnamento di Dio è messo in contrasto con ciò che non è pane. Così, le affinità col platonismo popolare che si è creduto di riscontrare in Giovanni si spiegano interamente alla luce del giudaismo palestinese. A volte si tratta solo di affinità apparenti, che si spiegano in termini dell'AT; a volte sono affinità reali, ma provengono dal pensiero greco che era già diventato parte dell'ambiente giudaico.

Un parallelo con lo stoicismo è stato suggerito dall'uso di *logos*, « la Parola », nel Prologo, poiché questo era un termine popolare nel pensiero stoico. La nostra trattazione di questo termine in App. II mostrerà che l'uso giovanneo è del tutto diverso da quello degli stoici. Inoltre, l'inno che è il Prologo ebbe la sua propria storia in ambienti giovannei, ed è azzardato arguire da paralleli terminologici nel Prologo una influenza sull'intero Vangelo. Quindi, non c'è vera ragione per supporre che il Vangelo fosse influenzato da altra filosofia greca che non quella già presente nel pensiero e nel linguaggio generale della Palestina.

(2) *Giovanni e Filone*

Si è pensato a una dipendenza di Giovanni da Filone di Alessandria. Contemporaneo di Gesù, Filone rappresentò nella sua opera un tentativo di combinare giudaismo e pensiero greco. Non abbiamo alcuna prova evidente che l'opera di Filone fosse conosciuta nella Palestina degli inizi del I secolo; e così, se l'evangelista ebbe una dipendenza da Filone, questa familiarità probabilmente fu acquisita fuori della Palestina. Ancora una volta, l'uso di *logos* nel Prologo è un argomento chiave, poiché Filone adoperò questo termine (vedi App. II). Argyle, *art. cit.*, cerca di dimostrare una più larga dipendenza di Giovanni da Filone perché qualcuna delle immagini bibliche usate da Giovanni (scala di Giacobbe, serpente di bronzo, visione di Abramo) è usata anche da Filone, precisamente in connessione con la dottrina del *logos*. Forse ci sfugge la forza dell'argomento, ma il fatto stesso che, diversamente da Filone, Giovanni non usa queste immagini in connessione con « la Parola » e il fatto che in tutto il Vangelo « la Parola » ha solo un ruolo minore sembrerebbero indebolire la tesi della dipendenza da Filone.

Il cauto articolo di Wilson a questo riguardo è molto istruttivo. Egli osserva che, mentre conosciamo l'opera di Filone, la maggior parte dell'opera dei suoi predecessori non è sopravvissuta. Le riflessioni filoniane sul *logos* sono probabilmente il culmine di una lunga storia di tale pensiero. Inoltre, sia Filone che Giovanni attingono all'AT, e nel concetto di *logos* entrambi attingono alla letteratura sapienziale dell'AT. Non può sorprendere, quindi, che a volte il loro pensiero si sviluppi lungo linee parallele. Ma quando si arriva al procedimento metodologico essenziale, Filone e Giovanni sono molto distanti l'uno dall'altro. La predominante colorazione filosofica che si trova in Filone non appare in Giovanni, e le elaborate allegorie filoniane hanno poco in comune con l'uso giovanneo della Scrittura. Dodd, *Interpretation*, p. 133, ha detto che Filone, insieme con il giudaismo rabbinico e con gli *Hermetica*, rimane una delle nostre fonti più dirette per lo sfondo del pensiero giovanneo. Personalmente, crediamo che in realtà ci sia piuttosto uno sfondo comune, condiviso sia da Filone che da Giovanni. Forse Braun, JeanThéol, II, p. 298, ha formulato la migliore espressione di questa tesi: se Filone non fosse mai esistito, il Quarto Vangelo molto probabilmente non sarebbe stato per nulla diverso da quello che è.

(3) *Giovanni e gli Hermetica*

Altri studiosi ancora, che pure suppongono una influenza ellenistica su Giovanni, volgono la loro attenzione a una religione superiore, filosofica, come quella degli *Hermetica*. In Egitto, nel II e nel III secolo d.C., si formò un corpo di letteratura greca centrato su Ermete Trismegisto, un leggendario saggio dell'antico Egitto che si credeva fosse stato deificato come il dio Thot (= Ermete). Il pensiero espresso in questa letteratura è un sincretismo di filosofia platonica e stoica con la tradizione religiosa del Medio Oriente. I vari libri di questa letteratura, largamente indipendenti l'uno dall'altro, furono per la maggior parte scritti dopo il Quarto Vangelo, sebbene in essi siano contenuti elementi più antichi. L'edizione critica di questo corpo di scritti, che costituisce gli *Hermetica*, è stata curata da Nock e Festugière. Concepiti nella forma di dialoghi tra Ermete e i suoi figli, questi scritti proclamano un'elevata concezione di Dio e dei doveri morali dell'uomo. L'uomo perfetto possiede la conoscenza di Dio, e la salvezza si compie attraverso questa conoscenza rivelata (vedi Giovanni 17,3). Si possono trovare negli *Hermetica* elementi di semi-panteismo e di gnosticismo.

Comparando questi scritti con Giovanni, gli studiosi hanno trovato dei paralleli di pensiero e di lessico molto interessanti (sia Braun che Dodd ne danno gli elenchi). I più non intendono ipotizzare una diretta dipendenza di Giovanni dagli *Hermetica*, ma Dodd è impressionato dal valore degli *Hermetica* per interpretare Giovanni. Kirkpatrick, *art. cit.*, ha sottolineato che le somiglianze tra le due letterature non vanno esagerate. Alcuni dei termini teologici che sono i più importanti negli *Hermetica* sono totalmente assenti da Giovanni, per esempio *gnōsis*, *mystērion*, *athanasia* (immortalità), *demiourgos* (demiurgo). Anche un paragone statistico del vocabolario è interessante. Vi sono in Giovanni 197 parole significative comincianti con una delle prime quattro lettere dell'alfabeto greco; 189 di queste appaiono nei LXX; solo 82 appaiono negli *Hermetica*. Dunque Giovanni è molto più vicino al linguaggio dell'AT greco che a quello degli *Hermetica*. Braun suggerisce un'altra cautela. Vi sono indicazioni che qualcuno degli autori degli *Hermetica* abbia conosciuto il cristianesimo e abbia perfino scritto contro di esso. Braun scopre la presenza di uno scriba che potrebbe aver avuto una qualche conoscenza di Giovanni. Se questo è vero, la direzione dei paralleli tra Giovanni e gli *Hermetica* dovrebbe essere messa seriamente in questione.

Così, ancora una volta abbiamo a che fare con una letteratura che è più tarda di Giovanni, ma i cui ipotetici stadi primitivi sono usati per spiegare il pensiero del quarto evangelista. Una spiegazione migliore potrebbe essere che, nelle loro somiglianze (p. es., vocaboli come « luce », « vita », « parola »), le due letterature siano entrambe dipendenti da una terminologia teologica più antica di ciascuna delle due, e precisamente la terminologia che scaturì dalla combinazione della speculazione orientale sulla sapienza col pensiero astratto greco. Una tale combinazione è già esemplificata nel periodo pre-cristiano nel libro deuterocanonico della Sapienza. Che su questa base comune si costruisse poi in due modi così diversi come ora vediamo negli *Hermetica* e in Giovanni fa pensare che le due letterature abbiano avuto poco a che fare l'una con l'altra negli stadi formativi. Saremmo quindi d'accordo con Kirkpatrick nel dire che si può valutare gli *Hermetica* allo stesso livello degli scritti mandei e delle altre manifestazioni dello gnosticismo, e cioè come non costituenti una parte importante dello sfondo del Vangelo.

C. Il giudaismo palestinese

Un gran numero di studiosi sono pronti a convenire che lo sfondo principale del pensiero giovanneo fu il giudaismo palestinese del tempo di Gesù. Questo giudaismo era tutt'altro che monolitico, e proprio le sue diversità aiutano a spiegare aspetti diversi del pensiero giovanneo. Considereremo l'AT, il giudaismo rabbinico e il giudaismo della setta di Qumran.

(1) *Giovanni e l'Antico Testamento*

Giovanni ha meno citazioni dirette dell'AT di quante ne abbiano gli altri Vangeli. Il testo greco di Nestle ne indica solo 14, tutte dai libri contenuti nel canone palestinese dell'AT. Nell'elenco di Westcott-Hort delle citazioni dell'AT usate nel NT, solo 27 passi sono elencati per Giovanni, in confronto ai 70 per Marco, ai 109 per Luca e ai 124 per Matteo. La scarsa frequenza di *testimonia* giovannei è, tuttavia, ingannevole, come ha mostrato Barrett nel suo articolo sull'argomento. Molti dei temi dei *testimonia* sinottici sono stati intessuti nella struttura del Quarto Vangelo senza esplicita citazione dell'AT. Diversamente da Marco 7,6, Giovanni non cita Is 29,13 nel dire che i cuori del popolo di Israele sono lontani da Dio sebbene essi Lo onorino con le loro labbra; eppure questo tema passa attraverso tutte le controversie di Gesù con « i giudei » nel Quarto Vangelo.

Cosa più importante, come Braun ha mostrato in Jean-Théol, II, Giovanni riflette anche più chiaramente dei Vangeli sinottici le grandi correnti del pensiero dell'AT. Gesù è presentato come il Messia, il Servo di Jahvè, il Re di Israele e il Profeta: tutte figure presenti nella galleria delle attese dell'AT. Molte delle allusioni all'AT sono sottili, ma del tutto reali. Hoskyns, *art. cit.*, ha mostrato come la Genesi abbia influenzato Giovanni, sebbene Giovanni non la citi mai esplicitamente. Il racconto dei primi giorni della creazione e del primo uomo e della prima donna è la spina dorsale di Giovanni 1,1-2,10, e il tema della madre Eva ritorna quando Gesù pende dalla croce in 19,25-30. Vi sono accenni ad Abramo (8,31 ss), a Isacco (3,16) e a Giacobbe (4,5 ss).

Tutta la storia di Mosè e dell'Esodo è un motivo veramente dominante, come Glasson ha mostrato con grandi particolari. Alcuni studiosi hanno persino suggerito l'idea che tutta l'organizzazione del Quarto Vangelo fosse modellata sull'Esodo. Enz, *art. cit.*, paragona ciascuna sezione di Giovanni con una sezione dell'Esodo. R. H. Smith, *art. cit.*, paragona i segni di Gesù come sono riferiti in Giovanni ai segni di Mosè quando suscita le piaghe dell'Egitto. Inevitabilmente, equivalenze così elaborate sono forzate in qualche particolare, sebbene conveniamo con Smith che un fattore molto importante nella concezione giovannea del ' segno ' sia stato l'uso del termine ' segno ' per i miracoli di Mosè (App. III). Senza volerci rendere schiavi della ricerca dello stesso modello strutturale nell'Esodo e in Giovanni, possiamo tuttavia rilevare i numerosi accenni giovannei a Mosè (1,17; 5,46, ecc.) e agli eventi dell'Esodo (la manna in 6,31 ss, l'acqua dalla roccia in 7,38, il serpente di bronzo in 3,14, la tenda in 1,14). Si è pensato spesso che i discorsi di Mosè nel Deuteronomio offrissero, nella psicologia della loro composizione, un parallelo coi discorsi di Gesù in Giovanni, cioè, sia gli uni che gli altri rappresentano una rielaborazione di materiale tradizionale in forma di discorso. La concezione deuteronomica di comandamento è molto vicina alla concezione giovannea. Ci sono anche accenni ad altri eventi della successiva storia di Israele (ai giudici in 10,35; al tema del pastore regale in 10,1 ss).

Metà delle citazioni esplicite di Giovanni sono dai profeti (cinque da Isaia; due da Zaccaria). Griffith, *art. cit.*, ha presentato il Deutero-Isaia come un buon parallelo veterotestamentario a Giovanni, poiché entrambi reinterpretano tradizioni precedenti con notevole originalità. È al Deutero-Isaia che dobbiamo ricorrere per lo sfondo dell'uso giovanneo di *egō eimi*, « Io sono » (App. IV) e per certi elementi della universalità attribuita alla missione di Gesù. L'ultima parte di Zaccaria sembra sia alla base delle riflessioni di Giovanni sulla festa dei tabernacoli e sul fiume di acqua viva (7,37-38). Vawter, *art. cit.*, pensa che Ezechiele possa offrire una base per certi aspetti della teologia giovannea del Figlio dell'Uomo e del Paraclito. Anche la letteratura sapienziale è importante per una comprensione di Giovanni. Come negli altri Vangeli, così anche in Giovanni il libro dei Salmi è una fonte frequente di *testimonia*. Nella Introd. VIII mostreremo che l'influenza più decisiva sulla forma e sullo stile dei discorsi di Gesù nel Quarto Vangelo proviene dai discorsi della Sapienza divina in libri come i Proverbi, il Siracide e la Sapienza. Ci si può legittimamente domandare se tale dipendenza dall'AT dimostri che l'ambiente del pensiero di Giovanni fosse il giudaismo *palestinese*, giacché i LXX erano conosciuti al di fuori della Palestina. Alcuni studiosi hanno sostenuto che almeno alcune delle citazioni esplicite dell'AT che appaiono in Giovanni sembrano direttamente tradotte dall'ebraico e non provengono dai LXX (così Braun, Jean Théol, II, pp. 20-21); ciò modificherebbe la tesi di Goodwin, che cioè le variazioni di Giovanni dai LXX derivino dal fatto che l'evangelista citava liberamente e a memoria. Una possibilità più interessante è che in passi come 3,14; 4,6.12; 7,38 e 12,41, Giovanni possa citare i *Targumim* palestinesi (le locali traduzioni in aramaico della Scrittura) piuttosto che la Bibbia ebraica. Le implicazioni per lo sfondo del Vangelo sono ovvie.

(2) *Giovanni e il giudaismo rabbinico*

Queste riflessioni ci portano alla questione del rapporto tra il Quarto Vangelo e i documenti rabbinici. Questi ultimi sono notoriamente difficili da datare. Essi furono scritti nell'era cristiana e spesso molto tardi, ma conservano in parecchi casi materiale molto antico risalente al tempo di Gesù e anche prima. (Il lettore prenda nota, comunque, che, anche se dovremo citare dei paralleli rabbinici, è spesso impossibile dimostrare che questi paralleli riflettano il pensiero del giudaismo del I secolo). L'opera dei rabbini, essendo la continuazione del giudaismo farisaico del tempo di Gesù, è di grande importanza per lo studio del NT.

Studiosi come Schlatter, Strack e Billerbeck hanno rilevato molti paralleli tra pensiero giovanneo e pensiero rabbinico, come vedremo nel commento. Più recentemente, Dodd, *Interpretation*, pp. 74-97, e D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism* (London University, 1956) hanno formulato interessanti intuizioni su Giovanni ricavate dalla letteratura rabbinica. Concetti come quelli del Messia nascosto (vedi p. 70), e speculazioni sul ruolo creativo della Torah (che Giovanni adattò alla 'Parola'; vedi App. II) e sulla natura della vita nel mondo avvenire sono tutti importanti per la comprensione di sviluppi giovannei.

A. Guilding ha sostenuto che i discorsi che Gesù pronuncia in occasioni di grandi festività sono strettamente connessi ai temi dei testi destinati a essere letti nelle sinagoghe in quelle solennità (vedi p. 360). Borgen ha rilevato come sia simile il discorso di Gesù sul pane di vita, nel cap. 6, al modello omiletico dei *midrashim* (o libere interpretazioni di passi della Scrittura) rabbinici. Altri hanno trovato nel cap. 6 dei paralleli con l'*Haggadah* della Pasqua ebraica nel cerimoniale chiamato *seder*. Una così forte influenza giudaica sul Quarto Vangelo si potrebbe spiegare nel modo più plausibile se esso avesse le sue origini in Palestina o se il suo autore avesse familiarità col giudaismo palestinese. Ciò spiegherebbe anche l'esatta conoscenza di particolari palestinesi di cui si parla nella Introd. III, sopra.

(3) *Giovanni e Qumran*

Fino alla scoperta dei rotoli del Mar Morto ben poco si sapeva delle sette giudaiche in Palestina. I documenti rabbinici hanno conservato lo spirito e il pensiero dei farisei; ma i sadducei erano (e rimangono) poco conosciuti, e ancor meno si sapeva degli esseni, menzionati brevemente in Giuseppe, Filone e Plinio. È la vita e il pensiero di quest'ultimo gruppo che ci sono stati dischiusi dai manoscritti e dalle scoperte archeologiche a Qumran, nell'angolo nord-ovest del Mar Morto. Il fatto che la comunità essena a Qumran fu distrutta nel 68 d.C. significa che, con rara eccezione, i suoi documenti sono di data anteriore alla letteratura cristiana e che, diversamente dal caso della letteratura mandea e degli *Hermetica*, non dobbiamo ricostruire una teologia pre-cristiana sulla base di documenti posteriori.

Poiché sia la letteratura di Qumran che il NT dipendono dall'AT, gli unici paralleli di pensiero e di vocaboli che possano essere realmente significativi per determinare una influenza sono quelli che non si trovano neppure nell'AT. Articoli sul rapporto tra Giovanni e Qumran (Brown, F.-M. Braun, Kuhn) hanno indicato il dualismo mitigato come uno dei paralleli più importanti. Nella letteratura di Qumran ci sono due princípi creati da Dio che sono costretti alla lotta per dominare il genere umano fino al tempo dell'intervento divino. Essi sono il principe della luce (detto anche lo spirito di verità e lo spirito santo) e l'angelo delle tenebre (lo spirito di perversione). Nel pensiero di Giovanni Gesù è venuto nel mondo come la luce per vincere le tenebre (1,4-5,9), e tutti gli uomini devono scegliere tra luce e tenebre (3,19-21). Gesù è la verità

(14,6) e dopo la sua morte la lotta per vincere la forza del male è portata avanti dallo Spirito di verità (o Spirito Santo: 14,17.26). Si noti che non solo il dualismo ma anche la sua terminologia è comune a Giovanni e a Qumran. Questo dualismo non si trova nell'AT, e può darsi che Kuhn abbia ragione nel suggerire che le sue radici ultime siano nello zoroastrismo (dove, tuttavia, si tratta del dualismo assoluto di principi opposti, increati; una eccezione possibile è la forma zervanita dello zoroastrismo, in cui i due principi sono subordinati a una divinità suprema). Anche alcuni degli apocrifi riflettono questo dualismo; per esempio, il Testamento dei Dodici Patriarchi: solitamente, queste opere sono in qualche modo connesse col gruppo di Qumran. Il recente studio di O. Böcher, *Der johanneische Dualismus im Zusammenhang des nachbiblischen Judentums* (Gütersloh, Mohn, 1965) insiste nel sostenere che il dualismo giovanneo è molto più vicino al dualismo del pensiero ebraico apocalittico e delle sette di quanto non sia ad alcuna delle fonti ellenistiche e gnostiche.

Un altro punto significativo comune a Giovanni e a Qumran è l'ideale dell'amore per il proprio fratello nella comunità. Mentre certi passi nei Vangeli sinottici sottolineano il dovere del cristiano di amare tutti gli uomini, l'accento in Giovanni è posto sull'amore del proprio prossimo cristiano (13,34; 15,12). Il concetto di Qumran dell'amore come comandamento positivo è più sviluppato che nell'AT, ma l'accento è sempre sull'amore del proprio compagno di setta, anche fino al punto di odiare gli altri. Anche il rapporto tra l'acqua e il dono dello spirito, un simbolismo caro a Giovanni (3,5; 7,37-38), si può intravedere nella letteratura di Qumran. Documenteremo queste osservazioni nel commento.

A nostro giudizio, i paralleli non sono abbastanza stretti da far pensare a una diretta dipendenza letteraria di Giovanni dalla letteratura di Qumran, ma fanno pensare alla conoscenza da parte di Giovanni del tipo di pensiero che appare nei rotoli. (Dobbiamo ammettere la possibilità che questo pensiero e questo lessico non fossero proprietà esclusiva degli esseni di Qumran). Ora, naturalmente, Giovanni è un documento cristiano, e la centralità di Gesù nel pensiero giovanneo rende questo del tutto diverso dalla teologia di Qumran, che è centrata nella Legge. Per esempio, mentre per Qumran il principe della luce e lo spirito di verità sono titoli per lo stesso essere angelico, per Giovanni la luce e lo Spirito di Verità sono due agenti distinti di salvezza. Noi ci aspettiamo differenze del genere in ogni paragone tra un documento cristiano e uno non cristiano, ed è un dannoso eccesso di semplificazione pensare che, a causa di queste ovvie differenze, non ci possa essere rapporto tra Giovanni e Qumran. Così, Teeple, *art. cit.*, considera un punto importante il fatto che vi siano concetti e termini teologici che si trovano spesso nella letteratura di Qumran ma non in Giovanni, e viceversa. Ciò non significa niente, a meno che non si voglia dimostrare che la letteratura di Qumran fosse l'unica e diretta fonte del pensiero di Giovanni. E nemmeno è veramente significativo che si possa prendere qualcuno dei più importanti vocaboli comuni a Giovanni e ai rotoli di Qumran e trovare una singola o saltuaria ricorrenza di tali vocaboli altrove nella letteratura ebraica. La vera questione è se negli altri casi l'accento sia lo stesso di quello messo in evidenza da Giovanni e dagli scritti di Qumran. Per esempio, nell'AT vi sono molti accenni alla luce come a qualcosa di spiritualmente buono: Sal 27,1 dice: « Il Signore è mia luce ». Ma ciò non è la stessa cosa dell'opposizione dualistica tra luce e tenebre che è uno degli elementi più importanti nella teologia di Qumran e di Giovanni. Abbiamo detto che sia Qumran che Giovanni hanno radici nell'AT; ma se queste due letterature hanno fatto capitale di termini relativamente insignificanti dell'AT e li hanno sviluppati in modo molto simile, allora siamo di fronte a paralleli significativi.

Quel che si può dire è che per *certi* aspetti del pensiero e del lessico giovannei la letteratura di Qumran offre un parallelo più stretto di ogni altra letteratura non-cristiana contemporanea o anteriore, nel giudaismo o nel mondo ellenistico. E, di fatto, per tali aspetti Qumran fornisce un parallelo migliore anche degli scritti posteriori, post-giovannei, mandei o ermetici.

In sintesi, dunque, noi pensiamo che sugli schemi di pensiero teologico giovanneo ci sia stata l'influenza di una peculiare combinazione di diversi tipi di pensiero che ebbero corso in Palestina durante la vita di Gesù e dopo la sua morte. I predicatori cristiani interpretarono Gesù il Cristo sullo sfondo dell'AT, e la predicazione che era alla base del Quarto Vangelo non faceva eccezione. Comunque, il Quarto Vangelo ha fatto ciò non tanto con la citazione esplicita quanto col mostrare come i temi dell'AT fossero implicitamente intrecciati nelle azioni e nelle parole di Gesù. In particolare, questo Vangelo è andato molto più in là dei sinottici nell'interpretare Gesù nei termini della figura vetero-testamentaria della Sapienza personificata. Lo sfondo del pensiero di Gesù va trovato in parte nei presupposti della teologia farisaica del suo tempo, così come ci sono noti dai tardi scritti rabbinici. Non è un caso che Gesù sia chiamato *rabbi* più spesso in Giovanni che in ogni altro Vangelo. Inoltre, in Giovanni il pensiero di Gesù è espresso in un peculiare lessico teologico che ora sappiamo essere stato usato da un'importante setta giudaica in Palestina.

Significa tutto ciò che il quarto evangelista prese il semplice messaggio di Gesù e lo reinterpretò nei termini della letteratura sapienziale dell'AT e del pensiero farisaico e delle sette, forse perché l'evangelista stesso conosceva particolarmente bene quel pensiero? Oppure tali elementi erano già presenti nella visione e nell'espressione di Gesù stesso e andarono in qualche misura perduti nella tradizione sinottica delle sue opere e delle sue parole? Una risposta sfumata includerebbe, in parte, entrambe le ipotesi. Da un lato, è tempo di liberarci dalla supposizione che il pensiero e l'espressione propri di Gesù fossero sempre semplici e sempre in un unico stile, e che tutto ciò che sappia di sofisticazione teologica debba provenire dall'evangelista (implicitamente più intelligente). D'altra parte, dobbiamo riconoscere nel quarto evangelista un uomo di genio teologico che ha messo qualcosa di se stesso e del proprio pensiero nella composizione del Vangelo. Nella letteratura greca non si ha forse un problema simile nei dialoghi di Platone, nel distinguere che cosa è di Socrate e che cosa è di Platone, anche se il Socrate di Senofonte parla in modo diverso dal Socrate di Platone? Forse *una* chiave per questo problema nel Vangelo è la pretesa del Vangelo stesso di dipendere dalla testimonianza di un discepolo che fu particolarmente caro a Gesù (21,20 e 24; 19,35; vedi Introd. VII, più avanti). Se questo è vero, si potrebbe supporre una certa connaturalità di pensiero tra discepolo e maestro.

BIBLIOGRAFIA

Giovanni e lo gnosticismo

BARRET, C. K., « The Theological Vocabulary of the Fourth Gospel and of the Gospel of Truth, » CINTI, pp. 210-23.

BROWN, R. E., « The Gospel of Thomas and St. John's Gospel, » NTS 9 (1962-63), 155-77.

DODD, *Interpretation*, pp. 97-114. (Vedi trad. it. in Bibliografia generale scelta).

QUISPEL, G., « Het Johannesevangelie en de Gnosis, » *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 11 (1956-57), 173-203.

Giovanni e Filone

ARGYLE, A. W., « Philo and the Fourth Gospel, » ET 63 (1951-52), 385-86.
DODD, *Interpretation*, pp. 54-73. (Vedi trad. it. in Bibl. gener. scelta)
WILSON, R. McL., « Philo and the Fourth Gospel, » ET 65 (1953-54), 47-49.

Giovanni e gli Hermetica

BRAUN, F.-M., « Hermétisme et Johannisme, » RThom 55 (1955), 22-42, 259-99.
— « Appendices II et III, » in JeanThéol, II, pp. 253-95.
DODD, *Interpretation*, pp. 10-53. (Vedi trad. it. nella Bibliografia generale).
KILPATRICK, G. D., « The Religious Background of the Fourth Gospel, » SFG, pp. 36-44.

Giovanni, l'AT, e il giudaismo rabbinico

BARRETT, C. K., « The Old Testament in the Fourth Gospel, » JTS 48 (1947), 155-69.
BRAUN, JEANTHÉOL, II: *Les grandes traditions d'Israël.*
DODD, *Interpretation*, pp. 74-96. (Vedi trad. it. nella Bibl. gener. scelta)
ENZ, J. J., « The Book of Exodus as a Literary Type for the Gospel of John, » JBL 76 (1957), 208-15.
GLASSON, *Moses.*
GRIFFITHS, D. R., « Deutero-Isaiah and the Fourth Gospel, » ET 65 (1953-54), 355-60.
HOSKYNS, E. C., « Genesis i-iii and St. John's Gospel, » JTS 21 (1920), 210-18.
SMITH, R. H., « Exodus Typology in the Fourth Gospel, » JBL 81 (1962), 329-42.
VAWTER, B., « Ezekiel and John, » CBQ 26 (1964), 450-58.
YOUNG, F. W., « A Study of the Relation of Isaiah to the Fourth Gospel, » ZNW 46 (1955), 215-33.

Giovanni e Qumran

BRAUN, F.-M., « L'arrière-fond judaïque du quatrième évangile et la Communauté de l'Alliance, » RB 62 (1955), 5-44.
BRAUN, H., « Qumran und das Neue Testament, » ThR 28 (1962), specialmente pp. 192-234.
BROWN, R. E., « The Qumran Scrolls and the Johannine Gospel and Epistles, » CBQ 17 (1955), 403-19, 559-74. Ristampato in *The Scrolls and the New Testament,* a cura di K. Stendahl (New York: Harper, 1957), pp. 183-207. Anche in NTE, cap. VII.
KUHN, K. G., « Johannesevangelium und Qumrantexte, » NTPat, pp. 111-21.
TEEPLE, H. M., « Qumran and the Origin of the Fourth Gospel, » NovT 4 (1960), 6-25.

V. la destinazione e lo scopo del quarto vangelo

I commentatori di Giovanni hanno indicato diversi motivi che possono aver suggerito la composizione del Vangelo. Forse bisognerebbe fare attenzione a non esagerare la necessità di trovare specifici scopi nel Vangelo. Se Giovanni è basato su una tradizione storica e su un'autentica comprensione teologica, allora una delle principali ragioni per scrivere il Vangelo può essere stata quella di custodire questa tradizione e questa comprensione. Ma, una volta osservata questa cautela, sorge la questione degli scopi immediati che possono aver guidato la scelta del materiale e l'orientamento che l'autore gli ha dato.

Molti hanno trovato nel Quarto Vangelo un motivo apologetico o un motivo missionario. I gruppi a cui si è pensato come possibili destinatari del messaggio includono i seguaci di Giovanni il Battista, « i giudei », e vari gruppi eretici, gnostici o doceti. Altri studiosi sottolineano che Giovanni fu scritto per confermare i cristiani nella loro fede. Schnackenburg ha saggiamente rilevato che un inveterato errore è stato il tentativo di interpretare ogni cosa nel Vangelo in funzione di uno di questi scopi e di non aver riconosciuto che le diverse redazioni del Vangelo possono rappresentare l'adattamento del messaggio centrale a una nuova esigenza. È quindi perfettamente legittimo parlare dei diversi scopi del Vangelo. Noi ne esamineremo quattro.

A. Apologetica contro i seguaci di Giovanni il Battista

Alla fine del secolo scorso, Baldensperger, insistendo nel sostenere che il Prologo era la chiave per la comprensione di Giovanni, rilevò la contrapposizione tra Giovanni il Battista e Gesù — a favore di Gesù — nel Prologo. Egli suggerì l'idea che uno degli scopi principali del Vangelo fosse di confutare le pretese dei seguaci di Giovanni il Battista che esaltavano il loro maestro a danno di Gesù. Che Baldensperger avesse individuato uno degli scopi del Vangelo fu ammesso dalla maggior parte dei commenti successivi. Come abbiamo accennato, Bultmann ha persino fatto l'ipotesi che l'evangelista fosse stato uno dei seguaci gnostici di Giovanni il Battista e che il Prologo fosse in origine un inno in onore di Giovanni il Battista. Più recentemente, tuttavia, Schnackenburg, in « Johannesjünger », e altri hanno reagito contro le esagerazioni nel rilievo dato a questo motivo apologetico. Notiamo i punti seguenti.

Le testimonianze che abbiamo intorno ai seguaci di Giovanni il Battista sono molto limitate. In Atti 18,5-19,7, Luca parla di un gruppo di circa dodici discepoli a Efeso (la sede tradizionale della composizione del Quarto Vangelo) che erano stati battezzati col battesimo di Giovanni e non avevano sentito parlare dello Spirito Santo. Si pensa generalmente che fossero seguaci di Giovanni il Battista che avevano mantenuto la loro identità e circolavano nel mondo greco. Ma il passo potrebbe significare semplicemente che essi erano dei primi discepoli di Gesù che erano stati battezzati con l'acqua durante il ministero di Gesù (Giovanni 3,23), prima che fosse dato lo Spirito (7,39), poiché questi discepoli non mostrano alcuna opposizione ad accettare la piena iniziazione cristiana da Paolo. L'altra nostra più importante fonte di informazione sono le *Recognitiones* pseudo-clementine, un'opera del III secolo tratta da fonti anteriori (probabilmente del II secolo). Al tempo in cui le *Recognitiones* furono composte, l'autore sapeva che i seguaci di Giovanni il Battista proclamavano che il loro maestro e non Gesù era il Messia (vedi più avanti, pp. 61-62). Questi seguaci, dunque, devono essere sopravvissuti fin bene addentro nell'era cristiana ed essere divenuti oppositori del cristianesimo. Non possiamo essere assolutamente certi, comunque, che i seguaci del I secolo stessero già avanzando tali pretese riguardo a Giovanni il Battista.

In verità, le forme siriaca e latina delle *Recognitiones* differiscono significativamente nel testo di almeno uno dei passi in cui Giovanni il Battista è chiamato il Messia, differenza che può indicare una teologia in evoluzione su questo punto, che solo gradualmente si fece strada nella letteratura. In ogni caso, non abbiamo molti elementi per interpretare il pensiero di quella setta al tempo in cui Giovanni fu scritto.

Non vi sono prove sicure che i primi seguaci di Giovanni il Battista fossero gnostici, e le Pseudo-clementine non ne danno testimonianza. È vero che lo gnosticismo appare fra i mandei, che possono ben discendere da un gruppo di quei seguaci, ma ci sono molte ragioni per sospettare che lo gnosticismo fosse un elemento aggiunto più tardi attraverso il sincretismo mandeo piuttosto che parte dell'eredità ricevuta da quei seguaci. (In generale, la letteratura mandea mostra rispetto per Giovanni il Battista e accenna al fatto che egli battezzò il rivelatore celeste, Manda D'Hayye). Una migliore indicazione di un possibile elemento gnostico nella teologia dei seguaci di Giovanni il Battista è la tradizione patristica, che fa risalire le origini dello gnosticismo alla Samaria, dove probabilmente agiva Giovanni il Battista (vedi Nota a 3,23). I padri fondatori dello gnosticismo, Simon Mago e Dositeo di Sichem, furono identificati negli scritti patristici come seguaci di Giovanni il Battista. Esamineremo più avanti i possibili aspetti antignostici in Giovanni, ma rimane dubbio se questi debbano essere considerati anche come rivolti contro i seguaci di Giovanni il Battista.

È ragionevole sospettare che *alcune* delle negazioni riguardo a Giovanni il Battista nel Quarto Vangelo fossero dirette a confutare le pretese che i seguaci di Giovanni il Battista avanzavano riguardo al loro maestro. Una guida a questo proposito può essere fornita dalle pretese avanzate dai più tardi seguaci di Giovanni il Battista nelle *Recognitiones* del III secolo. Si possono quindi trovare motivi apologetici in 1,8-9, che afferma che Gesù, e non Giovanni il Battista, era la luce; in 1,30, che afferma che Gesù esisteva prima di Giovanni il Battista ed è più grande di lui; in 1,20 e 3,28, che mettono in rilievo che Giovanni il Battista non è il Messia; in 10,41, che dice che Giovanni il Battista non ha mai operato miracoli. Si può inoltre considerare parte dell'apologetica contro i seguaci di Giovanni il Battista il fatto che Giovanni non dà rilievo al ministero di predicazione e di battesimo di Giovanni il Battista così come lo troviamo descritto in Matteo 3,1-12.

Giovanni presenta il Battista solo come un testimone di Gesù. L'aggiunta del redattore finale in 4,2 confuta ogni pretesa che Gesù fosse un battezzatore allo stesso livello di Giovanni il Battista (una pretesa che potrebbe trovare sostegno in 3,22.26), e può darsi che la stessa intenzione si trovi anche dietro a 1 Gv 5,6. Forse le parole più efficaci in ogni discussione sui rispettivi meriti di Giovanni il Battista e di Gesù si trovano in Giovanni 3,30 dove Giovanni il Battista parla della propria importanza che diminuisce di fronte a Gesù. (Vedi inoltre B. W. Bacon, JBL, 48 [1929], 40-81).

Il commento menzionerà altri possibili esempi di questa apologetica. Dev'essere ben chiaro, tuttavia, che è impossibile interpretare il Vangelo intero sullo sfondo della teologia dei seguaci di Giovanni il Battista. Diversi studiosi scorgono una connessione tra Giovanni il Battista e Qumran: Giovanni il Battista visse nello stesso tempo e nella stessa regione di Giudea dei seguaci della setta di Qumran, e il suo pensiero e il suo linguaggio hanno molte affinità con Qumran. Su questa base si è pensato che i seguaci di Giovanni il Battista fossero simpatizzanti del pensiero di Qumran, e che proprio perché è indirizzato a loro il Quarto Vangelo ha tante affinità con Qumran. In altre parole, Giovanni avrebbe ritratto Gesù in vesti di Qumran allo scopo di conquistare i seguaci di Giovanni il Battista. Ciò è possibile, ma alquanto semplicistico e molto ipotetico. Al più, può spiegare una piccola parte del Vangelo.

Il Prologo merita speciale considerazione, perché in passi come 1,6-9,15 c'è una robusta apologetica contro ogni esagerazione del ruolo di Giovanni il Battista. Non è prudente usare il Prologo come una chiave per l'intero Vangelo se, come noi pensiamo, esso era prima un inno indipendente che è stato adattato per servire da introduzione al Vangelo. Inoltre, l'attenzione rivolta a Giovanni il Battista nel Prologo è in parte accidentale. Il commento farà notare che, quando il Prologo fu aggiunto, provocò lo spostamento delle righe iniziali del Vangelo che naturalmente riguardavano Giovanni il Battista. L'inserimento di queste righe spostate nel cuore del Prologo fu suggerito in parte dal desiderio pratico di non perderle e in parte da un motivo apologetico. (Questo ci porta a sospettare che l'apologetica contro i seguaci di Giovanni il Battista appartenga a uno degli strati più tardi della composizione del Vangelo). La storia letteraria delle righe riguardanti il Battista inserite nel Prologo preclude l'interpretazione di altre parti del Prologo alla luce di questa apologetica. Per esempio, solo perché il Prologo identifica Gesù come la Parola, non c'è ragione di credere che i seguaci pensassero che Giovanni il Battista fosse la Parola.

Sebbene ci possano essere dei passi diretti contro le esagerazioni di questi seguaci, il Quarto Vangelo dà un posto d'onore a Giovanni il Battista. È vero che Giovanni non registra il detto che si trova in Mt 11,11 e in Lc 7,28, in cui Gesù identifica Giovanni il Battista come il più grande fra i nati di donna. Ciò nondimeno, per Giovanni il ruolo di Giovanni il Battista era molto importante: egli fu mandato da Dio (1,6) a rivelare Gesù a Israele (1,31; 3,29), e fu uno dei maggiori testimoni di Gesù, da essere annoverato accanto alle Scritture e ai miracoli (5,31-40). Se Gesù era la luce, Giovanni il Battista « era una lampada che arde e risplende » (5,35). Quindi, la considerazione di Giovanni il Battista nel Quarto Vangelo è non meno onorevole di quella dei sinottici.

B. Controversia con i giudei

In un Vangelo che contiene una tradizione storica ci aspetteremmo di trovare una qualche memoria del conflitto di Gesù con i farisei. Poiché Gesù si rivolgeva principalmente al popolo di Israele cercando di portarlo a credere che il regno di Dio era presente nel suo ministero, noi naturalmente ci aspettiamo di trovare questo elemento conservato nei Vangeli, o nella forma di un appello missionario a Israele o nei termini di una apologetica per rispondere al rifiuto di Gesù da parte degli ebrei. Vi sono esempi di ciò in Matteo; ma nell'istituire un'antitesi tra cristiano ed ebreo Giovanni è forse il più forte fra i Vangeli.

Per esempio, Giovanni insiste enfaticamente nel dire che Gesù è il Messia, proprio la pretesa che gli ebrei rifiutavano. Giovanni usa la forma greca di questo titolo (*christos*) più spesso di ogni altro Vangelo ed è l'unico Vangelo a usare la forma traslitterata *messias* (1,41; 4,25). Giovanni identifica Gesù con figure che hanno una parte importante nelle attese dell'AT e della apocalittica ebraica: il Servo di Dio (vedi Commento a 1,29.34); l'agnello apocalittico (1,29); il re di Israele (1,49); il Santo di Dio (6,69). Uno sguardo al sommario della prima parte (capp. 1-12) del Vangelo (p. CLXXII) mostra l'importanza attribuita al tema della sostituzione da parte di Gesù di istituzioni ebraiche come la purificazione rituale, il Tempio e il culto in Gerusalemme (capp. 2-4) e di festività ebraiche come il sabato, la Pasqua, i Tabernacoli e la Dedicazione (capp. 5-10). Ora, è credibile che ciò derivi in parte dalla visione che Gesù stesso aveva del proprio ministero, ma perché questa accentuazione in Giovanni? Indicheremo due tendenze nella sottolineatura giovannea dei giudei e della loro teologia.

(1) *Giustificazione delle rivendicazioni cristiane contro l'incredulità ebraica*

L'impressione più forte che si riceve nel vedere il modo in cui sono trattati i giudei nel Quarto Vangelo è quella di un atteggiamento polemico. C'è qui un attacco contro la posizione religiosa del giudaismo: Gesù è il Messia, e con la sua presenza e di fronte a ciò che egli ha fatto il giudaismo ha perso la sua preminenza. Inoltre, l'atteggiamento del Vangelo è più forte di quanto comporterebbe il tentativo del cristianesimo di difendere se stesso; c'è qui un'acuta polemica. Giovanni ricorre a uno stile di ragionamento rabbinico in passi come 10,34-36 allo scopo di difendere il diritto di Gesù a esser chiamato Figlio di Dio. Il Vangelo si richiama a principi legali ebraici (5,31 ss; 8,17) allo scopo di giustificare la testimonianza di Gesù in proprio favore. Il carattere amaro delle polemiche si può vedere facilmente in passi come 8,44-47.54-55. I discepoli di Mosè e i discepoli di Gesù (9,28) sono costretti alla lotta.

L'atteggiamento polemico del Quarto Vangelo contro il giudaismo si vede nell'uso del termine « i giudei », che ricorre settanta volte in Giovanni, in paragone a cinque o sei casi in ciascun Vangelo sinottico. Grässer, *art. cit.*, ha messo in dubbio l'attendibilità dell'uso di questo termine come indizio dell'atteggiamento giovanneo, poiché il termine ha varie sfumature di significato nel Vangelo: un'osservazione vera. Per esempio, quando Gesù parla a uno straniero, come alla samaritana in 4,22, egli usa « i giudei » solo come una designazione religiosa, nazionalistica (vedi anche 18,33.35). In passi che parlano delle solennità o dei costumi dei giudei (2,6.13; 7,2) può non esserci nulla di offensivo nell'uso del termine. Inoltre, c'è uno strato del materiale giovanneo, particolarmente evidente nei capp. 11-12, dove il termine « i giudei » si riferisce semplicemente agli abitanti della Giudea e quindi comprende sia i nemici di Gesù che quelli che credono in lui. (Ci sono prove che questa parte sia un inserimento più tardo nel piano originale del Vangelo e perciò possa aver avuto la propria storia all'interno della tradizione giovannea; vedi anche il Commento a 8,31). Lasciando da parte queste eccezioni, alcune delle quali sono evidenti mentre altre si possono spiegare in termini di critica letteraria, il Quarto Vangelo usa « i giudei » quasi come un titolo tecnico per *le autorità religiose, specialmente quelle di Gerusalemme, che sono ostili a Gesù.*

Questa comprensione del termine può essere convalidata in tre modi. *Primo*, è del tutto evidente che in molti casi il termine « i giudei » non ha niente a che fare con una differenziazione etnica, geografica o religiosa. Persone che sono, dal punto di vista etnico, religioso e persino geografico, giudei (anche nel senso stretto di appartenenza alla Giudea) vengono distinte da « i giudei ». Per esempio, in 9,22, dei genitori del cieco nato, ovviamente giudei anch'essi, si dice che temono « i giudei », cioè i farisei che stanno indagando. Lo storpio guarito, un giudeo egli stesso, è descritto in 5,15 nell'atto di informare « i giudei » che Gesù era il suo benefattore. *Secondo*, in certi passi il Vangelo parla intercambiabilmente de « i giudei », dei capi dei sacerdoti e dei farisei. In 18,3 le guardie sono fornite dai capi dei sacerdoti e dai farisei, mentre in 18,12 sono le guardie « dei giudei ». In 8,13 coloro che interrogano sono chiamati farisei, mentre in 8,18 ss essi sono « i giudei ». *Terzo*, questa comprensione è confermata da un paragone con i sinottici. In Giovanni 18,28-31 « i giudei » portano Gesù dinanzi a Pilato, mentre in Mc 15,1 questo compito spetta al sinedrio. Vedi anche Giovanni 2,18 e Mc 11,27-28.

Ora, come si può spiegare questo peculiare uso del termine, giacché esso è evidentemente anacronistico nel ministero di Gesù? Si è notato spesso che in Giovanni molte delle classi e divisioni del popolo così rilevanti nei sinottici sono scomparse: per esempio, sadducei, erodiani, zeloti, pubblicani, scribi, peccatori, giusti, poveri, ricchi, ecc. In parte ciò è dovuto al dualismo del Vangelo, che livella le distinzioni di classe: ora ci sono solo buoni e cattivi, figli della luce e figli delle tenebre, i sinceri e i mentitori. Ma per un altro verso la scomparsa di questi gruppi è opera di semplificazione e del cambiamento di prospettiva storica. Il Vangelo fu scritto, noi crediamo, dopo il 70 d.C., quando molte delle distinzioni e dei raggruppamenti religiosi del tempo di Gesù non avevano più significato, la distruzione del Tempio aveva semplificato il giudaismo. Così, in Giovanni rimangono solo i capi dei sacerdoti e i farisei: i capi dei sacerdoti perché il loro ruolo nel sinedrio e nei processi di Gesù era una parte troppo essenziale della storia per essere dimenticato, i farisei perché essi sono precisamente quella setta ebraica che sopravvisse alla calamità del 70. Il giudaismo del tempo in cui il Vangelo fu scritto era giudaismo farisaico.

È la situazione in cui il Vangelo fu scritto che spiega l'uso del termine « i giudei ». L'era delle vaste incursioni missionarie cristiane nel giudaismo è passata. Gesù era stato predicato agli ebrei sia in Palestina che nella diaspora, e la decisione a favore o contro Gesù era stata presa. Per la maggior parte, gli ebrei che avevano accettato Gesù erano ormai semplicemente cristiani e parte della chiesa, così che quando i cristiani parlavano dei giudei senza qualificazione essi alludevano a quelli che avevano rifiutato Gesù e rimanevano fedeli alla sinagoga. Troviamo precisamente quest'uso del termine in Mt 28,15. Così, in un'epoca in cui vi era del malanimo tra la chiesa e la sinagoga, « i giudei » era un termine usato con una connotazione di ostilità verso i cristiani. Nel Quarto Vangelo, quindi, l'evangelista usa il termine col significato che esso aveva nel suo tempo. Per lui, « i giudei » appartengono al « mondo », cioè a quella parte di uomini che sono in opposizione dualistica verso Gesù e rifiutano di andare da lui come alla luce. (Giovanni non è anti-semita; l'evangelista condanna non già una razza o un popolo, ma l'opposizione a Gesù).

Ciò non significa che l'evangelista, nell'anacronistico uso del termine « i giudei », abbia dimenticato le reali circostanze del ministero di Gesù. Con questo termine egli indica la sua convinzione che i giudei del suo tempo siano i discendenti spirituali delle autorità ebraiche che furono ostili a Gesù durante il suo ministero. Egli considera l'atteggiamento di quelle autorità come il tipico atteggiamento giudaico così come egli lo conosce nel suo tempo. Diversamente dai Vangeli sinottici, Giovanni non attacca i farisei o i giudei per l'ipocrisia o per il loro comportamento morale e sociale; tutto l'attacco contro di loro si incentra nel loro rifiuto di credere in Gesù e nel loro desiderio di ucciderlo. Ciò avviene perché il conflitto tra la chiesa e la sinagoga al tempo dell'evangelista non si basava sulla morale ma sull'accettazione di Gesù come il Messia. Anche la questione dell'osservanza della Legge, che tanto impegnò le energie di Paolo, è scomparsa in Giovanni. Giovanni non tratta la Legge come un problema per i cristiani o come un nemico: essa è semplicemente qualcosa che è stata sostituita dal grande atto di amore che Dio ha compiuto in Gesù Cristo e che costituisce la Nuova Alleanza (1,17). La Legge è qualcosa che riguarda gli ebrei, non i cristiani; e così Gesù parla di essa ai giudei come della « *vostra* Legge » (8,17; 10,34, anche 15,25; si noti l'uso analogo di « vostre sinagoghe » in Mt 23,34).

Ancora un altro aspetto dell'atteggiamento giovanneo si vede nella distinzione tra « i giudei » e « Israele ». Quest'ultimo è un termine favorevole per descrivere la vera successione all'eredità dell'AT. Giovanni il Battista venne perché Gesù fosse fatto conoscere a *Israele* (1,31). Natanaele, che accetta prontamente Gesù, non è un giudeo ma un vero israelita (1,47), un uomo senza falsità che sostituisce l'antico Giacobbe-Israele in cui c'era falsità. Anche l'accento messo su Gesù come rabbi nel Quarto Vangelo può riflettere la polemica giovannea. Il termine non è un evidente anacronismo come si presumeva una volta (vedi Nota a 1,38), ma l'accento giovanneo sul titolo può avere lo scopo di contrapporre Gesù ai grandi rabbini dell'assemblea ebraica a Jamnia negli ultimi decenni del I secolo. Il contrasto tra i discepoli di Mosè e i discepoli di Gesù in 9,28 è più o meno la stessa cosa. Si noti, comunque, che Giovanni non reagisce alle pretese ebraiche riguardo a Mosè con una denigrazione di Mosè; nel pensiero giovanneo, infatti, se gli ebrei avessero creduto veramente in Mosè, essi avrebbero creduto in Gesù (5,46).

(2) *Appello ai cristiani ebrei nelle sinagoghe della diaspora*

Se la polemica contro la sinagoga è un motivo importante nel Quarto Vangelo, dobbiamo riconoscere che probabilmente questa battaglia non viene combattuta in Palestina. Il Vangelo nella sua forma attuale è scritto in greco e si preoccupa di spiegare parole ebraiche o aramaiche come messia, rabbi, Siloe, termini che difficilmente avrebbero richiesto una spiegazione in Palestina. E nemmeno ci sarebbe stato bisogno di un inciso come al v. 4,9 per un pubblico palestinese. Certo, non è impossibile che la prima redazione di Giovanni fosse rivolta all'ambiente palestinese e che una o più redazioni successive fossero adattate a un pubblico che viveva fuori della Palestina. E non è nemmeno impossibile, giacché noi crediamo che il Vangelo fosse diretto anche ai Gentili, che alcune di queste spiegazioni fossero incluse per i lettori Gentili. (Ciò sembra vero in 2,6 e in 19,40, dove sono spiegate costumanze ebraiche generali). Ciò nondimeno, la teoria più plausibile è che anche quei passi che contengono una polemica contro la sinagoga riguardino la situazione fuori della Palestina. In 7,35 c'è un accenno sarcastico da parte della folla a ciò che Gesù avrebbe fatto: « Andrà forse da quelli che sono dispersi fra i greci? ». Questo è un esempio dell'ironia giovannea in cui la verità è inconsapevolmente proposta dagli avversari di Gesù. Il Vangelo è la prova che, per mezzo dei suoi annunciatori, Gesù è andato nella diaspora.

Ora, come abbiamo sottolineato, l'atteggiamento di Giovanni verso « i giudei » non è missionario ma apologetico e polemico. La violenza del linguaggio nel cap. 8, che paragona i giudei ai figli del diavolo, difficilmente è destinata a convertire la sinagoga, che nel pensiero giovanneo è ormai la « sinagoga di Satana » (Ap 2,9; 3,9). Non è un caso che alcune delle discussioni tra Gesù e i giudei in Giovanni anticipino l'apologetica classica che Giustino indirizzò a Trifone nella metà del II secolo. Così, d'accordo con Schnackenburg, « Messiasfrage », noi rifiutiamo, almeno in parte, la tesi di John A. T. Robinson e di Van Unnik che lo scopo principale e quasi esclusivo di Giovanni fosse di servire da manuale missionario per convertire gli ebrei della diaspora. Se il linguaggio della disputa giovannea contro i giudei può fornire una indicazione, lo scopo deve essere stato quello di controbattere la propaganda giudaica piuttosto che di persuadere i giudei con una speranza di conversione di massa.

Eppure, può darsi che ci fosse un gruppo di giudei a cui il Vangelo si rivolgeva con una certa speranza: e cioè, il piccolo gruppo di giudei che credevano in Gesù ma che fino a quel momento non avevano ancora rotto il loro rapporto con la sinagoga. Negli anni 80 e 90 del I secolo quei cristiani ebrei stavano attraversando una crisi.

Nei primi anni dopo la morte di Gesù i suoi discepoli incontrarono opposizione da parte dei capi di Gerusalemme, proprio come l'aveva incontrata Gesù. Gli Atti conservano memoria di conflitti tra i capi cristiani e il sinedrio (4,1-3; 5,17-18). La decisione di Gamaliele in Atti 5,33-40 sembra aver segnato un punto di svolta per la comunità cristiano-giudaica di Gerusalemme e aver dato inizio a un periodo di più pacifiche relazioni tra essa e il sinedrio. È vero che Atti 8,1 riferisce una persecuzione della chiesa in Gerusalemme, ma quelli che furono dispersi furono i cristiani ellenisti, che suscitavano l'ostilità delle autorità giudaiche con la loro opposizione al Tempio. Negli anni seguenti vi furono atti di violenza isolati, come l'esecuzione, da parte di Erode, di Giacomo figlio di Zebedeo e la carcerazione di Pietro (Atti 12,2-3), ma per il resto la comunità di Gerusalemme sembra esser vissuta in pace con le autorità giudaiche. Non c'è traccia di persecuzione nell'anno 49 d.C., quando fu tenuto il concilio di Gerusalemme. Giacomo fu molto attento a imporre l'osservanza di alcuni punti fondamentali del rituale mosaico a tutti i cristiani, anche Gentili, nel territorio di Palestina e di Siria (Atti 15,22 ss), probabilmente nell'intento di evitare frizioni col giudaismo. Nel 58, quando Paolo si recò a Gerusalemme (Atti 21,18 ss), era ancora uso comune per i cristiani ebrei offrire sacrifici nel Tempio. La successiva esecuzione di Giacomo negli anni 60 per ordine del sommo sacerdote segnò l'inizio di un nuovo periodo di ostilità.

Tuttavia, come ha messo in rilievo Carroll, *art. cit.*, fu solo il giudaismo assediato dei giorni successivi alla distruzione del Tempio che pensò fosse assolutamente necessario tagliar fuori i giudei che credevano in Gesù. Il pericolo di estinzione solitamente costringe una religione a diventare più rigidamente ortodossa allo scopo di sopravvivere, e il giudaismo non fece eccezione. Una volta venuti meno il Tempio e il sacrificio, la devozione alla Legge era il fattore principale che teneva insieme il giudaismo. L'atteggiamento di Paolo verso la Legge e, in realtà, la libertà di comportamento di Gesù stesso erano stati ben noti; e quindi, nella pericolosa situazione alla quale il giudaismo si trovava esposto dopo il 70, i giudei che credevano in Gesù erano considerati come un possibile fattore di sovvertimento per quanto riguardava la questione sommamente importante della Legge. Lungo tutti gli anni 80 vi fu un tentativo organizzato di spingere gli ebrei cristiani fuori delle sinagoghe. Ne sentiamo un'eco nelle *Shemoneh Esreh* o *Diciotto Benedizioni* recitate dagli ebrei come preghiera principale nelle sinagoghe. La riformulazione di queste benedizioni avvenne dopo il 70; e la dodicesima benedizione, verso l'85, era una maledizione contro i *minim* o eretici, in primo luogo cristiani-ebrei. (Vedi W. D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge 1964, pp. 275-76). Poiché questa maledizione doveva essere recitata dagli ebrei nelle sinagoghe, un ebreo che avesse creduto in Gesù sarebbe stato costretto a maledire se stesso oppure ad ammettere pubblicamente la sua fede rifiutando di pronunciare la maledizione. Verso il 90, quando Rabbi Gamaliele II era presidente dell'assemblea di Jamnia, divenne sempre più frequente l'uso della scomunica come arma contro i dissidenti.

Abbiamo spiegato nei particolari questa successione di eventi a motivo della sua importanza per la datazione del

Quarto Vangelo (vedi Introd. VI, più avanti). Vi sono indicazioni piuttosto chiare che il Quarto Vangelo si rivolge a questi ebrei che credevano in Gesù e che erano lacerati tra la loro fede e un naturale desiderio di non disertare il giudaismo. L'attacco generalmente ostile contro « i giudei » non si applicava a loro, poiché erano precisamente i giudei ostili a Gesù che stavano dando noie ai giudei con inclinazioni cristiane. Il forte accento posto su Gesù come il Messia (specialmente 20,31) sarebbe stato destinato a rafforzare la loro fede in questa confessione cruciale che era divenuta la pietra di paragone per continuare ad avere accesso nelle sinagoghe. Il tema della sostituzione da parte di Gesù di istituzioni e festività ebraiche sarebbe stato un incoraggiamento per loro, giacché essi avrebbero dovuto abbandonare tali pratiche se si ritiravano dalle sinagoghe.

Più specificamente: in tre occasioni (9,22; 12,42; 16,2), Giovanni menziona la scomunica dalla sinagoga. Due volte Giovanni accenna a quelli che credono in Gesù ma non hanno il coraggio di confessare la loro fede. In 12,42-43 quest'accenno si unisce a un mordente sarcasmo; in 19,38 Giuseppe di Arimatea è portato come esempio di uno che ha superato questo timore e ha riconosciuto pubblicamente la sua sequela di Gesù. Il tema della scomunica è forte soprattutto nel cap. 9; e in questo racconto, come ha mostrato Allen, *art. cit.*, l'eroe è un uomo che arriva a credere in Gesù anche a costo di essere espulso dalla sinagoga. Giovanni vuole invitare i cristiani ebrei della diaspora a seguirne l'esempio.

C. Disputa contro i cristiani eretici

Una tradizione che risale al II secolo e a Ireneo (*Adv. Haer.* III 11,1; SC 34,179-80) dice che il Vangelo di Giovanni fu scritto contro Cerinto, un eretico dell'Asia Minore con inclinazioni gnostiche. Noi non sappiamo molto del pensiero di Cerinto, ma Ireneo (*ibid.*, I, 26,1; PL 7,686) dice che Cerinto considerava *Gesù* come il figlio di Giuseppe, mentre *Cristo* era un eone celestiale che discese su Gesù in maniera temporanea al momento del suo battesimo, e lo lasciò prima della sua morte. Se questa è una descrizione esatta della dottrina di Cerinto, nel Vangelo c'è poco che sia destinato a confutare una tale teoria. La vera confutazione di questo tipo di pensiero si ha in 1 Giovanni, con la sua forte insistenza nel dire che Gesù è il Cristo venuto nella carne e che Gesù non può essere separato (1 Gv 4,2-3). Forse tutto ciò che l'informazione di Ireneo ci dice è che nella letteratura giovannea c'era un attacco contro Cerinto. Può darsi che Cerinto sostenesse anche che il mondo fu creato da un demiurgo invece che da Dio. In questo caso, Giovanni 1,3 sarebbe significativo, poiché insiste nel dire che tutta la creazione fu compiuta mediante la Parola di Dio. Ma non si può dire che questo sia un accento fondamentale nel Vangelo.

Gerolamo (*In Matt. Prolog.* PL 26,19) accenna che il Vangelo di Giovanni era diretto a Ebione oltre che a Cerinto. Ebione probabilmente non era una persona reale ma un eroe eponimo degli ebioniti, un gruppo cristiano ebraico. Ireneo per primo menziona Ebione nello stesso passo in cui menziona Cerinto (*Adv. Haer.* I, 26,2; PL 7,686: forse questa è la ragione per cui Gerolamo presume che il Vangelo fosse diretto anche a Ebione). L'idea che il Quarto Vangelo fosse scritto per confutare cristiani come gli ebioniti, che non avevano abbandonato le loro pratiche ebraiche, è abbastanza affine alla ipotesi fatta sopra, che esso fosse scritto in parte come un discorso rivolto ai cristiani ebrei nelle sinagoghe. Nel pensiero teologico degli ebioniti vi sono aspetti, per esempio il dualismo, che si trovano anche a Qumran (vedi J. Fitzmyer, TS 16 [1955], 335-72). Così, quel che dicevamo sopra circa possibili caratteri di Qumran nella teologia dei seguaci di Giovanni il Battista si potrebbe applicare anche qui. Il quarto evangelista potrebbe avere scelto un linguaggio simile a quello di Qumran per rivolgersi a gruppi che avevano linguaggio e pensiero simili. Insomma, pur non negando che certi tratti che appaiono nella teologia ebionita posteriore corrispondano a tratti che si trovano in Giovanni, così che il Vangelo avrebbe potuto esser letto utilmente da chi avesse incipienti tendenze ebionite, tuttavia non crediamo che vi siano prove sufficienti che il Vangelo fosse diretto agli ebioniti in modo specifico. Si può accennare che Vittorino da Pettau, verso il 300, unisce lo gnostico Valentino a Ebione e Cerinto come un altro bersaglio contro cui il Vangelo era presumibilmente diretto (*In Apoc.* XI, 1; CSEL 49,97).

Si è anche pensato che il Quarto Vangelo fosse diretto contro il docetismo. Il docetismo non era tanto un'eresia di per sé, quanto un atteggiamento presente in una quantità di eresie. La sua affermazione fondamentale era che Gesù Cristo non venne veramente nella carne, perché la sua carne era solo un'apparenza: egli sembrava solamente un uomo. Alcune osservazioni di Ignazio di Antiochia, verso il 110, sembrano dirette contro tale errore, sicché questo pensiero eretico poteva benissimo essere in circolazione quando Giovanni fu scritto. La teoria di Wilkens, delle varie redazioni del Vangelo (vedi Introd. II), vede una crescente polemica contro il docetismo nelle ultime redazioni del Vangelo. Certo, in Giovanni vi sono passi che possono contenere una frecciata antidocetista. Viene in mente immediatamente « La Parola si fece carne » (1,14). La scena in 19,34 sarebbe diretta a sconfiggere la causa docetista, perché il realismo del sangue e dell'acqua che colano dal fianco di Gesù ferito confuta ogni teoria che egli fosse un fantasma. Che questa sia una scena importante in Giovanni è sottolineato dalla parentesi redazionale nel versetto successivo (35), che rivendica la verifica di un testimone oculare. Comunque, in 19,34 vi sono molti motivi teologici, per esempio sacramentalismo, adempimento di 7,38-39, e non è possibile dire con certezza quale motivo fosse sottolineato dal redattore. Sembra che i doceti trascurassero l'eucaristia e negassero che essa fosse la carne di Gesù (Ignazio, *Smyrn.* VII, 1). Perciò, il realismo eucaristico di Giovanni 6,51-58 può anche essere stato di tendenza anti-docetista. La difficoltà è che tutti questi passi sono perfettamente comprensibili anche senza l'interpretazione anti-docetista. Un giudizio onesto sarebbe che un motivo anti-docetista è possibile e persino probabile nel Vangelo, ma non ha grande preminenza. Se esiste, la sua documentazione migliore si trova in passi che appartengono allo stadio più tardo della composizione di Giovanni. Per contrasto, la Prima Epistola offre un maggiore numero di versetti che si prestano a una interpretazione anti-docetista di quanti non ne offra il Vangelo tanto più lungo.

Nessuna delle ipotesi che Giovanni sia stato scritto contro i primi eretici cristiani è priva di difficoltà. Il Vangelo non sembra avvalorare la tesi che questo motivo fosse particolarmente forte nelle intenzioni dell'evangelista.

D. Incoraggiamento ai cristiani credenti

John A. T. Robinson e Van Unnik sostengono che Giovanni mostra poco interesse per i Gentili. Si fa notare che 20,31 specifica lo scopo del Vangelo con queste parole: « ... perché crediate che Gesù è il Cristo », e che il termine Messia (*Christos*) non era un titolo religioso comprensibile per i Gentili. Prima di tutto, comunque, c'è la questione se questo versetto si riferisca a coloro che devono giungere alla fede o a quelli che sono già credenti. In secondo luogo, non dobbiamo dimenticare che i predicatori cristiani trasmisero ai Gentili gran parte della terminologia religiosa ebraica. I Gentili che si interessavano al messaggio su Gesù avrebbero subito dovuto apprendere un certo sfondo vetero-testamentario (un buon esempio è l'argomento di Paolo tratto dall'AT e rivolto ai Gentili convertiti in Galazia) e avrebbero dovuto imparare che cosa significava Messia. Quindi non c'è contraddizione nell'indirizzare un Vangelo ai Gentili allo scopo di persuaderli che Gesù è il Messia. In terzo luogo, bisognerebbe prestare attenzione a tutto Giovanni 20,31, dove si dice che il Vangelo fu scritto « ... perché crediate che Gesù è il Messia, *il Figlio di Dio* ». Come rileva Schnackenburg, « Messiasfrage », non c'è dubbio che il secondo titolo si richiamava a uno sfondo religioso pagano in cui gli dèi hanno figli.

Se non c'è niente che possa escludere l'attenzione verso i Gentili nel Quarto Vangelo, dal lato positivo ci sono chiare affermazioni di universalismo. Gesù viene nel mondo come luce per *ogni uomo* (1,9). Gesù toglie il peccato del *mondo* (1,29); egli è venuto a salvare il *mondo* (3,17). Quando sarà sollevato sulla croce e nella resurrezione, egli attirerà a sé *tutti gli uomini* (12,32). Oltre a queste affermazioni che includono i Gentili implicitamente, vi sono riferimenti specifici. Con inconsapevole ironia i giudei in 7,35 predicono senza crederci che Gesù andrà nella diaspora e insegnerà ai greci. Il ministero pubblico arriva per gradi a un finale in 12,20-21, quando i greci o Gentili chiedono di vedere Gesù, un segno che tutti gli uomini hanno cominciato a venire a Gesù e che perciò è ormai il tempo (o « l'ora ») del suo ritorno al Padre nella crocifissione, resurrezione e ascensione. (Robinson, TNTS, p. 112[7], pensa che « greci » in 7,35 significhi ebrei di lingua greca, ma noi pensiamo che la funzione di 12,20 nel piano del Vangelo non si può spiegare a meno che « greci » significhi Gentili). In 10,16 Gesù sottolinea che egli ha altre pecore che non appartengono a questo ovile ma devono essere condotte a far parte di un solo ovile sotto un solo pastore. Che ciò si riferisca alla conversione dei Gentili trova supporto in 11,52, dove ci vien detto che Gesù morì non solo per la nazione ebraica, ma anche per riunire insieme i figli di Dio che erano dispersi e fare di loro una sola cosa. In 4,35 Gesù vede il campo della missione in Samaria maturo per il raccolto; e anche se i samaritani non sono propriamente Gentili, essi sono fuori della corrente principale del giudaismo. Questi stessi samaritani in 4,42 salutano Gesù come « il salvatore del *mondo* ». Infine, non è impossibile che l'omaggio reso a Gesù per derisione dai romani in 19,1-3.19-22 sia inteso, nell'ironia giovannea, a predire che un giorno questi Gentili accetteranno veramente Gesù come re. Sembra dunque abbastanza chiaro che i Gentili hanno un ruolo nella prospettiva del Quarto Vangelo.

Forse, tuttavia, possiamo dir meglio che il Vangelo è rivolto per lo più al credente cristiano senza distinzione per la sua derivazione ebraica o gentile. Questo Vangelo è destinato a radicare il credente più profondamente nella sua fede. Il proposito dichiarato del Vangelo in 20,31 probabilmente non è in primo luogo missionario, e può essere opportuno interpretare questo versetto nel senso che il lettore *continui* ad aver fede che Gesù è il Messia, il Figlio di Dio. Il Vangelo vuole fare di questa fede qualcosa di vivo e così, nel nome di Gesù, portare la vita al lettore. Certamente il credente è al centro dell'interesse lungo i capp. 13-17 (capitoli che Van Unnik, p. 410, trova di ostacolo alla sua tesi che il Vangelo è in primo luogo un'opera missionaria diretta ai giudei). Un nuovo popolo è apparso, un popolo proveniente sia dall'ovile ebraico che da fuori (10,16), un popolo le cui origini terrene hanno poca importanza poiché essi sono generati dall'alto (3,3). È vero che, per motivi di apologetica contro i giudei, l'evangelista sottolinea che Gesù venne in mezzo ai suoi e i suoi non lo accolsero (1,11). Ma molto di più l'evangelista parla a quelli che lo accolsero e così diventarono figli di Dio, generati non da desiderio umano ma da Dio (1,12-13).

Nella Introd. VIII esamineremo alcune delle accentuazioni teologiche decisive nel Vangelo, ma qui vogliamo anticipare il rilievo che tutte queste accentuazioni hanno di mira le crisi esistenti in seno alla chiesa credente più che la conversione dei non-credenti. Se il Vangelo sottolinea l'escatologia realizzata, è per distogliere il credente da ogni sovraccentuazione delle anticipate glorie della futura venuta di Gesù. L'evangelista vuole che il credente si renda conto che egli già possiede la vita eterna, che è già un figlio di Dio e che ha già incontrato il suo giudice. Se il Vangelo ha un forte accento sacramentale, il suo scopo è di radicare il battesimo e l'eucaristia in ciò che Gesù disse e fece, perché il credente non perda il contatto col Gesù terreno, trasformando così il cristianesimo in una religione misterica. Se l'evangelista porta avanti la figura del Paraclito (Appendice V), il suo scopo è di rassicurare il credente che col passare della generazione apostolica la memoria di Gesù non si estinguerà, perché lo Spirito di Gesù rimane nel cristiano, mantenendo viva quella memoria. Lo scopo principale del Vangelo, dunque, è di far vedere esistenzialmente al credente che cosa significhi in termini di vita quel Gesù in cui egli crede. Bultmann non ha reso un cattivo servizio agli studi giovannei mettendo in rilievo alcune delle qualità esistenziali del Quarto Vangelo. Molto di più di Bultmann, comunque, noi crediamo che l'evangelista abbia radicato questo intento esistenziale in una raffigurazione di Gesù che aveva valore non solo sul piano della storia, ma anche su quello della storicità.

BIBLIOGRAFIA

ALLEN, E. L., « The Jewish Christian Church in the Fourth Gospel, » JBL 74 (1955), 88-92.
BOWKER, J. W., « The Origin and Purpose of St. John's Gospel, » NTS 11 (1964-65), 398-408.
CARROLL, K. L., « The Fourth Gospel and the Exclusion of Christians from the Synagogues, » BJRL 40 (1957-58), 19-32.
GRÄSSER, E., « Die Antijüdische Polemik im Johannesevangelium, » NTS 11 (1964-65), 74-90.
JOCZ, J., « Die Juden im Johannesevangelium, » *Judaica* 9 (1953) 129-42.
ROBINSON, JOHN A. T., « The Destination and Purpose of St. John's Gospel, » NTS 6 (1959-60), 117-31. Anche in TNTS, pp. 107-25.
SCHNACKENBURG, R., « Das vierte Evangelium und die Johannesjünger, » *Historisches Jahrbuch* 77 (1958), 21-38.
— « Die Messiasfrage im Johannesevangelium, » NTAuf, pp. 240-64.
VAN UNNIK, W. C., « The Purpose of St. John's Gospel, » StEv, I, pp. 382-411.

VI. la data della definitiva forma scritta del vangelo

Ora dobbiamo porre la questione della data da attribuire alla *forma scritta definitiva* del Vangelo. Va sottolineato che non ci stiamo domandando quando prese forma la tradizione storica che è alla base del Quarto Vangelo, o quando il Vangelo fu scritto e pubblicato per la prima volta: in altre parole, non ci interessa principalmente qui la datazione degli stadi 1-4 della nostra teoria della composizione del Vangelo, perché, dopo tutto, questi stadi sono ipotetici. La questione qui riguarda la data dell'unico stadio che evidentemente non è ipotetico, e cioè la forma finale che è giunta fino a noi, compreso il cap. 21.

A. La data più tarda possibile

Il margine per la datazione di Giovanni si è venuto molto restringendo negli ultimi trent'anni. Per lo più, gli studiosi oggi considerano come impossibili, perché troppo tarde, le date un tempo suggerite da H. Delafosse (170 d.C.) e da A. Loisy (150-160: questa la sua opinione nel 1936). Barrett, p. 108, fissa l'anno 140 d.C. come la data più tarda possibile per la pubblicazione del Vangelo, ma anche questa è piuttosto alta. (Si noti, comunque, che Barrett parla di pubblicazione, non di redazione). L'opinione generale fissa il 100-110 come la data più tarda possibile per la composizione scritta di Giovanni. Esaminiamo alcuni dei fattori che hanno contribuito a determinare questo *terminus ante quem.*

L'argomento classico usato per sostenere una datazione molto tarda di Giovanni è stato lo sviluppo della teologia. F. C. Baur colloca i sinottici, Paolo e Giovanni nella struttura hegeliana di tesi, antitesi e sintesi, dove Giovanni rappresenta un periodo che è andato molto al di là della teologia paolina. Sebbene Baur abbia ancora i suoi ammiratori, per esempio Mary Andrews, la teoria di uno sviluppo lineare della teologia del NT è stata confutata con successo. Se ricordiamo che gli scritti di Paolo sono anteriori ai Vangeli sinottici, una cristologia sviluppata diventa un cronometro precario, come ha rilevato Goodenough. L'opinione che il sacramentalismo giovanneo, per esempio 6,51-58, è troppo sviluppato per essere stato formulato nel I secolo riflette idee antiquate circa le origini del pensiero sacramentale nella chiesa. In fondo, abbiamo un altro esempio dell'argomento tratto dallo sviluppo della teologia nella pretesa che il Quarto Vangelo debba essere tardo perché è dello stesso autore delle Epistole giovannee, e queste ultime sono tarde perché riflettono una tarda organizzazione della chiesa. Comunque, la questione se l'autore del Vangelo e delle Epistole sia lo stesso deve essere esaminata e non data per risolta; e inoltre le somiglianze organizzative tra la comunità dei rotoli del Mar Morto e la chiesa descritta da Luca in Atti hanno causato seri ripensamenti sul presunto ritardo dell'organizzazione della chiesa. Si può dunque dire che, mentre per lo più gli studiosi pensano ancora che Giovanni sia il più tardo dei quattro Vangeli, è molto difficile fissare la data del Vangelo sulla base di una teoria dello sviluppo teologico. Non c'è nulla nella teologia di Giovanni che escluda chiaramente l'ipotesi della sua composizione finale nel I secolo.

Un altro argomento usato per dimostrare la necessità di datare Giovanni nel tardo II secolo è stata la pretesa che non ci siano prove dell'uso di Giovanni da parte di scrittori degli inizi del II secolo. È assolutamente evidente che nell'ultima parte del II secolo, dopo il 170, il Quarto Vangelo era conosciuto da Taziano, da Melitone di Sardi, da Teofilo di Antiochia, da Ireneo e da altri. Tuttavia, un attento esame dei primi scrittori di quel secolo ha portato Sanders, seguito da Barrett, a sostenere che non ci sono prove soddisfacenti dell'uso del Vangelo prima del 150. Questa prova è stata esaurientemente riesaminata da Braun, Jean Théol, I, che trova ampie ragioni per affermare che Giovanni era accettato negli ambienti ortodossi in Egitto, a Roma, in Siria e in Asia Minore, anche fin dai primi anni del II secolo. Per esempio, Braun, argomentando contro Sanders e Barrett, ritiene certo che Ignazio di Antiochia, intorno al 110, dipendesse da Giovanni, anche se non cita il Vangelo *ad litteram*. La trattazione del problema su larga scala fatta da Maurer arriva alla stessa conclusione. In base a un attento studio di un passo di Giustino martire, di circa il 150, Romanides, *art. cit.*, sostiene che questo apologeta conosceva il Quarto Vangelo; e questa è anche la conclusione di Braun. Tarelli e Boismard pensano che Clemente di Roma, 96 d.C., usasse il Quarto Vangelo, ma ciò è molto difficile da stabilire. In questo caso, i dati a disposizione sembrano mostrare tutt'al più che Clemente aveva conoscenza di un pensiero teologico e di un vocabolario simili a quelli che si trovano in Giovanni. Così, sul punto dell'uso di Giovanni da parte della prima patristica rimangono molte differenze di opinione fra gli studiosi competenti. Personalmente, troviamo molto interessante lo studio di Braun, perché i suoi giudizi circa l'uso di Giovanni da parte di vari scrittori sono attentamente motivati. Una valutazione oggettiva sembrerebbe indicare che l'argomento a favore della tarda datazione di Giovanni a motivo del fatto che il Vangelo non era usato agli inizi del II secolo abbia perduto qualsiasi forza probante possa mai aver avuto. D'altra parte, rimaniamo incerti riguardo a ogni argomento decisivo per una precisa datazione del Vangelo che provenga dal supposto uso di esso da parte di Clemente o di Ignazio. Anche se Ignazio conobbe la tradizione giovannea, come possiamo sapere da quale stadio della composizione del Vangelo provenga la sua conoscenza? Non c'è prova possibile che Ignazio conoscesse la forma finale del Vangelo così com'è giunta fino a noi.

Un altro argomento ancora per la tarda datazione di Giovanni è stato l'evidente attaccamento a questo Vangelo negli ambienti gnostici del II secolo. Von Loewenich (1932) propone la tesi che Giovanni fosse dapprima circolato in ambienti gnostici eterodossi prima di essere ammesso nella chiesa in genere; e Sanders e Barrett sostengono che gli gnostici sono i primi a mostrare tracce ben definite dell'uso di Giovanni. La forza di questo argomento per la datazione del Vangelo dipende in qualche misura dalla data che si assegna all'emergere dello gnosticismo. Se lo gnosticismo è un fenomeno del II secolo e Giovanni ha origine nei circoli gnostici, allora è logico datare Giovanni nel II secolo. Ma se, alla maniera di Bultmann si

postula uno gnosticismo pre-cristiano, allora l'uso gnostico di Giovanni non è decisamente significativo per la datazione del Vangelo. Abbiamo già esaminato quest'ultima ipotesi nella Introd. IV, A.
Lo studio di Braun sul II secolo si proponeva il problema dell'uso gnostico del Vangelo, ed egli pervenne alla conclusione che l'uso ortodosso del Vangelo fu anteriore e più fedele al Vangelo di quanto non fosse l'uso gnostico. Fin tanto che praticamente non avevamo opere rappresentative dello gnosticismo del II secolo, era possibile postulare l'esistenza di uno gnosticismo cristiano moderatamente aberrante, del tutto diverso dall'eresia descritta dai Padri: uno gnosticismo di cui Giovanni sarebbe stato rappresentativo. Come abbiamo accennato nella Introd. IV, A, la scoperta a Chenoboskion di documenti che rappresentano lo gnosticismo del II secolo ha mostrato che Giovanni ha poco in comune con opere come il *Vangelo di Verità* e il *Vangelo secondo Tommaso*. Tutte le volte che questi Vangeli e Giovanni hanno sviluppato un tema comune, i documenti gnostici sono molto più distanti dal primitivo messaggio evangelico che non Giovanni. Sembra dunque evidente che lo gnosticismo del II secolo così come lo conosciamo da Chenoboskion sia post-giovanneo.
La tesi che Giovanni dipendesse dai Vangeli sinottici ha favorito una datazione tarda, specialmente se Matteo e Luca sono datati negli anni 80. Ma, come abbiamo visto nella Introd. III, B, questa dipendenza è ormai rifiutata da molti studiosi. L'opinione opposta, che suppone una tradizione storica indipendente alla base di Giovanni, tende ad abbassare la datazione del Quarto Vangelo. Se in Giovanni vi è una esatta tradizione di luoghi, situazioni e costumi palestinesi, sembra logico sostenere che una tale tradizione prese forma prima della distruzione del 70 o, almeno, poco dopo il 70, quando esisteva ancora un testimone che potesse ricordare la scena palestinese così com'essa era. È molto improbabile che uno potesse ritornare in Palestina negli anni 80 e comporre una tradizione attendibile delle opere e delle parole di Gesù sulla base di tradizioni locali non riscontrate, poiché la devastazione del paese da parte dei romani e l'esilio della comunità cristiana negli anni 60 costituivano una formidabile barriera alla continuità della tradizione. Ora, se ammettiamo la probabilità (che è quasi certezza) che la tradizione storica che è alla base del Vangelo, il nostro stadio 1, si formasse prima del 70, gli stadi successivi della composizione del Vangelo non possono essere protratti molto al di là del 100. Che una tale tradizione abbia potuto sopravvivere fin bene addentro al

II secolo prima di assumere una forma definitiva è molto difficile crederlo.

L'argomento più decisivo contro la datazione tarda di Giovanni è stata la scoperta di diversi testi di Giovanni su papiri del II secolo. Nel 1935 C. H. Roberts pubblicò il Papiro Rylands 457 (P^{52}), un frammento di codice egiziano di Giovanni 18,31-33.37-38. La datazione di questo papiro negli anni 135-50 è stata largamente accettata; e l'ultimo tentativo di datare papiri del NT compiuto da K. Aland, NTS 9 (1962-63), 307, assegna al P^{52} una data all'« inizio del II secolo ». Più recentemente, due testimonianze sul Quarto Vangelo della fine del II secolo o degli inizi del III (175-225) sono state pubblicate come Papiri Bodmer II e XV (P^{66}, P^{75}), e ci offrono parti molto notevoli di Giovanni. Un'altra testimonianza egiziana di Giovanni è il Papiro Egerton 2 (esaminato in un *addendum* al Commento al cap. 5), un'opera composita, del 150 circa, che attinge sia a Giovanni che ai sinottici. Che questo « Vangelo sconosciuto » dipenda da Giovanni e non viceversa è oggi largamente ammesso; ed è importante che questo papiro e così pure il *Diatessaron*, o armonia dei Vangeli, di Taziano, scritto circa nel 175, accordino a Giovanni uno *status* eguale a quello dei Vangeli sinottici. È difficile immaginare una siffatta valutazione se Giovanni fosse stato appena composto.

È dunque ben chiaro che Giovanni circolava in molte copie in Egitto nel periodo che va dal 140 al 200. La teoria che Giovanni fosse composto in Egitto ha trovato poco sostegno. Se, come si suppone generalmente, esso fu composto in Asia Minore (o anche in Siria), dobbiamo calcolare del tempo perché abbia raggiunto l'Egitto e sia entrato nella circolazione comune. Inoltre, i papiri Bodmer riflettono tradizioni testuali del Vangelo parzialmente diverse, cioè, il P^{66} è aderente al testo che troviamo più tardi nel Codice Sinaitico; il P^{75} è quasi eguale al testo del Codice Vaticano. Lo sviluppo di tali varianti deve aver richiesto del tempo.

In conclusione, gli argomenti positivi sembrano indicare il 100-110 come la data plausibile più tarda per la redazione del Vangelo, con forti probabilità a favore del limite anteriore, cioè il 100.

B. La più antica data plausibile

Per certi versi, il *terminus post quem* non è così facile da stabilire come il *terminus ante quem*. Accenniamo ancora una volta ai fattori più rilevanti per tale questione, ricordando che ci interessa principalmente la forma scritta finale del Vangelo.

Abbiamo rilevato sopra che la tradizione storica che abbiamo postulata alla base del Quarto Vangelo si formò con ogni probabilità prima del 70 e che probabilmente passarono alcuni decenni tra la formazione di quella tradizione (stadio 1) e la redazione finale del Vangelo (stadio 5). Le tradizioni che sono alla base dei Vangeli sinottici sono solitamente datate nel periodo tra il 40 e il 60. Qualcuno vorrebbe assegnare una data più tarda alla tradizione che è alla base di Giovanni; ma, come abbiamo detto insistentemente, non si può pronunciare un giudizio globale affermando che la tradizione pre-giovannea è più sviluppata della tradizione pre-sinottica. Nei racconti e nei detti che sono comuni alle due tradizioni, un giudizio deve essere pronunciato in ciascun caso, e a volte quel giudizio è a favore dell'antichità di Giovanni. Personalmente, quindi, noi saremmo propensi ad assegnare alla tradizione che è alla base di Giovanni la stessa data che si assegna alle fonti sinottiche e a datare lo stadio 1 della composizione del Vangelo nel periodo tra il 40 e il 60.

Tuttavia, anche nel caso dei Vangeli sinottici, ci fu un lasso di tempo tra la formazione delle fonti che stanno dietro ai Vangeli e l'effettiva composizione dei Vangeli. Per esempio, Matteo e Luca sono spesso datati nel periodo tra il 75 e l'85. Secondo la nostra ipotesi, Giovanni fu sottoposto a diverse stesure e a una redazione finale. Riteniamo del tutto possibile che la *prima* redazione di Giovanni vada datata nello stesso periodo generale di Matteo e Luca.

Abbiamo messo in guardia dal fissare avventatamente la data delle opere del NT sulla base dello sviluppo comparativo delle loro teologie. Tuttavia questo metodo, quando si limita a una singola forma di letteratura, ha una certa validità. È lecito comparare i quatto Vangeli per decidere quale sia il più primitivo e quale il più evoluto. Tutto considerato, noi riteniamo che il giudizio pre-critico che Giovanni sia il più evoluto teologicamente e il più tardo dei Vangeli sia sostanzialmente valido. A nostro parere, Matteo, probabilmente il più tardo dei Vangeli sinottici (intorno all'85?), è quello che più può competere con Giovanni quanto a sviluppo teologico.

Comunque, altri, per esempio Goodenough, hanno usato la teologia comparativa per sostenere una datazione molto antica per Giovanni. Per esempio, si nota che Giovanni non riferisce l'istituzione dell'eucaristia nell'ultima cena, e quindi si sostiene che Giovanni rappresenta un periodo anteriore a quello in cui il racconto paolino dell'istituzione divenne dominante. Un tale argomento riflette la tesi quanto mai discutibile che il resoconto dell'istituzione derivi da Paolo e non dalla tradizione più antica. Inoltre, esso non tiene conto che Giovanni 6,51-58 può benissimo conservare il racconto giovanneo dell'istituzione, opportunamente *adattato*, spostato qui dalla sua collocazione originaria nel racconto dell'ultima cena. Un altro argomento tratto dal silenzio, è che Giovanni, come Marco e Paolo, ignora la nascita verginale, e quindi è più antico di Matteo o Luca. Comunque, bisogna lasciare aperta la possibilità che in Giovanni 7,42 l'osservazione sulla nascita di Gesù sia lasciata senza risposta non già per l'ignoranza dell'evangelista ma come un esempio di ironia giovannea, un'ironia che implica che l'evangelista conoscesse la vera storia della nascita di Gesù. (Tuttavia, altre interpretazioni dell'ironia sono possibili, e quindi l'argomento non è certo). Senza dubbio, Giovanni manifesta un interesse per ciò che precedette il battesimo di Gesù nel Giordano; solo che la ricerca giovannea, diversamente da quella di Matteo e di Luca, non riguarda le origini umane di Gesù ma la sua preesistenza. Se il redattore finale di Giovanni preferì iniziare il Vangelo con un inno comunitario a Gesù come Parola, ciò non significa che egli ignorasse tutti i racconti dell'infanzia. È del tutto plausibile che egli rifletta semplicemente l'uso locale in Asia Minore, dove il popolo cantava « inni al Cristo come a un Dio », mentre Matteo e Luca riflettono la mentalità della Palestina, dove si erano conservate tradizioni popolari della nascita di Gesù. Nel giudicare il tentativo di Goodenough e di altri di trarre dalla teologia comparativa argomenti a favore di una data molto antica, dobbiamo ammettere di non trovare in Giovanni niente che esiga una data anteriore al 70 per la definitiva forma scritta del Vangelo.

C'è una indicazione ragionevolmente precisa per il *terminus post quem* per la datazione di Giovanni nel tema della scomunica dalle sinagoghe che, come abbiamo visto nella Introd. V, B, svolge un ruolo importante nel Vangelo. Sembra che il problema non sia stato acuto prima del 70; e gli incidenti databili, come la formazione della dodicesima benedizione nelle *Shemoneh Esreh* e l'uso della scomunica formale a Jamnia, appartengono al periodo 80-90. Questi fatti rendono improbabile una data anteriore all'80 per la composizione scritta finale del Vangelo, e in realtà indicano gli anni intorno al 90 come il periodo probabile. Il *Dialogo contro Trifone* di Giustino, del 160 circa, rappresenta « una somma » della polemica ebraico-cristiana che si era sviluppata lungo il II secolo. Spesso sembra in continuazione diretta con la polemica contro la sinagoga in Giovanni, e ciò offre un altro motivo per non datare la forma finale di Giovanni troppo presto nel I secolo. Abbiamo già notato, e lo rileveremo ulteriormente nel commento, che le parti di Giovanni che si riferiscono specificamente alla scomunica sembrano appartenere agli stadi finali della redazione del Vangelo. Ciò può significare che la prima redazione del Vangelo prendesse forma negli anni 70 o al principio degli anni 80, prima che la questione della scomunica divampasse.

Il capitolo 21,18-19 offre una testimonianza simbolica ma relativamente chiara del fatto che Pietro era morto per crocifissione, un evento che ebbe luogo verso la fine degli anni 60. Inoltre, se il discepolo prediletto è una figura storica (e ciò, a nostro parere, è virtualmente imposto dalle testimonianze; vedi Introd. VII), allora, apparentemente a un notevole intervallo dalla morte di Pietro, scomparve, dopo una lunga vita, un testimone oculare del ministero di Gesù, un testimone oculare che era intimamente connesso con il Quarto Vangelo. La discussione nel Commento a 21,22-23 è realmente intelligibile solo in questi termini; perché, infatti, sarebbe sorto un problema circa la morte del discepolo prima del ritorno di Gesù se il discepolo fosse stato vivo e sano? L'intricato ragionamento intorno alla più ovvia interpretazione dell'affermazione di Gesù è un tentativo evidentemente disperato di giustificare quello che è un *fait accompli*. In realtà, il tono di crisi nel capitolo sembrerebbe indicare che la morte di questo discepolo segni la fine di un'era nella chiesa e la conclusione del periodo dei testimoni oculari. Ancora una volta, una data molto anteriore all'80 rende tutto ciò non plausibile, mentre una data negli anni 90 sembra più probabile. Si può notare che un'altra opera del NT che si occupa dello stesso problema della scomparsa della generazione apostolica, e cioè 2 Pietro (3,3-4), è generalmente ritenuta dai critici, protestanti e cattolici, una delle opere più tarde del NT (sebbene noi pensiamo che non vi siano ragioni decisive per datare 2 Pietro più tardi del 125 circa).
Nella Introd. VIII presenteremo la nostra interpretazione dei problemi teologici fondamentali del Vangelo; questi problemi, come noi li comprendiamo, esigono una data dopo il 70. L'escatologia realizzata che domina il Vangelo sembra una risposta all'indefinito ritardo della Parusia.

Così come si presentava prima del 70, il problema della Parusia poteva ricevere una risposta piuttosto facile: Gesù sarebbe ritornato presto, ma il tempo esatto non si poteva stabilire. Se 1 Pietro va datata prima del 70, abbiamo una eloquente testimonianza che l'immediatezza della Parusia era ancora grandissima parte dell'attesa cristiana fino alla caduta di Gerusalemme (1 Pt 4,7). La radicale reinterpretazione della questione in Giovanni, che mette l'accento soprattutto sulla escatologia realizzata (senza escludere una continua ma indefinita attesa di una venuta finale) sembra appartenere a un periodo posteriore. Analogamente, come speriamo di dimostrare nell'App. V, l'intera dottrina del Paraclito come presenza continua di Gesù nella sua chiesa sembra sia stata provocata dalla fine del periodo apostolico e dal venir meno dei legami umani con Gesù di Nazaret. Il sacramentalismo del Vangelo, che mira a radicare i sacramenti nel ministero di Gesù, sembra diretto a un'epoca in cui il rapporto tra la vita della chiesa e la vita di Gesù si era offuscato.

In conclusione, noi pensiamo che lo spazio di tempo durante il quale può essere stata scritta la forma finale del Quarto Vangelo sia, nei suoi limiti estremi, il periodo dal 75 al 110 d.C., ma la convergenza delle probabilità indica con forza una data tra il 90 e il 100. La testimonianza offerta intorno al 200 da Ireneo (Eusebio, *Hist.* III, 23,1-4; GCS 9^1,236-38), il più importante fra i primi testimoni del Quarto Vangelo, dice che Giovanni, il discepolo associato al Vangelo, visse a Efeso fin sotto il regno di Traiano (98-117). Se si accetta questa prima attribuzione del Vangelo (vedi Introd. VII più avanti) e la si combina con l'implicazione in Giovanni 21,20-24 che il discepolo responsabile del Vangelo è morente o è morto, ci si potrebbe fermare su una data plausibile del 100 circa per la *redazione finale* del Vangelo. Se la tradizione storica che è alla base del Vangelo risale al 40-60, e se la prima edizione è datata tra il 70 e l'85 (una datazione che è soprattutto una congettura), allora i cinque stadi che noi abbiamo postulati nella composizione del Vangelo coprirebbero quarant'anni di predicazione e di redazione.

BIBLIOGRAFIA

Generale

Andrews, Mary E., « The Authorship and Significance of the Gospel of John, » JBL 64 (1945), 183-92.

Goodenough, E. R., « John a Primitive Gospel », JBL 64 (1945), 145-82.

Turner, G. A., « The Date and Purpose of the Gospel of John, » *Bulletin of the Evangelical Theological Society* 6 (1963), 82-85.

Giovanni e gli scrittori del II sec.

Boismard, M.-E., « Clement de Rome et l'Evangile de Jean, » RB 55 (1948), 376-87.

Maurer, Christian, *Ignatius von Antiochien und das Johannesevangelium* (Zürich: Zwingli, 1949).

Romanides, J. S., « Justin Martyr and the Fourth Gospel, » *Greek Orthodox Theological Review* 4 (1958-59), 115-34.

Sanders, J. N., *The Fourth Gospel in the Early Church* (Cambridge: 1943).

Tarelli, C. C., « Clement of Rome and the Fourth Gospel, » JTS 48 (1947), 208-9.

VII. l'identità dell'autore e il luogo di composizione

È noto che molti studiosi della Bibbia sono anche appassionati lettori di racconti polizieschi. Questi due interessi si uniscono nell'indagine per identificare l'autore del Quarto Vangelo. Prima di esaminare le prove, può essere opportuno chiarire il concetto di ' autore '. Nella terminologia della critica letteraria moderna ' autore ' e ' scrittore ' sono spesso termini sinonimi; quando non lo sono, è d'uso identificare il collaboratore letterario non meno dell'autore principale. L'antichità non condivise questo senso raffinato del riconoscimento di collaborazione, e spesso gli uomini i cui nomi sono associati ai libri biblici non misero mai penna sul papiro. Perciò, quando si considerano i libri biblici, molte volte dobbiamo distinguere tra l'*autore*, di cui il libro esprime le idee, e lo *scrittore*. Gli scrittori coprono tutta la gamma che va dai segretari scrivani, che servilmente copiavano il dettato dell'autore, fino ai collaboratori altamente indipendenti che, lavorando su un abbozzo delle idee dell'autore, davano il proprio stile letterario all'opera definitiva. Che una qualche distinzione tra autore e scrittore possa risultare utile nell'esaminare il Quarto Vangelo lo fa pensare l'esistenza nel NT di diverse opere giovannee che denunciano differenze di stile. La questione delle differenze stilistiche tra Giovanni e 1 Giovanni è discussa nell'introduzione al mio commento delle Epistole; ma la necessità di supporre scrittori diversi per Giovanni e per l'Apocalisse è veramente ovvia.

Anche se limitiamo il carattere di autore alla responsabilità delle idee fondamentali che appaiono in un libro, i principi che determinano l'attribuzione di paternità nella

Bibbia sono abbastanza ampi. Se un particolare autore è circondato da un gruppo di discepoli che portano avanti il suo pensiero anche dopo la sua morte, le loro opere possono essere attribuite a lui come autore. Il libro di Isaia fu l'opera di almeno tre autori principali, e la sua composizione coprì un periodo di oltre 200 anni. E tuttavia esso non è semplicemente un'antologia miscellanea; ha, infatti, somiglianze di tema e di stile che riflettono una scuola di pensiero e che, nell'ampio senso biblico di paternità, giustificano l'attribuzione del libro a Isaia. In un'applicazione ancora più ampia del termine, si parla di Salomone come dell'autore della letteratura sapienziale (Proverbi, Ecclesiaste, Sapienza) perché la sua corte offriva un'atmosfera in cui la letteratura sapienziale formale poté svilupparsi e così egli fu quasi il patrono degli scrittori sapienziali. Analogamente, si parla di David come autore dei Salmi e di Mosè come autore del Pentateuco, anche se certe parti di queste opere furono composte molte centinaia di anni dopo la morte dell'autore tradizionale. Nel rivolgere ora la nostra attenzione alle prime testimonianze circa la paternità del Quarto Vangelo, dobbiamo tener presente il vasto contenuto del concetto di autore nell'antichità, per non correre il rischio di far dire a queste testimonianze più di quanto intendessero dire. A volte l' ' autore ' di un libro è semplicemente una designazione dell'*autorità* che sta dietro di esso.

A. Le prove esterne riguardo all'autore

Queste prove consistono nelle testimonianze dei primi scrittori cristiani, e sono ottimamente riferite nei commenti di Bernard e di Barrett, ed esaminate a fondo da Nunn. Noi qui ne offriremo soltanto un sommario. Ireneo (180-200 circa) in *Adv. Haer.* III, 1,1 (SC 34,96) dice che, dopo la composizione degli altri Vangeli, Giovanni, il discepolo del Signore che si era chinato sul suo petto (Giovanni 13,23; 21,20), pubblicò il suo Vangelo a Efeso. Dello stesso periodo, vi sono altre antiche testimonianze della paternità da parte di Giovanni, il discepolo del Signore (Barrett, pp. 96-97; Bernard, I, pp. lvi-lxi): il Frammento Muratoriano (170-200 circa); il Prologo latino anti-marcionita (200 circa); e Clemente di Alessandria citato in Eusebio, *Hist.* VI, 14,7 (GCS 9^2,550). Se questa tradizione era ben fissata alla fine del II secolo, sembra probabile che gli autori di queste testimonianze identificassero « Giovanni il discepolo » con Giovanni figlio di Zebedeo, uno dei Dodici (anche se Sanders, *art. cit.*, lo contesta). Ireneo non afferma di voler parlare del figlio di Zebedeo (ma vedi Eusebio *Hist.* VII, 25,7 [GCS 9^2,692] e gli *Atti di Giovanni* di Leucio del 150 circa). E tuttavia, anche se accettiamo la prova che gli scrittori antichi intendessero parlare del figlio di Zebedeo, rimane un'altra questione, e precisamente se essi avessero ragione nell'identificare in tal modo questo Giovanni a cui il Vangelo era comunemente attribuito: una questione che discuteremo più avanti.

La prima questione che ci si deve porre, comunque, concerne il valore della tradizione che il Quarto Vangelo provenisse da *Giovanni*, un discepolo del Signore. Il Vangelo stesso parla del discepolo prediletto, che riposò sul petto del Signore: Ireneo intendeva forse semplicemente congetturare che questo innominato discepolo fosse Giovanni? C'è una buona indicazione che così non fosse, perché, secondo Eusebio *Hist.* IV, 14,3-8 (GCS 9^1,332), Ireneo ottenne la sua informazione da Policarpo, vescovo di Smirne, che aveva ascoltato Giovanni. Se si può stabilire una catena di tradizione da Giovanni a Policarpo fino a Ireneo, allora la testimonianza di Ireneo sull'autore è veramente molto valida. Ma la correttezza della catena di tradizione è stata contestata per diverse ragioni.

a. Ireneo colloca Giovanni a Efeso, e non c'è segno nel NT che Giovanni figlio di Zebedeo sia mai stato a Efeso. È vero che l'Apocalisse (1,9) dichiara di essere stata scritta a Patmos, presso Efeso, da un Giovanni; ma era questo Giovanni il figlio di Zebedeo? In Ap. 18,20 e 21,14 l'autore si riferisce ai Dodici come se egli non fosse uno di loro: obiezione certo non decisiva, ma degna di considerazione. Quanto al ministero del figlio di Zebedeo, sembra che egli abbia agito nell'area di Gerusalemme e della Palestina almeno fino al 49 d.C. (Atti 3,1; 8,14; Gal 2,9). Né nel discorso di Paolo agli anziani di Efeso nel 58 (Atti 20,18 ss) né nella Lettera agli Efesini (63 ?) si fa alcun cenno alla presenza di Giovanni a Efeso. Alla teoria che Giovanni si recò a Efeso al tempo della rivolta in Palestina (66-70) si può obiettare che nella *Lettera agli Efesini* di Ignazio (del 110 circa), si fa cenno dell'opera di Paolo a Efeso, ma niente di Giovanni. Papia, che scrive dall'Asia Minore verso il 130 non sembra accennare al soggiorno di Giovanni in Asia. Che Policarpo di Smirne nella sua breve lettera ai Filippesi (del 135 circa) non accenni a Giovanni non può sorprendere, ma si deve notare che la vita al-

quanto leggendaria di Policarpo scritta da Pionio non dice che Policarpo abbia conosciuto Giovanni, un particolare che è fondamentale per la testimonianza di Ireneo.
Certo, nessun argomento tratto da prove negative è decisivo, e vi è qualche non trascurabile testimonianza che Giovanni figlio di Zebedeo sia stato realmente a Efeso. Giustino, a Efeso verso il 135, dice che Giovanni, uno degli Apostoli di Cristo, aveva là risieduto (*Trypho* LXXXI, 4; PG 6,669; Eusebio *Hist.* IV, 18,6-8; GCS 9^1,364-66). Avrebbe potuto una tradizione spuria svilupparsi così presto? Gli *Atti di Giovanni* apocrifi, scritti circa nel 150 da Leucio Carino, fanno menzione del ministero di Giovanni a Efeso. Policrate, vescovo di Efeso, scrivendo al Papa Vittore intorno al 190 (Eusebio *Hist.* V, 24,3; GCS 9^1,490), afferma che Giovanni fu seppellito a Efeso. Scavi eseguiti a Selçuk, una collina presso Efeso, sotto alla basilica costruita posteriormente in onore di Giovanni, hanno mostrato l'esistenza di un mausoleo del III secolo; e Braun, JeanThéol, I, p. 374, pensa che ciò confermi la testimonianza di Policrate. Così, l'obiezione alla tradizione di Ireneo sulla base del fatto che Giovanni non fu mai a Efeso è tutt'altro che decisiva.
b. Esiste una tradizione che Giovanni figlio di Zebedeo morì da giovane. Due testimonianze sommarie tratte da Filippo di Side (430) e da Giorgio Amartolo (IX secolo) attribuiscono a Papia la tradizione che Giovanni fu ucciso dai giudei insieme con suo fratello Giacomo (che morì negli anni 40). Due martirologi di Edessa e di Cartagine (V-VI secolo) contengono la stessa tradizione. Un esame completo della questione si può trovare in Bernard, I, pp. XXXVII-XLV, ma l'attendibilità di queste fonti non è di particolare rilievo. In parte, la tradizione risulta probabilmente dalla confusione di Giovanni il Battista con Giovanni figlio di Zebedeo, e in parte da una interpretazione troppo letterale di Marco 10,39, dove Gesù predice che i figli di Zebedeo condivideranno la sua passione. Questo argomento contro la tradizione di Ireneo è molto debole.
c. Si è pensato che Ireneo fosse in errore quanto al rapporto di Policarpo con Giovanni, come è stato evidentemente in errore in altri casi. In *Adv. Haer.* V, 33,4 (PG 7,1214) egli dice che Papia aveva ascoltato Giovanni; ma ciò contraddice la testimonianza dello stesso Papia, come Eusebio (*Hist.* III, 39,2; GCS 9^1,286) non tardò a rilevare. Se Papia conobbe Giovanni solo attraverso intermediari, e Ireneo semplificò il rapporto tra Papia e Giovanni, come possiamo sapere che non semplificò anche il rapporto tra

Policarpo e Giovanni? Certo, Ireneo dice di aver conosciuto Policarpo personalmente, mentre non pretende di aver conosciuto Papia. Tuttavia, il fatto che Ireneo sarebbe stato molto giovane al tempo in cui pretende di aver conosciuto Policarpo rende almeno possibile la confusione.

d. Si è pensato che ci fosse a Efeso un altro Giovanni che era l'autore del Vangelo, e che Ireneo e altri antichi scrittori abbiano confuso questo Giovanni col figlio di Zebedeo, che era un discepolo del Signore. (Questa proposta è un po' diversa da quella già menzionata che, nel parlare di Giovanni il discepolo del Signore, Ireneo non intendesse il figlio di Zebedeo; e tuttavia molti dei punti indicati sotto si applicherebbero ad ambedue le ipotesi). Diversi candidati sono stati proposti per quest'altro Giovanni di Efeso.

Primo, possiamo nominare Giovanni Marco, che figura in Atti come un parente di Barnaba e come compagno di Paolo per un certo tempo. Che Giovanni Marco fosse a Efeso è accennato in 2 Tm 4,11. Non rappresenta una vera difficoltà la tradizione che associa Giovanni Marco con la sede di Alessandria invece che di Efeso, poiché questa tradizione non appare fino al IV secolo (Eusebio *Hist.* II, 16,1 e 24,1; GCS 9^1, 140,174). Inoltre, in due articoli molto interessanti Bruns ha dimostrato che nell'antichità si fece confusione tra Giovanni figlio di Zebedeo e Giovanni Marco. Commentando Atti 12,12, Crisostomo sembra aver pensato che il Giovanni ivi menzionato fosse Giovanni il discepolo, mentre si è comunemente convenuto che fosse Giovanni Marco (Bruns, « John Mark », p. 91). Una testimonianza egiziana del V secolo identifica in Giovanni Marco l'innominato discepolo di cui in Giovanni 1,35. Una tradizione del VI secolo, da Cipro, dice che Gesù incontrò Giovanni Marco quando compì il miracolo alla piscina di Betesda, un miracolo narrato solo nel Quarto Vangelo, e parla della presenza di questo Giovanni a Efeso. Scrittori della chiesa spagnola dei secoli VI-VIII identificano Giovanni il discepolo come un parente di Barnaba. Un'opera araba del X secolo, che attinge a frammenti anteriori, identifica Giovanni Marco come uno dei servi che maneggiarono l'acqua trasformata in vino a Cana, un altro miracolo che si trova soltanto nel Quarto Vangelo. Tutte queste informazioni saranno forse avvalorate quando Morton Smith pubblicherà la lettera, da lui recentemente scoperta, di Clemente di Alessandria che concerne un Vangelo segreto di Marco, un Vangelo che sembra narrare o riecheggiare storie giovannee.

Questo materiale indica una possibilità di confusione nell'antichità, sebbene alcuni dei riferimenti siano chiaramente privi di valore. Si deve notare che fino a questo momento non vi è alcuna testimonianza antica che identifichi Giovanni Marco con l'autore del Quarto Vangelo. Quando Giovanni Marco è identificato come un evangelista, egli è associato al Vangelo di Marco (Prologo Monarchiano, del III secolo, al Secondo Vangelo). Se mai si può portare un argomento persuasivo a favore di Giovanni Marco come autore del Quarto Vangelo, esso scaturisce da prove interne, e se ne discuterà più avanti.

Secondo, possiamo menzionare Giovanni il Presbitero, vescovo di Gerapoli in Asia Minore, nominato da Papia. Scrivendo intorno al 130 (Eusebio, *Hist.* III, 39,4; GCS 9^1, 286), Papia ci dice come egli ricercasse la verità cristiana in questa città fuori mano: « Se, allora, veniva uno che era stato seguace degli anziani (*presbyteroi*), io lo interrogavo sui detti degli anziani: che cosa aveva detto Andrea, o Pietro, o Filippo, o Tommaso, o Giacomo, o GIOVANNI, o Matteo o alcun altro dei discepoli del Signore; e le cose che dicevano Aristione e l'anziano (*presbyteros*) GIOVANNI, discepoli del Signore ». In questa affermazione Papia apparentemente menziona due gruppi di uomini, che egli chiama ambedue « discepoli del Signore », e c'è un Giovanni in ciascun gruppo. Il primo gruppo contiene i nomi dei Dodici che dal tempo del verbo (« aveva detto ») sembrerebbe fossero già morti, e quindi possiamo identificare il Giovanni del primo gruppo come il figlio di Zebedeo. Il secondo gruppo contiene due nomi, Aristione e Giovanni, che forse erano del numero più ampio dei discepoli di Gesù al di fuori dei Dodici (vedi Lc 10,1); dal tempo del verbo (« dicevano »), sembrerebbe che essi fossero stati ancora vivi quando Papia prendeva le sue informazioni. Alcuni studiosi hanno obiettato che discepoli testimoni oculari del Signore difficilmente avrebbero potuto essere ancora vivi nell'anno 130 d.C., e hanno fatto l'ipotesi che questo secondo gruppo consistesse di discepoli degli Apostoli e quindi di discepoli della seconda generazione (« presbitero » può avere questo significato). Si deve comunque rilevare che, se è probabile che Papia abbia scritto verso il 130, egli parla di inchieste passate, compiute forse molti anni prima e in un'epoca in cui i discepoli del Signore avrebbero potuto essere ancora vivi.

Sembra quindi che, oltre a parlare del figlio di Zebedeo, Papia parli di un altro Giovanni che era in grado di comunicare notizie su Gesù, fosse o no egli stesso un testimone oculare. (I tentativi di Zahn e di altri di sostenere che Papia parli due volte dello stesso Giovanni sembrano forzati). Papia *non* dice che questo Giovanni vivesse a Efeso o che avesse scritto qualcosa. Che questo Giovanni vivesse a Efeso è supposto da scrittori più tardi. Le *Costituzioni Apostoliche* VII, 46 del IV secolo, (a cura di Funk, pp. 453-455), nel menzionare i vescovi di Efeso, parlano di un Giovanni designato da Giovanni, apparentemente Giovanni il Presbitero designato da Giovanni l'apostolo. Eusebio, *Hist.* III, 39,6 (GCS 9^1,288) cita una voce secondo cui vi erano a Efeso due tombe o monumenti funerari portanti il nome « Giovanni ». Entrambi questi passi, come pure Dionigi di Alessandria che Eusebio cita (*Hist.* VII, 25,6-16; GCS 9^2: 694-96), accennano a un'attività letteraria di Giovanni il Presbitero, e precisamente che egli fosse l'autore veggente dell'Apocalisse. Tale accenno mira a liberare il figlio di Zebedeo dalla responsabilità del millenarismo di quel libro.

Ancora una volta, dunque, non vi è nell'antichità la minima prova positiva per considerare Giovanni il Presbitero come l'autore del Quarto Vangelo. In realtà, le testimonianze successive a Papia che menzionano Giovanni il Presbitero affermano che Giovanni figlio di Zebedeo fu anche a Efeso e fu l'autore del Vangelo. Che l'evangelista fosse Giovanni il Presbitero è una teoria moderna. È stato osservato che l'autore di 2 Giovanni e 3 Giovanni chiama se stesso presbitero e che si può fare l'ipotesi che questo stesso presbitero sia l'autore di 1 Giovanni e del Vangelo. Comunque, la paternità comune del Vangelo e delle Epistole è contestata; e anche se la si ammette, il titolo di « presbitero », che si trova in 2 e 3 Giovanni, si potrebbe applicare a Giovanni figlio di Zebedeo. In 1 Pt 5,1 abbiamo la prova che il termine « presbitero » era usato per indicare i Dodici; e in verità la frase di Papia con cui abbiamo cominciato questa analisi sembra usare il termine « anziani » o « presbiteri » per il primo gruppo di uomini nominati, che sono decisamente membri dei Dodici. Per conseguenza, possiamo osservare che certamente vi sono pochissime prove per sostenere che Giovanni il Presbitero fosse l'autore del Quarto Vangelo, ma la presenza di due Giovanni crea la possibilità di una confusione nelle testimonianze patristiche posteriori riguardo a chi scrisse il Vangelo.

e. Un ultimo fattore che ha indotto qualcuno a dubitare della testimonianza di Ireneo è l'esistenza nell'antichità di gruppi che negavano che il Quarto Vangelo fosse stato scritto da Giovanni figlio di Zebedeo. Ireneo, *Adv. Haer.*

III, 11,9 (SC 34,202), fa menzione di quei maestri in errore che, nella loro ansia di combattere i falsi carismatici e profeti montanisti, rifiutavano di ammettere il dono dello Spirito. Ciò li costringeva a rifiutare il Vangelo secondo Giovanni, in cui il Signore aveva promesso di inviare il Paraclito. Tertulliano, *Adv. Marcion.* IV, 2 (CSEL 47,426), lascia intendere un certo disagio riguardo al Quarto Vangelo a causa della difficoltà di conciliare la sua cronologia con quella dei sinottici. Nel suo *Adv. Haer.* LI (GCS 31,248 ss) Epifanio (circa il 375, ma attingendo a un'opera anteriore di Ippolito di Roma, un discepolo di Ireneo) accenna che gli Alogoi attribuivano sia l'Apocalisse che Giovanni all'eretico Cerinto. Il nome Alogoi, che riflette una parola greca (« non *logos* »), sembra sia un soprannome per designare coloro che rifiutavano il Vangelo che comincia con un Prologo concernente il *logos*. Si suppone che Ippolito abbia scritto un libro in difesa del Quarto Vangelo. Certi studiosi vogliono sostenere che tale opposizione al Vangelo difficilmente si sarebbe potuta sviluppare se il Vangelo fosse stato comunemente attribuito a un Apostolo. Comunque, non possiamo trascurare il fatto che questi gruppi marginali, che per i loro fini teologici rifiutavano il Quarto Vangelo, fossero considerati come eretici; e non va sottovalutata l'audacia dei gruppi eretici nelle loro opinioni sulla Scrittura, per esempio i marcioniti. Non sembra che ci siano vere prove di un diffuso dubbio nella chiesa primitiva circa la paternità giovannea.

È dunque giusto dire che l'unica tradizione antica circa la paternità del Quarto Vangelo della quale si possano addurre testimonianze di una certa consistenza è che esso è opera di Giovanni figlio di Zebedeo. Vi sono alcuni punti validi nelle obiezioni sollevate contro questa tradizione, ma l'affermazione di Ireneo è ben lungi dall'essere confutata.

B. Le prove interne circa l'autore

Sia esplicitamente che implicitamente il Quarto Vangelo ci dice qualcosa circa il suo autore. Cominciamo col concentrare la nostra attenzione sulle testimonianze esplicite. Due passi identificano la fonte della tradizione che si trova nel Vangelo. In 19,35 ci vien detto che uno che aveva visto trafiggere il costato di Gesù durante la crocifissione ne aveva dato testimonianza e la sua testimonianza era vera. Il testimone oculare sul Calvario non è chiaramente identificato, ma proprio prima di questo passo, in 19,26-27, abbiamo appreso della presenza del discepolo che Gesù amava ai piedi della croce. Un passo più chiaro si trova in 21,24, dove ci vien detto del discepolo che Gesù amava: « Questo è il discepolo che rende testimonianza su questi fatti e li ha scritti; e noi sappiamo che la sua testimonianza è vera ». Non è certo, da questo versetto, se il discepolo in questione abbia scritto materialmente queste cose o le abbia fatte scrivere. « Questi fatti » potrebbero riferirsi solo agli eventi narrati nel cap. 21; ma poiché questo è evidentemente un accenno allo stesso testimone oculare di cui si parla in 19,35, il discepolo in questione viene proposto come la fonte dell'intera narrazione del Vangelo. Si noti che l'affermazione in 21,24 distingue chiaramente il discepolo dallo scrittore del cap. 21 (il « noi »).

Come devono essere valutati questi due passi? Il capitolo 21 è un'aggiunta al Vangelo e appartiene alla redazione finale. L'altro passo, 19,35, è una parentesi, probabilmente aggiunta nella redazione del Vangelo. Non possiamo quindi essere sicuri che nella prima edizione del Vangelo ci fosse una simile attribuzione della tradizione del Vangelo a un discepolo testimone oculare. Tuttavia, anche se questa attribuzione appartiene allo stadio più tardo di prepubblicazione del Vangelo, essa sembrerebbe rappresentare l'opinione prevalente nei circoli giovannei alla fine del primo secolo. È vero che una simile attribuzione può essere stata aggiunta al Vangelo in un tentativo di rivestire un'opera anonima del manto dell'autorità apostolica, ma un'attribuzione senza un nome personale non sembra abbastanza specifica a questo scopo. In ogni caso, prima di fare un'ammissione del genere, la prima cosa da fare è di vedere se l'attribuzione può essere presa nel senso letterale.

Chi è questo discepolo che Gesù amava? Ci sono nel Quarto Vangelo tre tipi di riferimenti a discepoli anonimi:

(*a*) In 1,37-42 due discepoli di Giovanni il Battista seguono Gesù. Uno è nominato: Andrea; l'altro non è nominato. Nel contesto immediato appaiono altri discepoli: Simon Pietro, Filippo e Natanaele.

(*b*) Ci sono due passi che accennano a « un altro discepolo » o « l'altro discepolo »:

- 18,15-16: Pietro e un altro discepolo seguono Gesù, che è stato arrestato, al palazzo del sommo sacerdote. L'altro discepolo è conosciuto dal sommo sacerdote e fa entrare Pietro nel palazzo.
- 20,2-10: Maria Maddalena corre da Pietro e dall'altro discepolo (quello che Gesù amava) per dir loro che il corpo di Gesù non è

nel sepolcro. L'altro discepolo precede Pietro al sepolcro. Pietro entra per primo; poi l'altro discepolo entra, vede e crede.

(*c*) Vi sono sei passi che menzionano il discepolo che Gesù amava (il verbo « amare » è *agapan* in tutti i casi eccetto 20,2, dove è usato *philein*):

- 13,23-26: Il discepolo che Gesù amava si reclina sul petto di Gesù durante l'ultima cena, e Simon Pietro gli fa cenno di domandare a Gesù chi sia il traditore.
- 19,25-27: Il discepolo che Gesù amava sta presso la croce, e Gesù dà Maria a questo discepolo come madre.
- 20,2-10: L«'altro discepolo» menzionato alla lettera (*b*) è identificato tra parentesi come « quello che Gesù amava ». Per il contenuto della scena vedi sopra.
- 21,7: Il discepolo che Gesù amava è in una barca da pesca con Simon Pietro e gli altri discepoli; egli riconosce il Gesù risorto che sta sulla riva e lo dice a Pietro.
- 21,20-23: Il discepolo che Gesù amava sta seguendo Pietro e Gesù; lo scrittore ci ricorda tra parentesi che egli è lo stesso discepolo di cui si è parlato in 13,23-26. Pietro si volge e vede il discepolo e domanda a Gesù di lui. Gesù dice che è possibile che il discepolo rimanga in vita fino al suo ritorno. Lo scrittore dice che questa dichiarazione di Gesù creò confusione fra i cristiani che cominciarono a credere che il discepolo non sarebbe morto. Leggendo tra le righe, possiamo presumere che il discepolo fosse morto, donde il bisogno di una spiegazione.
- 21,24: Lo scrittore ci dice che questo discepolo è la fonte delle cose che sono state narrate.

Confrontando questi tipi di riferimenti, troviamo che 20,2 identifica il discepolo prediletto (da ora in poi DP) con l'altro discepolo menzionato nel secondo passo di (*b*). Non è chiaro se il DP vada anche identificato con l'altro discepolo nel primo passo sotto (*b*) oppure no; ma una risposta affermativa è suggerita dal fatto che il discepolo in questa scena (18,15-16) è associato con Pietro, una associazione che sembra essere un segno distintivo del DP. Non c'è nulla che identifichi chiaramente il discepolo innominato in (*a*) come il DP, sebbene Pietro sia anche in questo caso nel contesto, anche se meno direttamente. Così, si può notare che almeno nel secondo passo sotto (*b*) e in (*c*) abbiamo lo stesso discepolo anonimo che è conosciuto in due modi diversi, come « l'altro discepolo » e « il discepolo che Gesù amava ». Se era la modestia che induceva questo testimone oculare a non indicare se stesso per nome nel riferire racconti tradizionali intorno a Gesù, è difficile credere che egli avrebbe continuamente richiamato l'attenzione sull'amore speciale che Gesù aveva per lui. Una soluzione plausibile è che il discepolo testimone oculare accennasse a se stesso semplicemente come

« l'altro discepolo » e che fossero i suoi propri seguaci a riferirsi a lui come al DP. Questa ipotesi riceve una certa conferma da 20,2, dove « quello che Gesù amava » è evidentemente un'aggiunta tra parentesi per identificare « l'altro discepolo ». Esaminiamo ora le varie soluzioni proposte per l'identità del DP.

Primo, è stato proposto che il DP sia non già una figura reale ma un simbolo. Per Loisy, egli è il perfetto discepolo cristiano, vicino a Gesù nell'ultima cena e nell'ora della morte, il primo a credere nel Cristo risorto. Per Kragerud, il DP è il simbolo della scuola di pensiero giovannea. Per Bultmann, pp. 369 ss, in alcune scene il DP rappresenta il ramo ellenistico della chiesa cristiana. In 19,26, Gesù lascia sua madre (= il cristianesimo giudaico) alle cure del DP (= la chiesa ellenistica). In 20,2-10 il DP (chiesa ellenistica) supera Pietro (chiesa giudaica) nella fede. In realtà, si tratta di un ritorno di simbolismo antico; Gregorio Magno (*Hom. in Evang.* II, 22; PL 76,1175) rileva lo stesso simbolismo di Bultmann, ma nell'ordine inverso, perché il DP nel pensiero di Gregorio rappresenta la sinagoga e Pietro rappresenta la chiesa. Che il DP abbia una dimensione simbolica è evidente. Per molti versi egli è il cristiano esemplare, poiché nel NT « diletto » è un modo di rivolgersi ai fratelli cristiani. E tuttavia questa dimensione simbolica non significa che il DP sia nient'altro che un simbolo. Si può accettare una dimensione simbolica per Maria e per Pietro, come fa Bultmann; ma ciò non riduce questi personaggi a puri simboli. Il significato evidente dei passi in Giovanni che descrivono il DP è che egli è un essere umano reale le cui azioni sono importanti sulla scena del Vangelo. E quindi non crediamo che il riconoscimento della dimensione simbolica, secondaria, del DP escluda la ricerca della sua identità.

Secondo, Lazzaro è l'unica figura maschile nel Vangelo di cui si dica specificamente che Gesù lo amava. *Philein* o *philos* è usato per Lazzaro in 11,3.11.36; *agapan* è usato in 11,5. (Notiamo che l'uso dei verbi in riferimento al DP è precisamente l'opposto, perché in quel caso *agapan* è più frequente). Filson, *art. cit.*, sostiene che il Vangelo era destinato a essere di per sé intelligibile ai suoi lettori, i quali non potevano ricorrere a una tradizione del II secolo che identificasse l'autore con Giovanni figlio di Zebedeo, e quindi il DP sarebbe stato riconosciuto in base al riferimento del Vangelo stesso all'amore di Gesù per Lazzaro. (Questo argomento è valido solo se i lettori non fossero stati bene informati dell'identità dell'autore prima di cominciare la lettura del Vangelo; e potevano benissimo esserne informati, se l'autore era un famoso Apostolo). Eckhardt, *op. cit.*, va anche oltre, suggerendo che Lazzaro fosse uno pseudonimo per Giovanni figlio di Zebedeo, dopo essere stato risuscitato dai morti dalla potenza di Gesù! Sanders, *art. cit.*, p.84, pensa che la base del Quarto Vangelo fosse un'opera scritta in aramaico da Lazzaro (che fu poi pubblicata da Giovanni Marco, che era l'evangelista). È degno di nota che tutti i passi che riguardano il DP ricorrono dopo la resurrezione di Lazzaro. È stata suggerita (per scherzo?) l'ipotesi che la ragione per cui il DP fu il primo a riconoscere il Cristo risorto in 21,7 sia che egli era Lazzaro, che aveva attraversato la stessa esperienza.

E tuttavia è difficile credere che della stessa persona si parli anonimamente nei capp. 13-21 e la si menzioni per nome solo nei capp. 11 e 12. È vero che i capp. 11 e 12 possono anche rappresentare il materiale giovanneo inserito nello stadio più tardo della vicenda editoriale del Vangelo o della redazione finale, e ciò può spiegare l'uso diverso in questi capitoli. Ma vogliamo forse supporre che il redattore finale avrebbe lasciato una così lampante incoerenza e non avrebbe introdotto anche in quei capitoli la designazione del DP? Certo, noi ammettiamo che questa obiezione non è insuperabile: dopo tutto, nei canti del Servo del Deutero-Isaia il Servo è anonimo, mentre in altri capitoli il Servo è identificato con Giacobbe-Israele. Comunque, ci domandiamo se non sia più logico supporre che il DP fosse qualcuno che non è nominato nel Vangelo ma era noto ai lettori.

Terzo, Giovanni Marco è un altro possibile candidato al ruolo del DP. Parker e Sanders hanno identificato l'autore del Quarto Vangelo con Giovanni Marco (per Sanders l'evangelista non è lo stesso che il DP, il quale è Lazzaro), una tesi sostenuta anni or sono da Wellhausen. Vi sono una quantità di fattori che sembrano convalidarla e fare di Giovanni Marco un candidato probabile:

- La casa di Giovanni Marco era a Gerusalemme (Atti 12,12), e la maggior parte del Quarto Vangelo è centrata nel ministero di Gesù a Gerusalemme. L'esatta informazione geografica peculiare di questo Vangelo concerne in larga parte l'area di Gerusalemme.
- Sembra che Giovanni Marco avesse dei parenti nella classe sacerdotale. Suo cugino Barnaba era un levita (Col 4,10; Atti 4,36). Addirittura, vi sono degli antichi accenni a Giovanni Marco come sacerdote. Il Quarto Vangelo mostra un interesse per il Tempio e per le feste; e se il discepolo di 18,15 era il DP, allora egli era conosciuto dal sommo sacerdote.

- Secondo Paolo, sembra che Marco conoscesse Luca (Fm 24), e ciò spiegherebbe l'influenza collaterale tra la tradizione lucana e la tradizione giovannea.
- Sembra che Giovanni Marco avesse contatti con Pietro (Atti 12,12; 1 Pt 5,13), e il DP è costantemente associato con Pietro. Il Quarto Vangelo dà a Pietro un ruolo molto importante.

Anche altri argomenti sono stati addotti, ma questi sono i più interessanti. Ma ecco che viene subito alla mente l'obiezione che, tradizionalmente, Giovanni Marco è stato sempre ritenuto l'autore del Secondo Vangelo, non del Quarto. Tuttavia, come ha rilevato Bruns, « John Mark », p. 90, le testimonianze circa il Vangelo di Marco nel II secolo non identificano mai Giovanni Marco con Marco l'evangelista. Vale la pena di notare che, in Atti, Luca non si riferisce mai a Giovanni Marco semplicemente come Marco, e molti scrittori patristici non ammettevano che il Marco delle lettere paoline fosse il Giovanni Marco di Atti.

Alla tesi che Giovanni Marco fosse il DP si potrebbe opporre una obiezione più radicale, e cioè che sembrerebbe logico che il DP fosse uno dei Dodici. La sua intimità con Gesù sembra avergli dato una posizione accanto a Pietro come una delle figure più importanti nel ministero. Sono questi i primi due discepoli a essere informati del sepolcro vuoto in 20,2. La posizione del DP accanto a Gesù nell'ultima cena è un'altra indicazione, poiché i Vangeli sinottici descrivono questo pasto come uno che Gesù condivise con i Dodici (Mc 14,17; Mt 26,20). Come dunque avrebbe potuto il DP essere Giovanni Marco (o, quanto a questo, Lazzaro), che non è mai menzionato nel resoconto sinottico del ministero? Ciò significherebbe che il discepolo che era più vicino a Gesù non era nemmeno ricordato negli elenchi dei suoi discepoli particolarmente scelti! Tutto il mondo cristiano era in attesa che Gesù ritornasse prima della morte del DP (Giovanni 21,23); eppure, se il DP era Giovanni Marco, i documenti cristiani non ricordano neppure che Gesù lo abbia mai conosciuto.

Quarto, Giovanni figlio di Zebedeo sembra rispondere a molti dei requisiti fondamentali per l'identificazione con il DP. Egli era non solo uno dei Dodici ma, insieme con Pietro e con Giacomo, uno dei tre discepoli costantemente scelti da Gesù per stare con lui. La stretta associazione con Pietro postulata nella descrizione del DP non si adatterebbe a nessun'altra figura del NT così bene come si adatta a Giovanni figlio di Zebedeo. Nei sinottici, Giovanni appare con Pietro più spesso di ogni altro discepolo; e in una delle prime storie narrate in Atti, Giovanni e

Pietro sono compagni in Gerusalemme (capp. 3-4) e nella missione in Samaria (8,14). Questa seconda missione è molto importante alla luce di ciò che il Quarto Vangelo dice di una missione fra i samaritani (vedi pp. 241-2).

Un fattore estremamente importante nel discutere l'identità del DP è che il Quarto Vangelo pretende di conservare le sue memorie su Gesù. Se queste sono veramente le sue memorie, esse sono sopravvissute, pur essendo spesso del tutto diverse dalle memorie che sono entrate nel kerygma petrino che è alla base di Marco e che, attraverso Marco, ha influenzato Matteo e Luca. In altre parole, la tradizione storica di Giovanni è una specie di sfida alla tradizione generalmente condivisa dai sinottici. Non sembra dunque probabile che l'uomo che sta dietro tale tradizione dovesse essere un uomo di vera autorità nella chiesa, un uomo di uno *status* non diverso da quello di Pietro? Sotto questo aspetto, Giovanni figlio di Zebedeo sarebbe una ipotesi più probabile che non una figura minore come Giovanni Marco.

Ci sono anche altri punti minori a favore di Giovanni figlio di Zebedeo. È ben possibile che egli fosse parente di Gesù. Nella Nota a 19,25, metteremo in rilievo le ragioni per cui si è pensato che Salome fosse la madre di Giovanni e anche la sorella di Maria madre di Gesù. Se Giovanni era nipote di Maria, ciò spiegherebbe perché Gesù affidò sua madre a Giovanni (19,25-27). E potrebbe anche spiegare uno dei grandi problemi riguardo al DP; cioè che se « l'altro discepolo » di 18,15-16 era il DP, allora il DP era conosciuto dal sommo sacerdote. Per spiegare come un pescatore galileo come Giovanni potesse avere un' ' entrata ' nella casa del sommo sacerdote, qualcuno vorrebbe fare di Giovanni un approvvigionatore di pesce alle dipendenze del palazzo sacerdotale! Altri ripiegano sull'informazione di Policrate di Efeso (190 circa) che Giovanni il DP fosse un sacerdote che portava la piastra d'oro sacerdotale (Eusebio, *Hist.* V, 24,3; GCS 9^1,490). Mentre l'informazione di Policrate che Giovanni fosse a Efeso può meritare una certa fiducia, l'informazione circa il sacerdozio di Giovanni è probabilmente una deduzione dal passo che stiamo considerando. La stessa voce esisteva nell'antichità riguardo a Giacomo e a Marco (per tutti e tre, Bernard, II, p. 594, prende sul serio questa informazione, rilevando che il loro rango sacerdotale può spiegare perché Giacomo e Giovanni, insieme con Pietro, fossero importanti nella chiesa di Gerusalemme secondo Gal 2,9). Ma, se lasciamo da parte la notizia di Policrate circa il sacerdozio di Giovanni, la possibilità che

Giovanni fosse nipote di Maria potrebbe aiutare a spiegare i suoi rapporti con la classe sacerdotale, poiché Maria aveva dei parenti nella famiglia sacerdotale, secondo Lc 1,5.36 (sebbene la storicità di questa informazione lucana non sia ammessa da tutti).

La lista più completa delle obiezioni contro l'identificazione di Giovanni figlio di Zebedeo come il DP si trova nell'articolo di Parker « John the son of Zebedee », un articolo scritto per contestare l'ipotesi, che sta a poco a poco ritornando in auge, che Giovanni fosse l'autore del Vangelo. A nostro personale parere, alcune delle molte obiezioni addotte da Parker non sono convincenti. Per esempio, il fatto che il Quarto Vangelo non menziona Salome madre di Giovanni né suo fratello Giacomo non sembrerebbe difficile da comprendere; se Giovanni non nomina se stesso per ragioni di anonimato, egli potrebbe avere esteso questo anonimato alla sua famiglia. Quelli che presentano una vera difficoltà sono gli argomenti che seguono:

- Giovanni era un galileo, ma questo è un Vangelo che presta prevalente attenzione al ministero di Gesù in Gerusalemme. La spiegazione consueta è che, come uno dei tre prescelti da Gesù, Giovanni lo accompagnasse nei suoi vari viaggi a Gerusalemme. Se Giovanni era nipote di Maria, possiamo anche ricordare che Maria aveva dei parenti in Giudea (Lc 1,39). La ragione per cui il Quarto Vangelo accentra la sua attenzione su Gerusalemme è in parte teologica; non ci sono implicazioni necessarie che l'autore non conoscesse il lungo ministero in Galilea.
- Atti 4,13 descrive il figlio di Zebedeo come « senza istruzione e popolano », attributi che difficilmente si possono applicare al quarto evangelista. Comunque, la paternità dell'opera, come abbiamo accennato all'inizio di questa parte, non significa necessariamente che Giovanni scrivesse materialmente il Vangelo o gli desse il fraseggio greco relativamente armonioso che esso ha. Il Vangelo afferma che il DP fu la fonte della sua tradizione, ed è questo che qui ci interessa.
- Due dei principali episodi di cui Giovanni fu testimone, la trasfigurazione e l'agonia dell'orto, non sono menzionati in questo Vangelo. Ciò è strano, a meno che non vogliamo ammettere l'ipotesi, alquanto forzata, che la passione del DP per l'anonimato lo avesse spinto a omettere degli episodi che non potevano essere descritti senza un'auto-identificazione. Si noti, comunque, che certi elementi che appaiono nelle descrizioni sinottiche della trasfigurazione e dell'agonia appaiono anche nel Quarto Vangelo (vedi Commento a 12,23.27-28); e per *alcuni* aspetti, come speriamo di mostrare, la trattazione di quel materiale nel Quarto Vangelo è forse più originale che non la trattazione sinottica.

Vi sono, dunque, molto chiaramente, delle difficoltà da affrontare se si identifica il DP con Giovanni figlio di

Zebedeo. Comunque, a nostro personale parere, vi sono difficoltà anche più serie se lo si identifica con Giovanni Marco, con Lazzaro o con uno sconosciuto. In fin dei conti, la combinazione di prove interne ed esterne che associano il Quarto Vangelo con Giovanni figlio di Zebedeo fa di questa ipotesi la più robusta, se si è disposti a dar credito alla pretesa del Vangelo ad avere come fonte un testimone oculare.

C. Correlazione dell'ipotesi della paternità di Giovanni con una moderna teoria della composizione

La pretesa del Vangelo di avere come fonte un testimone oculare è forse in contrasto con una moderna analisi critica della tradizione che sta alla base del Vangelo stesso? Come può la tesi che Giovanni figlio di Zebedeo sia l'autore conciliarsi col processo di composizione del Vangelo sopra proposto? Giovanni sarebbe stato forse responsabile solo della tradizione storica che sta dietro al Vangelo (stadio 1)? Questa sembrerebbe la proposta minima che si possa fare volendo continuare ad attribuire l'« autorità » (nel senso antico di ' autore ' = autorità) a Giovanni. O forse ci sono indizi che consentono che Giovanni sia stato autore in un senso più immediato, nel senso cioè che Giovanni fosse il predicatore e il teologo che modellò il materiale storico nei racconti e nei discorsi del Vangelo (stadi 2 e 3) e perfino curò la stesura del Vangelo (stadio 4)?

Prima di tentare di rispondere a queste domande, dobbiamo ricordare che non si può sostenere che Giovanni fosse il redattore finale del Vangelo (stadio 5), perché il « noi » di 21,24 è distinto dal DP, e anche perché il DP era probabilmente morto quando il cap. 21 fu scritto (21,22-23). Ciò significa che qualcun altro, oltre a Giovanni, fu coinvolto nel Vangelo; e in verità le testimonianze antiche non attribuiscono a Giovanni la paternità indivisa del Vangelo, giacché quasi tutti i resoconti della composizione associano altri a Giovanni. Clemente di Alessandria (Eusebio, *Hist.* VI, 14,7; GCS 9^2,550) dice che Giovanni fu incoraggiato dai suoi discepoli o compagni. Il Frammento Muratoriano (170 circa) parla anch'esso dell'incitamento dei compagni, discepoli e vescovi, di Giovanni, e dice che Giovanni riferì « tutte le cose in suo nome, aiutato dalla *revisione* di tutti ». La Prefazione latina alla Volgata di Giovanni dice che egli radunò insieme i suoi discepoli in Efeso prima di morire. Il Prologo latino anti-marcionita

(200 circa) dice che Papia scrisse il Vangelo sotto la dettatura di Giovanni. Esiste una tradizione del IV secolo che Marcione fu lo scriba di Giovanni; e negli *Atti di Giovanni*, del V secolo, Procoro, un discepolo di Giovanni, rivendica di essere stato lo scriba a cui Giovanni dettò il Vangelo a Patmos. Queste attribuzioni sono leggendarie; ma, prese nell'insieme, costituiscono un antico riconoscimento del fatto che i discepoli di Giovanni contribuirono al Vangelo come scribi o anche come curatori.

Volgendo ora la nostra attenzione alle questioni sollevate sopra, possiamo cominciare col domandarci se la tradizione storica che sta dietro al Quarto Vangelo (stadio 1) rifletta la testimonianza di un testimone oculare. Certo, il fatto stesso che noi postuliamo una tradizione storica lascia almeno la possibilità che Giovanni stia dietro a questo Vangelo, ma ci sono ancora delle difficoltà. Dodd è probabilmente il maggior difensore moderno di una tradizione storica indipendente alla base del Vangelo, e tuttavia egli non considera come probabile la paternità giovannea (*Tradition*, p. 17 [1]). La difficoltà fondamentale è che, mentre in alcuni casi la forma di un racconto o di un detto alla base del resoconto giovanneo è più primitiva della forma alla base del resoconto sinottico, in altri casi essa è più evoluta. Come può tale evoluzione conciliarsi con la teoria che la forma derivi da un testimone oculare, che presumibilmente avrebbe ricordato con esattezza ciò che era accaduto?

Trattando dei Vangeli sinottici, dove pure c'è un marcato sviluppo della tradizione storica di base, i critici sottolineano che gli evangelisti stessi non furono testimoni oculari e che le tradizioni da essi usate stavano, per lo più, a una certa distanza di tempo e di maturazione dalla testimonianza del testimone oculare. In Marco, tuttavia, appaiono con frequenza episodi che hanno apparentemente le caratteristiche della testimonianza oculare diretta, presumibilmente perché in questi casi Marco attinge alla tradizione oculare di Pietro. Alcuni tratti nella tradizione storica alla base di Giovanni rivelano memorie che possono provenire senza alterazione da un testimone oculare (vedi Introd. III A, sopra). Ma se si vuole attribuire l'intera tradizione storica a un testimone oculare, allora bisogna supporre che questo testimone oculare abbia esercitato una notevole libertà nell'adattare e sviluppare le sue memorie di ciò che Gesù aveva detto e fatto. Ciò non sembra improbabile se si pensa che colui che si presume sia stato il testimone oculare, Giovanni figlio di Zebedeo, era anche un Apostolo delegato a predicare Gesù agli uomini. Egli avrebbe dovuto necessariamente adattare ai suoi ascoltatori la tradizione di cui era un testimone vivente. La concezione del testimone oculare apostolico come un cronista imparziale il cui interesse principale fosse la minuziosa esattezza delle memorie che riferiva è un anacronismo. (Su tale questione la dichiarazione della Pontificia Commissione Biblica del 21 aprile 1964 è interessante perché mette bene in chiaro che i testimoni oculari apostolici non erano dei canali passivi della tradizione: « Essi interpretavano le sue parole e le sue azioni secondo le esigenze dei loro ascoltatori »).

In conclusione, dunque, alla questione se la tradizione storica che è alla base di Giovanni provenga da un testimone oculare, come Giovanni figlio di Zebedeo, si può rispondere scientificamente solo in termini di probabilità. In contrario c'è il fatto che questa tradizione mostra uno sviluppo. Questo però non è un ostacolo insuperabile, e personalmente crediamo che abbia maggior peso l'antica tradizione e la pretesa del Vangelo stesso di portare la testimonianza di un testimone oculare. Non pensiamo quindi che sia non scientifico sostenere che Giovanni figlio di Zebedeo fu probabilmente la fonte della tradizione storica che sta dietro al Quarto Vangelo.

Possiamo ora volgerci alla questione se un testimone oculare (Giovanni) sia stato responsabile anche degli stadi che vanno da 2 a 4 della composizione del Vangelo. In essi, infatti, la tradizione storica fu organizzata in racconti drammatici e raffinati e in lunghi discorsi e infine in un Vangelo attentamente curato. Qui le difficoltà sono più grosse. Per esempio, è realmente concepibile che un testimone oculare fosse responsabile della forma *finale* della storia di come Maria unse Gesù (12,1-7)? Se la critica moderna ha una qualche validità, allora l'unzione dei piedi di Gesù rappresenta un amalgama di diversi particolari tratti da due storie indipendenti, in una delle quali una donna unge il capo di Gesù e nell'altra una donna peccatrice piange e le sue lacrime cadono ai piedi di Gesù. Così, in questo e in molti altri casi c'è una notevole distanza tra ciò che si sa dal Vangelo e ciò che l'indagine critica ricostruirebbe come fatto o detto reale nel ministero di Gesù: una distanza che implica semplificazione, amplificazione, organizzazione, drammatizzazione e sviluppo teologico. Gli studiosi differiranno nella valutazione di questa distanza, ma tutti converranno che *vi è* una distanza. Solo con estrema difficoltà si può attribuire a un testimone oculare il processo che ha dato luogo a tale sviluppo.

Qui, a nostro parere, le probabilità sono a favore di un'altra soluzione, perché possiamo fare uso delle antiche testimonianze che i discepoli di Giovanni ebbero una parte nella composizione del Vangelo. Sopra abbiamo accordato la nostra preferenza all'ipotesi che Giovanni figlio di Zebedeo fosse la fonte della tradizione storica sottostante, che aveva già subito un certo sviluppo nel corso della sua predicazione. È ben possibile che i suoi discepoli, ripieni del suo spirito e sotto la sua guida e il suo incoraggiamento, predicassero e sviluppassero ancora ulteriormente le sue memorie, secondo le esigenze della comunità a cui servivano. Poiché il Vangelo sembra implicare che il DP vivesse più a lungo della maggior parte degli altri testimoni oculari, non dobbiamo supporre che la fonte della tradizione storica fosse esaurita all'inizio della predicazione dei discepoli: essi infatti potevano ritornare dal loro maestro e partecipare ancor di più alla sua profonda conoscenza del ministero di Gesù. (In parte, ciò può spiegare il fatto che alcuni dei racconti giovannei mostrino maggiore sviluppo e rifinitura che non altri). In particolare, vorremmo supporre *un discepolo principale*, la cui trasmissione del materiale storico ricevuto da Giovanni era contrassegnata da genio drammatico e da profonda comprensione teologica, e sono stati la predicazione e l'insegnamento di questo discepolo a dar forma alle storie e ai discorsi che ora si trovano nel Quarto Vangelo. In breve, questo discepolo sarebbe stato responsabile degli stadi della composizione del Vangelo che vanno da 2 a 4, così come li abbiamo postulati. Una analogia è stata suggerita da P. Gaechter (ZKT 60 [1936], 161-87): il rapporto tra il discepolo che scrisse il Quarto Vangelo e il testimone oculare che era la sua fonte non è diverso dal rapporto tra Marco e Pietro. (Inutile dire, questa analogia andrebbe accettata con riserva). Noi non diamo un nome al discepolo-evangelista, sebbene qualcuno possa essere attratto dall'ipotesi di Giovanni il Presbitero.

Si può sollevare l'obiezione che, se Giovanni figlio di Zebedeo fu solo la fonte della tradizione storica, allora il discepolo-evangelista fu il vero autore del Vangelo; e il Vangelo non è in realtà il Vangelo secondo Giovanni. Proprio l'analogia di Marco e di Pietro può essere usata contro la nostra teoria, perché dopo tutto il Secondo Vangelo venne in luce come il Vangelo secondo Marco, non come il Vangelo secondo Pietro. Vi sono due argomenti che si possono addurre in risposta a questa obiezione:

Primo, nella mentalità cristiana primitiva le radici apostoliche di un'opera erano più degne di menzione che non i contributi di coloro che effettivamente componevano e scrivevano un'opera. Gli studiosi differiscono nei loro giudizi circa i requisiti di paternità per i libri del NT, ma *qualcuno* invocherebbe un principio del genere per spiegare l'attribuzione di 2 Pietro a Pietro e delle Pastorali a Paolo. Il fatto che il Secondo Vangelo fu attribuito a Marco e non a Pietro probabilmente non va risolto in funzione di quanto o quanto poco Marco lavorò sulla tradizione di Pietro, ma in funzione del fatto che nella chiesa primitiva Marco era conosciuto come compagno di Paolo, di Barnaba e di Pietro. (Noi dunque presumiamo che la moderna identificazione di Marco con Giovanni Marco di Atti sia esatta, anche se quella identificazione sembra ignorata nel II secolo). Il Primo Vangelo riflette una situazione che è precisamente l'opposto. Il rapporto del primo evangelista con Matteo fu probabilmente molto più tenue della dipendenza di Marco da Pietro; ma il primo evangelista non era una figura ben nota, e così il suo Vangelo prese il nome della sua fonte apostolica abbastanza distante. Il fatto che il discepolo-evangelista del Quarto Vangelo non fosse famoso fu probabilmente un elemento determinante nella attribuzione del Vangelo.

Ma c'è una *seconda* e più importante considerazione. Noi pensiamo che il rapporto tra Giovanni e i suoi discepoli fosse molto più stretto del rapporto tra Pietro e Marco (il quale nei suoi anni giovanili era più vicino a Paolo), e che il Quarto Vangelo sia veramente nello spirito di Giovanni. Ammettiamo senz'altro che qui stiamo teorizzando, ma i riferimenti antichi ai discepoli di Giovanni sembrano implicare una intimità tra il maestro e quelli che si raccoglievano intorno a lui. E così, quando parliamo di discepoli, noi pensiamo a uomini profondamente formati nei parametri del pensiero di Giovanni. Secondo la nostra personale comprensione del Vangelo, non sarebbe esatto dire che l'influenza di Giovanni sia consistita soltanto nel fornire la tradizione storica, poiché lo sviluppo di questo materiale negli stadi che vanno da 2 a 4 è una continuazione lungo le linee di sviluppo che già si trovano nello stadio 1. (E questa è la ragione per cui spesso è molto difficile essere certi se un particolare aspetto di una storia o dell'esposizione di un detto di Gesù appartenga alla tradizione storica o sia parte di una interpretazione successiva). Dopo tutto, il Vangelo sembra implicare, almeno nel cap. 21, che il DP fino alla fine della sua vita ebbe una influenza lungo tutto il periodo in cui il Vangelo venne scritto, così che si può dire (21,24): « È lui che ha scritto questi fatti » (cioè, li ha fatti scrivere: vedi Nota). D'altra parte, ciò non significa che il discepolo-evangelista possa essere ridotto al ruolo di segretario di Giovanni, ma piuttosto che il reale contributo creativo del discepolo al Vangelo rifletteva da vicino la prospettiva del maestro.

Come abbiamo accennato nella Introd. II, qualche prova di tale teoria si può trovare nel fatto che esistono diverse opere giovannee (Vangelo, Lettere, Apocalisse) che partecipano di un tipico *milieu* teologico ma denunciano differenze di stile e di sviluppo. Barrett, p.113, ha fatto l'ipotesi che i diversi discepoli raccolti attorno a Giovanni fossero responsabili delle tre opere (sebbene le Lettere possano essere ulteriormente suddivise). Egli pensa che l'Apocalisse sia l'opera che è più direttamente di Giovanni, e in questo noi concordiamo pienamente. In verità, persino lo stile dell'Apocalisse potrebbe provenire da Giovanni, giacché è molto più primitivo e semitico dello stile più raffinato delle Lettere e del Vangelo. Se si è propensi a supporre scrittori diversi per il Vangelo e le Lettere, la loro affinità sembrerebbe indicare che i rispettivi scrittori appartenevano alla stessa scuola di pensiero; e così l'ipotesi che essi fossero diversi discepoli di Giovanni è del tutto plausibile. E, naturalmente, troviamo la mano di un altro discepolo di Giovanni, e probabilmente uno strettamente associato con l'evangelista, nella redazione finale del Vangelo (stadio 5).

Ancora una volta, sia ben chiaro che noi non ci illudiamo che la teoria dell'autore avanzata in questa analisi sia stata, o possa essere, provata. È una teoria *ad hoc*, formulata con l'intento di rendere giustizia quanto più possibile alle testimonianze dell'antichità, alla testimonianza del Vangelo stesso e alle chiare istanze dell'analisi critica. Essa non soddisferà chi sia convinto che solo una di queste tre fonti per la conoscenza della paternità del Vangelo debba essere presa in considerazione.

D. Il luogo della composizione

Le prime tradizioni circa la composizione di Giovanni menzionano Efeso, e noi indicheremo più avanti le prove interne a favore di Efeso. Ma prima consideriamo le altre candidature.

Alessandria ha avuto un certo seguito (Stather Hunt, Broomfield, J. N. Sanders per un certo tempo). In questo caso, un fattore è costituito dalla vasta circolazione di Giovanni in Egitto, come è attestata dai papiri. Comunque, ci vuole una certa cautela, poiché una delle ragioni per cui esistono papiri egiziani di ogni opera è che il clima dell'Egitto era più favorevole di quello degli altri centri cristiani alla conservazione dei papiri. Il fatto che Alessandria fosse la patria di Filone, degli autori del *corpus* ermetico e dello gnostico Valentino ha avuto un certo peso nel pensiero degli studiosi che sostengono che il Vangelo fu influenzato dall'una o dall'altra di queste scuole di pensiero.

Antiochia o la Siria è un'altra candidatura, sostenuta da W. Bauer e da Burney. Qui un fattore importante è la possibilità che Ignazio di Antiochia attingesse a Giovanni. Ci sia o no una dipendenza letteraria diretta, il fatto che nella teologia di Ignazio ci siano delle somiglianze con i temi giovannei è sufficiente per sollevare la questione se essi provengano dalla stessa regione. C'è la prova di una tradizione corrente fra gli scrittori latini che Ignazio fosse un discepolo di Giovanni (parafrasi, a opera di Rufino, di Eusebio *Hist.* III, 36,1-2, GCS 9^1,275, e, a opera di Gerolamo, di Eusebio *Cronaca*, GCS 47,193-4). Per le testimonianze siriache della stessa tradizione nei secoli IV-VI vedi C. F. Burney, *The Aramaic origins of the Fourth Gospel*, Oxford, Clarendon 1922, p. 130. Altri traggono argomento dai rapporti tra 1 Giovanni e Matteo, poiché quest'ultimo è generalmente considerato come un Vangelo originario della Siria. La mancanza di stretti paralleli tra Giovanni e Matteo, comunque, rende dubbio questo argomento. Un altro argomento ancora si basa sulle somiglianze tra Giovanni e le *Odi di Salomone*, un'opera siriaca. In generale, se c'è qualcosa di valido in questi argomenti, lo si può spiegare se parte del pensiero giovanneo arrivò fino alla Siria; in realtà, non c'è niente qui che ci possa convincere che il Vangelo sia stato scritto in Siria.

Quella di *Efeso* rimane tuttora la candidatura principale nella identificazione del luogo in cui fu composto Giovanni. Oltre alla voce quasi unanime delle antiche testimonianze che parlano della questione, si può trarre argomento dai paralleli tra Giovanni e l'Apocalisse, dato che quest'ultima opera appartiene chiaramente all'area di Efeso. Il motivo anti-sinagoga presente nel Vangelo (vedi Introd. VI sopra) ha un senso nella regione di Efeso, poiché Ap 2,9 e 3,9 attestano aspre polemiche anti-sinagoga in quest'area dell'Asia Minore. Se nel Vangelo c'è una polemica contro i discepoli di Giovanni il Battista, il NT fa menzione di discepoli battezzati col battesimo di Giovanni in un luogo soltanto fuori della Palestina, a Efeso (Atti 19,1-7). Se vi sono dei paralleli tra Giovanni e i rotoli di Qumran, è forse un caso che i paralleli di Qumran siano soprattutto evidenti nelle lettere ai Colossesi e agli Efesini, indirizzate alla regione di Efeso? Anche gli spunti di polemica anti-docetista e anti-gnostica sarebbero stati di casa nell'ambiente di Efeso.

La questione del luogo della composizione del Vangelo non è estremamente importante; ma non ci sono prove interne che diano a qualsiasi altra teoria maggior sostegno che a quella che ha dalla sua parte la testimonianza dell'antichità, e cioè che il Vangelo fu composto a Efeso.

BIBLIOGRAFIA

BRUNS, J. E., « John Mark: A Riddle within the Johannine Enigma, » *Scripture* 15 (1963), 88-92.
— « The Confusion between John and John Mark in Antiquity, » *Scripture* 17 (1965), 23-26.
ECKHARDT, K. A., *Der Tod des Johannes* (Berlin: De Gruyter, 1961). Vedi la recensione in CBQ 24 (1962), 218-19.
FILSON, F. V., « Who Was the Beloved Disciple? » JBL 68 (1949), 83-88.
KRAGERUD, A., *Der Lieblingsjünger im Johannesevangelium* (Oslo University, 1959). Vedi la recensione di M.-E. Boismard, RB 67 (1960), 405-10.
NUNN, H. P. V., *The Authorship of the Fourth Gospel* (Oxford: Blackwell, 1952).
PARKER, P., « John and John Mark, » JBL 79 (1960), 97-110.
— « John the Son of Zebedee and the Fourth Gospel, » JBL 81 (1962), 35-43.
SANDERS, J. N., « St. John on Patmos, » NTS 9 (1962-63), 75-85.

VIII. questioni cruciali nella teologia giovannea

Ovviamente, un commento non offre spazio a una lunga trattazione della teologia giovannea. Comunque, il tipo di approccio che uno usa verso certe questioni particolarmente controverse della teologia giovannea contribuisce a determinare le sue vedute globali sugli scopi e sulla composizione del Vangelo. Tali questioni saranno trattate qui brevemente.

A. Ecclesiologia

La questione se vi sia in Giovanni una teologia della chiesa è divenuta un problema scottante negli studi giovannei. Per Bultmann l'evangelista era uno gnostico convertito e una delle principali fonti del Vangelo fu gnostica; non ci si può quindi aspettare che il Quarto Vangelo mostri un vero senso della tradizione, dell'ordinamento della chiesa, della storia della salvezza, o dei sacramenti (*Theology*, II, pp. 8-9.91). In Giovanni (4,23) la chiesa è un insieme di individui uniti dalla fede personale in Gesù, piuttosto che il popolo di Dio disceso da Israele. Non c'è in Giovanni alcuna accentuazione dell'unità organica della chiesa. E. Schweizer, *art. cit.*, non condivide le preoccupazioni gnostiche di Bultmann, ma le sue conclusioni circa l'ecclesiologia giovannea non sono molto diverse. D'altro canto, per Barrett, p. 78, il quarto evangelista è più consapevole di ogni altro evangelista dell'esistenza della chiesa. O.Cullmann, («L'évangile johannique et l'histoire du salut », NTS 11 (1964-65), 111-22, contesta vigorosamente l'opinione di Bultmann che Giovanni abbia perduto la prospettiva della storia della salvezza.

Prima di affrontare il problema, dobbiamo fare alcune considerazioni metodologiche. L'argomento tratto dal silenzio (cioè un argomento basato su omissioni significative) ha una parte importante nelle opinioni che minimizzano l'ecclesiologia giovannea. Sembra sia un principio sottinteso quello che, se Giovanni non menziona qualcosa, è perché vi si oppone o, almeno, lo considera di importanza minima. Un tale presupposto non è senza rischi, come speriamo di dimostrare.

Come *primo* esempio dell'argomento tratto dal silenzio possiamo menzionare l'osservazione che molti termini ecclesiali non si trovano in Giovanni. Lo studioso cattolico D'Aragon, *art. cit.*, osserva che in Giovanni non troviamo descrizioni della comunità cristiana come « chiesa » o come « popolo di Dio » o come « corpo di Cristo ». Non ci sono immagini della comunità come un edificio. Altri termini ecclesiali ricorrono, ma di rado: « sposo » (3,29); « regno di Dio » (3,3.5); « gregge » (10,16). Ma come si deve valutare questo silenzio? I termini citati sono termini ecclesiali del NT; ma, a accezione di « regno di Dio », non sono realmente termini propri del *Vangelo*. Come andrebbero le cose per i Vangeli sinottici se questo criterio di ecclesiologia fosse applicato ad essi? In questi tre Vangeli, il termine ' chiesa ' in senso stretto ricorre solo in Mt 16,18 (vedi Matteo 18,17). In Marco, solo in un passo (2,19-20) c'è l'uso dell'immagine sposa/sposo per descrivere il rapporto di Gesù con i suoi discepoli, e Marco non usa il concetto di « popolo di Dio ». La vera difficoltà qui non è forse che la terminologia ecclesiale di Giovanni venga paragonata con quella di opere che non sono Vangeli, per esempio le Lettere paoline? Il tacito presupposto sembra essere che, se Giovanni avesse interesse per la chiesa, sarebbe altrettanto generoso quanto le Lettere paoline nell'uso di vocaboli ecclesiali più tardi. Comunque, se è valida la tesi che Giovanni dipenda da una tradizione storica delle parole di Gesù, allora ci sarebbero limiti piuttosto stretti ai vocaboli usati nel Vangelo. Certo, il pensiero giovanneo rappresenta uno sviluppo e un'espansione di ciò che Gesù aveva insegnato durante il suo ministero, ma la forma di un Vangelo rendeva imperativa l'espressione di questo sviluppo in modo che fosse ragionevolmente fedele al vocabolario di Gesù. Non possiamo aspettarci di trovare che l'evangelista ponga flagranti anacronismi sulle labbra di Gesù: per esempio, di trovare il Gesù giovanneo che parla del suo corpo che è la chiesa.

La *seconda* considerazione metodologica sull'argomento tratto dal silenzio concerne i paragoni fatti tra Giovanni e gli altri Vangeli. Si è notato che Giovanni manca di registrare alcune delle espressioni e degli episodi ecclesiali registrati nei Vangeli sinottici. Per esempio, Schweizer, p. 237, dice di Giovanni: « Egli non menziona né l'elezione (Mc 3,13 ss) né la missione dei discepoli (Mc 6,7 ss) ». Come vedremo più avanti, altri studiosi caratterizzano Giovanni come non-sacramentalista perché il Quarto Vangelo omette gli episodi relativi all'eucaristia e al battesimo che si trovano nei sinottici. E tuttavia la selezione degli episodi del Vangelo era determinata prevalentemente dagli scopi dell'evangelista, e non ci si può aspettare che tutti i Vangeli esprimano la loro ecclesiologia allo stesso modo. Ignora realmente Giovanni la missione apostolica dei discepoli? È vero, Giovanni non dà l'elenco dei Dodici e non ha la scena presso il Mare di Galilea dove i discepoli sono invitati a lasciare la loro pesca e a seguire Gesù. Ma l'episodio in 1,35-50 non è forse l'equivalente dell'elezione dei discepoli? Questa elezione è presupposta in 6,70; 13,18 e 15,16. Una missione dei discepoli si riflette in 15,16; 17,18; 20,21, ed è raffigurata in 21,1-11. Così, l'idea della missione dei Dodici non manca in Giovanni, ma è espressa in un modo diverso da come è presentata nei Vangeli sinottici. Analogamente, non sarebbe vero affermare che Giovanni non aveva il senso di un'alleanza con un nuovo popolo di Dio perché ha mancato di registrare le parole di Gesù sul sangue dell'alleanza (Mc 14,24). Il tema dell'alleanza appare in un'altra forma in Giovanni 20,17: « Io salgo al ... Dio mio e Dio vostro ». Queste parole adattano alla nuova situazione cristiana la formula dell'alleanza di Lv 26,12 e di Es 6,7: « Diventerò il vostro Dio ».

A volte l'argomento tratto dal silenzio può essere capovolto; può darsi, infatti, che certe cose non siano menzionate in Giovanni non perché l'evangelista non sia d'accordo con esse ma perché le presuppone. Se il Vangelo fu scritto per mostrare ai cristiani che la loro vita nella chiesa aveva le sue radici nel ministero stesso di Gesù, allora, logicamente, possiamo sospettare che l'evangelista presupponesse l'esistenza di istituzioni e ordinamenti ecclesiastici e non sentisse il bisogno di dimostrare l'importanza della chiesa nella vita cristiana. Se l'evangelista ha sottolineato l'unione individuale con Gesù, ciò non è stato necessariamente perché l'evangelista fosse contrario alla funzione mediatrice della chiesa e dei sacramenti, ma forse perché era contrario al formalismo che è il pericolo inevitabile delle istituzioni e delle pratiche costituite. Può ben darsi che lo scopo dell'evangelista sia stato non già quello di trascurare queste istituzioni, ma un tentativo di garantirne il significato. Può darsi che il suo non sia stato disprezzo della chiesa, ma timore che la chiesa venisse gradualmente a essere concepita come un'entità indipendente dal Gesù storico. Bisogna essere dunque estremamente cauti nel dedurre il movente dell'evangelista dal suo silenzio.

In particolare, l'approccio di Bultmann al Vangelo rimane aperto a obiezioni metodologiche sulla questione dell'ecclesiologia (e dei sacramenti). Bultmann riconosce che nel Vangelo così com'è ora vi sono chiari riferimenti ai sacramenti e alla storia della salvezza, ma li considera come le aggiunte del redattore ecclesiastico che sovrappose l'ecclesiologia al Vangelo originale. A volte vi sono solide ragioni tratte dalla critica letteraria per attribuire tali passi alla redazione finale del Vangelo; ma in altri casi, come vedremo nel commento (p. es., 19,34), si sospetta che un passo sia attribuito al redattore precisamente perché è sacramentale. Inoltre, come abbiamo ripetuto con insistenza, il concetto del redattore come colui che corregge la teologia dell'evangelista è ben lungi dall'essere provato. Se abbiamo ragione nel pensare che il redattore sia un discepolo di Giovanni e condiscepolo dell'evangelista, allora l'ecclesiologia più evidente di scene aggiunte dal redattore può essere semplicemente una chiarificazione e amplificazione nel modo di vedere dell'evangelista.

Questo ci porta all'osservazione metodologica finale. Proprio come il libro degli Atti è usato insieme col Vangelo di Luca in uno studio della teologia lucana, così anche le altre opere della scuola giovannea, Lettere e Apocalisse, devono essere consultate prima di generalizzare intorno alla visione giovannea della chiesa. Feuillet e Schnackenburg lo hanno fatto nei loro studi; e la loro interpretazione dell'ecclesiologia giovannea è, a nostro parere, molto più convincente di quella degli studiosi che sembrano supporre una necessaria opposizione fra queste opere, anche se « gli scritti giovannei » hanno tanto in comune in fatto di stile, di ideologia e di terminologia. Le limitazioni imposte a un Vangelo dal genere suo proprio e dai suoi scopi ci avvertono che un Vangelo sarà necessariamente un indice incompleto dei pensieri del suo autore. Ora, se Giovanni, 1-3 Giovanni e Apocalisse provengono da scrittori diversi all'interno della scuola giovannea, c'è da aspettarsi che questi scrittori non concordino su tutti i punti. Ciò nondimeno, questi altri scritti abbastanza spesso potrebbero aiutarci a integrare nella teologia giovannea i punti su cui il Vangelo ha taciuto. Il ricorso alle altre opere giovannee è in molti casi assai meno arrischiato di quelle ricostruzioni speculative del pensiero dell'evangelista che hanno per base ciò che egli *non* disse.

Tenendo presenti queste cautele, volgiamo ora la nostra attenzione a qualcuno dei punti controversi dell'ecclesiologia giovannea. La questione se Giovanni abbia perduto o no la prospettiva della storia della salvezza sarà trattata sotto « escatologia ». Ma qui possiamo dire che bisognerebbe restringere alquanto l'affermazione fatta da Schweizer, p. 240, che Giovanni non rappresenta la chiesa come un popolo fondato su un atto di Dio nella storia. Per Giovanni non è possibile vita cristiana senza la morte, resurrezione e ascensione di Gesù, poiché quell'atto salvifico di Dio nella storia è la sorgente dello Spirito, che è il principio della vita cristiana. Può darsi che Giovanni non usi il termine « popolo » per descrivere coloro il cui *status* cristiano dipende da questo atto di Dio; ma, come ora vedremo, ciò non esclude altri modi possibili di indicare l'unità fra i credenti.

(1) *La questione della comunità.* L'accento posto da Giovanni su un rapporto individuale con Gesù esclude forse il concetto di comunità che è essenziale alla ecclesiologia? Per esempio, si è affermato che il quarto evangelista ha preso la vigna, il simbolo usato nell'AT per indicare la nazione di Israele, e l'ha adattata all'immagine di una vite che rappresenta Gesù e dei tralci che rappresentano i cristiani. Non la collettività ma la dipendenza da Gesù è ora la forza del simbolo. Comunque, il simbolismo della vite e dei tralci non è così semplice. Come metteremo in rilievo nel Commento al cap. 15, i LXX nel Sal 80,14-15 avevano già identificato la vite col « figlio dell'uomo », e quindi l'identificazione della vite in Gesù può aver avuto radici, per così dire, in una tradizione più antica. Il fatto che in Dn 7 un « figlio dell'uomo » sia una figura umana che rappresenta l'insieme del popolo di Dio, e sia quindi una persona comunitaria, ci mette in guardia dal catalogare troppo facilmente l'uso giovanneo della vite e dei tralci come esclusivamente individualistico.

All'affermazione che Giovanni sottolinea l'unità con Gesù a spese della comunità possiamo contrapporre la preghiera di Gesù in 17,22: « ... perché siano una cosa sola ». Inoltre, possiamo domandarci se, nella mentalità del NT, ci fosse una netta distinzione tra unione personale con Gesù e comunità. È interessante che a Qumran, per esempio, la parola *yaḥad,* che vale per comunità, accentui l'unità dei membri. Un fattore molto importante in questa unità è l'accettazione di una particolare interpretazione della legge. *Mutatis mutandis,* la stessa idea si potrebbe applicare alla comunità cristiana e all'aderenza dei membri a Gesù. Uno degli insegnamenti del simbolo è che, se uno vuol rimanere un tralcio della vite, deve rimanere nell'amore di Gesù (15,9). Eppure, questo amore deve esprimersi nell'amore per il proprio compagno di fede (15,12). Nessun Vangelo accentua come Giovanni il punto che l'amore cristiano è un amore fra i discepoli di Gesù, e quindi un amore all'interno della comunità cristiana.

E la vite non è la sola metafora nel Vangelo che sia rilevante per il concetto giovanneo di comunità. Ci sono anche le immagini del gregge e dell'ovile nel cap. 10. Alcuni hanno obiettato che in questa parabola « gregge » o « gregge di pecore » è menzionato soltanto una volta (10,16). Ma anche l'immagine dell'ovile che implicitamente la percorre tutta è un simbolo della comunità. Nel corpo più ampio della letteratura giovannea, troviamo una forte accentuazione della comunità cristiana. 1 Gv 2,19 descrive gli anti-cristi come quelli che si sono separati dalla comunità cristiana. Apocalisse 19,6-8 e 21,2 usa l'immagine della sposa di Cristo (anche Giovanni 3,29); e Apocalisse 21,3 fa riferimento al popolo di Dio, presentando implicitamente i cristiani come gli eredi dell'antico Israele. È vero che nel Quarto Vangelo non si sottolinea la continuità di sangue con Israele, un problema che preoccupava Paolo. Per Giovanni il vero israelita è Natanaele (1,47), che crede in Gesù. Il vero israelita non è nato da discendenza carnale (1-13) ma generato dall'acqua e dallo Spirito (3,5); egli è figlio di Dio non perché Israele è figlio di Dio, ma perché è un credente (1,12). Ma questi credenti sono uniti in comunità mediante la fede in Gesù e il loro amore reciproco, e sono raccolti dal mondo intero in una sola cosa (11,52).

(2) *La questione dell'ordinamento della chiesa.* L'immagine giovannea della vite è spesso contrapposta all'immagine ecclesiale paolina del corpo. Si è rilevato (p. es., Schweizer, p. 236) che, mentre ambedue le immagini raffigurano Gesù come la fonte della vita, nel simbolo di Giovanni manca l'accento sulle diverse funzioni dei vari membri della comunità. Per Giovanni quel che importa è che i membri siano uniti a Gesù, e non mette in rilievo che alcuni tralci sono i canali attraverso cui la vita passa

da Gesù agli altri. Con un argomento tratto dal silenzio, ciò potrebbe implicare che in Giovanni non c'è il senso dell'ordinamento della chiesa. (Schweizer, p. 237, dice della rappresentazione giovannea della chiesa: « Essa non ha preti né ministri. Non c'è nemmeno diversità di doni spirituali... Non c'è affatto ordinamento della chiesa »). Ma è valida questa deduzione? Tutte le nostre riserve di cui sopra riguardo all'argomento tratto dal silenzio si applicano qui. Dal simbolismo della vite e dei tralci, per esempio, si può dedurre che l'evangelista vuole accentuare l'unione con Gesù, e questo accento si addice agli scopi del Vangelo. Ma andare oltre e supporre che l'evangelista sia contrario o indifferente a una chiesa strutturata è veramente azzardato.

In realtà, vi sono in Giovanni dei passi che implicano un ordine fra quelli che credono in Gesù. Nella trattazione giovannea dei discepoli vi è un duplice aspetto. Spesso essi sono il modello di tutti i cristiani. Come dice Via, p. 173, « Per Giovanni i discepoli rappresentano la chiesa o sono la chiesa in miniatura, così che ciò che egli dice dei discepoli lo intende della chiesa ». Comunque, in certi passi in cui Gesù parla del futuro, i discepoli prendono l'aspetto di capi della chiesa. In Giovanni 21,15-17 a Pietro è affidata la cura pastorale del gregge. In 4,35-38 e in 13,20 è implicito che i discepoli hanno un ruolo nella missione cristiana, e 20,23 dà loro un potere autoritativo di assolvere o ritenere i peccati degli uomini. Le altre opere della scuola giovannea mostrano un senso dell'ordinamento della chiesa. 1 Gv 2,24 implica un insegnamento autoritativo. Apocalisse 21,14 descrive la Gerusalemme celeste come edificata sulle fondamenta dei Dodici Apostoli. La descrizione della corte celeste nel cap. 4 dell'Apocalisse può forse riflettere la disposizione dei seggi delle autorità ecclesiastiche nella liturgia terrena al tempo dello scrittore. Comunque, il fatto che i riferimenti appena indicati provengano da stili diversi nella letteratura giovannea rende difficile dare un giudizio generale sul concetto che l'evangelista aveva dell'ordinamento della chiesa.

(3) *La questione del regno di Dio.* L'omissione in Giovanni della formula *basileia tou theou,* « regno di Dio (o dei cieli) », eccetto che in 3,3.5, è un problema difficile, anche se non un ostacolo così formidabile per l'ecclesiologia giovannea come potrebbe sembrare a prima vista. L'accento sinottico sulla *basileia* che si fa sentire in Gesù sembra esser diventato in Giovanni un accento su Gesù che è *basileus* (« re »), e che regna. Giovanni si riferisce a Gesù come re quindici volte, quasi il doppio del numero

di volte che questo accenno ricorre in ognuno degli altri Vangeli. Inoltre, le parabole che i sinottici associano con la *basileia* sembrano dar luogo in Giovanni a un discorso figurativo incentrato nella persona di Gesù. Se la *basileia* sinottica è simile al lievito che lavora in una massa di pasta, il Gesù giovanneo è il pane di vita. Se c'è una parabola sinottica del pastore e della pecora smarrita, Gesù è il pastore modello. Se i sinottici registrano una parabola dove la *basileia* è simile alla vigna che sarà data ad altri (Mt 21,43), il Gesù giovanneo è la vite.

In una certa misura questo cambiamento di accento significa che in Giovanni c'è meno evidente riferimento alla collettività di quanto non ce ne sia nel concetto sinottico di *basileia.* Ma non dobbiamo esagerare. Se Gesù è il re di Israele, egli ha un Israele di credenti da governare; se Gesù è il pastore, egli ha un gregge da tenere insieme; se Gesù è la vite, nella vite vi sono tralci. Inoltre, nel paragonare il simbolismo dei sinottici e di Giovanni su questo punto, dobbiamo avere una comprensione precisa di ciò che si intende nei Vangeli sinottici per *basileia tou theou.* L'accento principale in questa frase è sul regno o governo di Dio, e non sul suo reame: si intende qualcosa di attivo, non qualcosa di statico; non un luogo o un'istituzione, ma l'esercizio del potere di Dio sulla vita degli uomini. Così, la *basileia tou theou* non è semplicemente la chiesa, e la rarità della frase in Giovanni non riflette necessariamente una mancanza di apprezzamento per la chiesa. Nel sottolineare il ruolo di Gesù come *basileus* e nell'usare il linguaggio parabolico di Gesù stesso (invece che del « regno di Dio »), forse Giovanni mette in luce più chiaramente di quanto non facciano i sinottici il ruolo di Gesù nella *basileia tou theou.* Ma un tale chiarimento è perfettamente comprensibile in funzione degli scopi del Vangelo.

In conclusione, vi sono in Giovanni passi che danno l'immagine di una comunità di credenti raccolta da coloro che Gesù ha inviati. Questa comunità è strutturata, poiché alcuni sono pastori (almeno Pietro, secondo 21,15-17) e altri sono pecore. Che tale ecclesiologia non sia sottolineata in modo preminente è perfettamente comprensibile se l'evangelista dava per scontata l'esistenza della chiesa, la sua vita e le sue istituzioni, e cercava di mettere questa vita direttamente in rapporto con Gesù. Che così stessero le cose e che l'evangelista non fosse contrario a una chiesa organizzata lo lasciano supporre le altre opere giovannee. In 1 Giovanni troviamo una comunità ortodossa e giusta dalla quale gli eretici sono esclusi; nell'Apocalisse troviamo un forte senso della continuità tra la chiesa cristiana organizzata sui Dodici Apostoli e l'Israele dell'AT proveniente dalle dodici tribù.

B. Sacramentalismo

Forse su nessun altro punto del pensiero giovanneo c'è una così aspra divisione fra gli studiosi come sulla questione del sacramentalismo. Da una parte, c'è un gruppo di studiosi giovannei, che comprende sia protestanti (Cullmann, Corell) che cattolici (Vawter, Niewalda), che trovano in Giovanni molti accenni ai sacramenti. Questa valutazione sacramentale del Quarto Vangelo è stata divulgata in Francia dal commento di Bouyer su Giovanni, e in America da D. M. Stanley in una serie di articoli sulla rivista liturgica cattolica *Worship*. In generale, i commenti inglesi di Hoskyns, Lightfoot e Barrett si sono mostrati decisamente favorevoli al sacramentalismo giovanneo. Barrett, p. 69, afferma: « ... c'è più dottrina sacramentale in Giovanni che negli altri Vangeli ». Tutti questi studiosi tendono a scorgere riferimenti simbolici al battesimo nei passi giovannei che menzionano l'acqua, e all'eucaristia nei passi giovannei che trattano di pasti, pane, vino e vite. Una serie anche più ampia di riferimenti sacramentali è stata proposta dagli scrittori cattolici, per esempio, al matrimonio a Cana e all'estrema unzione nell'episodio dell'unzione dei piedi (12,1-8). Nel nostro articolo sull'argomento (vedi bibliografia), pp. 205-6, noi diamo una lista di circa venticinque riferimenti sacramentali proposti in Giovanni! Quasi tutti questi riferimenti sacramentali proposti sono sotto forma simbolica. La spiegazione del perché l'evangelista presentasse i sacramenti attraverso il simbolismo sembra stare in questo principio: il riconoscimento che la profezia dell'AT aveva avuto un adempimento nel NT creò una sensibilità cristiana per la tipologia; perciò, era comprensibile presentare le parole e le opere di Gesù come tipi profetici dei sacramenti della chiesa. Cullmann sottolinea che il battesimo e l'eucarestia erano familiari alle comunità cristiane primitive, e che quindi gli accenni simbolici a essi sarebbero stati facilmente riconosciuti. Associando il battesimo e l'eucarestia con le parole e le azioni proprie di Gesù, Giovanni ancora una volta cerca di mostrare che le radici della vita della chiesa sono nello stesso Gesù.

D'altra parte, c'è un altro gruppo di studiosi giovannei che non scorgono accenni ai sacramenti in Giovanni. Per alcuni di questi, il Vangelo originale era anti-sacramentale. Fra coloro che minimizzano la sacramentalità di Giovanni si possono elencare Bornkamm, Bultmann, Lohse e Schweizer, notando tuttavia che le loro opinioni differiscono ampiamente. In generale, essi basano la loro tesi sulla mancanza di riferimenti evidenti al battesimo e all'eucarestia in Giovanni. Giovanni non riferisce né l'azione eucaristica di Gesù nell'ultima cena né un'esplicita missione battesimale come in Mt 28,19. Inoltre, alcuni insisterebbero nel dire che, incentrando la salvezza sull'accettazione personale di Gesù come l'unico inviato da Dio, Giovanni ha creato un'atmosfera teologica che escluderebbe intermediari materiali come i sacramenti. L'accento in Giovanni è sulla parola, non sul sacramento. Abbiamo già richiamato l'attenzione sull'attribuzione da parte di Bultmann al Redattore ecclesiastico di quelli che egli considera i tre accenni chiaramente sacramentali nel Vangelo (vedi p. XXX sopra). Per quanto riguarda gli accenni simbolici ai sacramenti, questi studiosi della scuola non-sacramentalista considerano la scoperta di gran parte di questo simbolismo come interpretazione esegetica.

Come dobbiamo giudicare queste opinioni così radicalmente opposte? Ciascuna parte può segnare al suo attivo dei punti validi. Cominciamo con i più espliciti riferimenti giovannei ai sacramenti, quelli che Bultmann assegna al Redattore ecclesiastico. Si vedrà nel Commento a 6,51-58 che noi conveniamo con Bultmann e Bornkamm che vi sono valide ragioni per pensare che questi versetti furono aggiunti al cap. 6. Col non considerare gli argomenti letterari validi a favore di questa tesi, alcuni degli interpreti sacramentalisti di Giovanni hanno indebolito la loro tesi. Ma anche se un accenno più esplicito a un sacramento, come 6,51-58, è un'aggiunta, bisogna tuttavia porsi la questione se questa aggiunta era destinata a correggere la teologia dell'evangelista o a rendere più esplicito il suo pensiero. Köster, *art. cit.* pp. 62-63, ha perfettamente ragione, per esempio, nell'insistere che nel cap. 6 era già presente un elemento cultuale e sacramentale anche senza i vv. 51-58. Perciò, il riconoscimento che alcuni dei riferimenti sacramentali espliciti appartengono alla redazione finale non significa un'accettazione della teoria che il Vangelo originale fosse non-sacramentale o anti-sacramentale. Si tratta di vedere gradi diversi di sacramentalità nell'opera dell'evangelista e in quella del redattore finale.

Quando volgiamo la nostra attenzione ai riferimenti giovannei impliciti e simbolici ai sacramenti, noi pensiamo che molti degli interpreti sacramentalisti non abbiano usato criteri veramente scientifici nel determinare la presenza di simboli sacramentali. Il loro principio guida sembra essere che, quando un passo può essere interpretato sacramentalmente, esso era volutamente inteso in senso sacramentale. Non solo Bultmann, ma studiosi più conservatori, come Michaelis e Schnackenburg, hanno individuato in questo il pericolo di un commento soggettivo. Per alcuni dei riferimenti sacramentali proposti da Cullmann e Niewalda non vi sono prove nel contesto che l'evangelista intendesse così il passo. Di fronte a questa difficoltà, Niewalda ha messo da parte come inattuabile la ricerca di indicazioni interne dell'intenzione sacramentale dell'autore. Egli ricorre alle prove esterne, e precisamente a un'indicazione che nei primi secoli un passo di Giovanni era interpretato come un accenno simbolico a un sacramento. A questo scopo egli consulta gli scritti patristici, la liturgia, l'arte delle catacombe, ecc.

Nell'*art. cit.*, abbiamo presentato una minuziosa esposizione delle nostre opinioni personali sui criteri necessari per ammettere riferimenti sacramentali simbolici in Giovanni. In breve, noi accetteremmo le prove esterne proposte da Niewalda come un criterio *negativo*. Se nella chiesa primitiva non ci sono prove che un passo di Giovanni fosse interpretato sacramentalmente, allora si dovrebbe essere molto diffidenti verso i tentativi moderni di introdurre una interpretazione sacramentale. Noi facciamo l'ipotesi fondamentale che l'evangelista intendesse che i suoi riferimenti impliciti ai sacramenti fossero compresi, e che qualche traccia di quella comprensione fosse probabilmente sopravvissuta nel primitivo uso cristiano del Vangelo. I sacramenti del battesimo e dell'eucarestia erano temi popolari fra gli scrittori e gli artisti cristiani, ed è improbabile che essi avrebbero trascurato un passo del Vangelo che fosse generalmente interpretato come un accenno sacramentale.

Comunque, la prova esterna da sola è insufficiente come criterio *positivo* di riferimento sacramentale. Molti dei primi scrittori cristiani non facevano l'esegesi del Vangelo ma lo usavano liberamente come uno strumento catechetico. Perciò, anche se essi possono usare un racconto giovanneo, come quello della guarigione nel cap. 5, come un'illustrazione del battesimo cristiano, questo uso non è una garanzia sufficiente che l'evangelista intendesse così il racconto. Spesso un periodo di tempo rilevante separa il Vangelo dal pertinente riferimento liturgico, letterario e artistico che proverebbe un uso sacramentale di un passo del Vangelo. In quel tempo può essersi sviluppato un simbolismo che non faceva parte del Vangelo originale. E così, in aggiunta al controllo negativo fornito dalle prove esterne, dobbiamo avere nel testo stesso una indicazione positiva che l'evangelista si proponesse un riferimento ai sacramenti. Naturalmente, nel determinare che cosa costituisca una indicazione positiva, gli esegeti saranno discordi. Michaelis, per esempio, nel rifiutare virtualmente tutti gli esempi di Cullmann, sembra esigere dall'evangelista il tipo di indicazione che potremmo aspettarci in uno scrittore del XX secolo. Questo significa essere ipercritici, perché il simbolismo dato per scontato nel I secolo può non sembrare affatto evidente alla mentalità moderna, molto meno incline al simbolismo. Chi avrebbe osato vedere nel sollevamento del serpente di bronzo sul palo un simbolo del Gesù crocifisso se l'evangelista stesso non lo avesse indicato (3,14)? Dai simboli che il Vangelo stesso ha identificati (per un altro esempio vedi 21,18-19), risulta evidente che la mentalità dell'evangelista non era affatto identica alla mentalità dell'interprete moderno. Come un esempio di ciò che noi considereremmo come una indicazione positiva adeguata che l'evangelista si proponeva un riferimento sacramentale, il lettore può consultare il Commento al racconto della guarigione del cieco nato nel cap. 9 e della lavanda dei piedi in 13,1-11.

Quindi, il criterio necessario per riconoscere i riferimenti simbolici ai sacramenti si trova nella combinazione delle indicazioni interne e delle prove esterne nei primi tempi cristiani. Questo criterio non è decisivo; ma riduce notevolmente i pericoli di interpretazioni troppo soggettive, pur non esponendo il Vangelo a un'esegesi minimalista. Usando questo criterio di prove combinate, troviamo che, oltre ai riferimenti più espliciti ai sacramenti, alcuni dei quali possono provenire dal redattore finale, c'è nella sostanza stessa del Vangelo un ampio interesse sacramentale; e sotto questo aspetto Giovanni è pienamente in armonia con la chiesa in generale. Cosa dire allora dell'omissione in Giovanni di passi sacramentali che si trovano nei sinottici? L'assenza dell'episodio che spesso si è pensato rappresenti l'istituzione del battesimo (Mt 28,19) non è realmente un problema, giacché quell'episodio non si trova nemmeno in Marco o in Luca. (E si noti che i teologi classici non sono d'accordo che l'episodio descriva l'istituzione del battesimo. Vi sono alcuni, per esempio Estio, che assocerebbero l'istituzione con l'episodio di Nicodemo, che si trova solo in Giovanni. In ogni caso, questo è un problema post-neotestamentario). L'omissione della scena eucaristica nell'ultima cena presenta maggiori difficoltà; ma se l'ipotesi nel Commento è giusta, echi di questa scena sono stati inseriti in 6,51-58.

Ciò che appare da un paragone con i sinottici è che, se può darsi che Giovanni tratti del battesimo e dell'eucarestia, è vero però che questo Vangelo non associa questi sacramenti con un singolo detto di Gesù, di suprema importanza, pronunciato alla fine della sua vita come parte delle istruzioni date ai suoi discepoli al momento di separarsi da loro. I riferimenti giovannei a questi due sacramenti, sia quelli più espliciti che quelli simbolici, sono sparsi in vari episodi lungo tutto il ministero. Ciò sembra adattarsi all'intenzione del Vangelo di mostrare come le istituzioni della vita cristiana siano radicate in ciò che Gesù disse e fece nella sua vita.

Inoltre, fra i quattro Vangeli è proprio a Giovanni che noi dobbiamo in maggior misura la profonda comprensione cristiana dello scopo del battesimo e dell'eucarestia. È Giovanni a dirci che mediante l'acqua battesimale Dio genera figli a se stesso e riversa su di loro il suo Spirito (3,5; 7,37-39). Così il battesimo diventa una fonte di vita eterna (4,13-14), come pure l'eucarestia è un mezzo indispensabile per trasmettere la vita di Dio agli uomini attraverso Gesù (6,57). In un modo simbolico Giovanni mostra che il vino eucaristico significa una nuova economia che sostituisce l'antica (l'episodio di Cana e la descrizione della vite nel cap. 15) e che il pane eucaristico è il vero pane disceso dal cielo in sostituzione della manna (6,32). Finalmente in una scena drammatica Giovanni mostra simbolicamente che ambedue questi sacramenti, acqua battesimale e sangue eucaristico, hanno la sorgente della loro esistenza e del loro potere nella morte di Gesù. Questo sacramentalismo giovanneo non è né meramente anti-docetista né periferico, ma mostra la connessione essenziale tra il modo sacramentale di ricevere la vita nella chiesa alla fine del I secolo e il modo in cui la vita fu offerta a coloro che ascoltarono Gesù in Palestina. Se viene usato il simbolismo è perché solo attraverso il simbolismo l'evangelista poteva insegnare la sua teologia sacramentale e tuttavia rimanere fedele alla forma letteraria di Vangelo in cui scriveva. Egli non poteva interpolare la teologia sacramentale nella narrazione del Vangelo con aggiunte anacronistiche e non pertinenti, ma poteva mostrare i risvolti sacramentali delle parole e delle opere di Gesù che già facevano parte della tradizione del Vangelo.

C. Escatologia

C'è una quantità enorme di letteratura che tratta della escatologia del NT, e il problema è così complicato che qui noi possiamo appena accennare solo alle ramificazioni del problema in Giovanni. Sebbene quasi ogni punto relativo alla escatologia sia controverso, compresa la sua definizione, forse l'approccio migliore alla escatologia giovannea possiamo tentarlo soprattutto sotto due titoli.

(1) *La visione 'verticale' e quella 'orizzontale' dell'azione salvifica di Dio*

Se usiamo una terminologia spaziale, possiamo caratterizzare la visione biblica generale della salvezza come 'orizzontale', perché anche se Dio agisce dall'alto, Egli agisce nella successione della storia e attraverso di essa. Dal tempo della creazione Dio ha guidato inesorabilmente il mondo e gli uomini verso un culmine, un culmine che spesso è visto in termini di intervento divino nel corso lineare della storia. La salvezza, quindi o sta nella storia o sta come un culmine alla storia. Opposta a questa è una visione 'verticale', che vede due mondi coesistenti, uno celeste, uno terreno; e il mondo terreno non è che un'ombra del mondo celeste. L'esistenza terrena è esistenza decaduta, e la storia è un prolungamento del nonsenso. La salvezza è resa possibile dalla fuga verso il mondo celeste, e ciò può avvenire solo quando qualcuno o qualche cosa discende dal mondo celeste per liberare gli uomini dall'esistenza terrena. Ovviamente, queste sono descrizioni semplificate delle due vedute, ma noi dobbiamo domandarci verso quale visione della storia e della salvezza propenda il Quarto Vangelo.

Per molti versi questo Vangelo rivela un approccio verticale alla salvezza. Il Figlio dell'Uomo è disceso dal cielo (3,13), la Parola si è fatta carne (1,14), allo scopo di offrire la salvezza agli uomini. Il culmine della sua esistenza è quando egli è sollevato verso il cielo nella morte e resurrezione per attirare tutti gli uomini a sé (12,32). C'è in Giovanni un continuo contrasto tra due mondi: uno di lassù, l'altro di quaggiù (3,3.31; 8,23); una sfera che appartiene allo Spirito, e una sfera che appartiene alla carne (3,6; 6,63). Gesù porta la vita dell'altro mondo, « la vita eterna », agli uomini di questo mondo; e la morte non ha potere su questa vita (11,25). I suoi doni sono doni « reali », cioè doni celesti: la vera acqua di vita, in contrasto con l'acqua ordinaria (4,10-14); il vero pane di vita, in contrasto col pane che perisce (6,27); egli è la vera luce che è venuta nel mondo (3,19). Queste caratteristiche che rivelano un approccio atemporale e verticale alla salvezza hanno costituito uno dei principali argomenti di Bultmann per avanzare l'ipotesi di una influenza gnostica su Giovanni.

Ma in Giovanni c'è anche molto dell'approccio orizzontale alla salvezza. Il Prologo, che descrive la discesa della Parola nella carne umana, non ignora la storia della salvezza che ha inizio con la creazione. Se la venuta di Gesù rappresenta l'èra della dominazione dello Spirito sulla carne, così che tutti gli uomini adorino Dio in Spirito, la storia ebraica è stata la preparazione di questa èra arrivata all'apogeo (4,21-23). Tutte le Scritture che narrano la storia della salvezza additano Gesù (5,39). L'« ora » di cui sentiamo tanto parlare in Giovanni (2,4; 8,20; 12,23, ecc.), l'ora della passione, morte, resurrezione e ascensione di Gesù, è l'ora culminante nella lunga storia delle relazioni di Dio con gli uomini. Le consuetudini, le feste e le istituzioni religiose ebraiche trovano il loro adempimento in Gesù (vedi Sommario nella Introd. X).

Né la storia si ferma con quell'ora. È stato osservato che invece di scrivere un Vangelo e un Libro degli Atti, il quarto evangelista ha concentrato nel Vangelo non solo l'ora escatologica del ministero di Gesù, ma anche l'intero « tempo della chiesa ». E così, si poteva pensare che con l'intervento di Gesù non ci fosse bisogno di nient'altro. Ma l'evangelista, come abbiamo accennato sopra, presuppone l'esistenza di una chiesa. Il suo problema non è se ci sarà un « tempo della chiesa », ma in che modo questo sia in rapporto con Gesù. Egli presuppone l'attività missionaria cristiana (4,35-38; 20,21), un conflitto del cristianesimo col mondo (16,8), un'affluenza di quelli che perverranno a credere attraverso la predicazione della Parola (17,20), e il loro radunarsi in un gregge da custodire (10,16; 11,52; 21,15-17). Che noi siamo nel giusto nell'insistere che il pensiero giovanneo non è privo di una prospettiva orizzontale della salvezza, è suggerito anche dal libro dell'Apocalisse, che si occupa precisamente di una salvezza che dovrà venire alla fine della storia. Indubbiamente, Apocalisse e Giovanni rivelano accentuazioni diverse su questa questione, ma dobbiamo essere cauti nel presumere che le loro posizioni siano contraddittorie.

Così, la visione giovannea della salvezza è insieme verticale e orizzontale. L'aspetto verticale esprime l'unicità dell'intervento divino in Gesù; l'aspetto orizzontale stabilisce un rapporto tra questo intervento e la storia della salvezza. Questa è la ragione per cui nessuna interpretazione gnostica del Quarto Vangelo può render giustizia alla pienezza della sua dottrina. La fusione del verticale e dell'orizzontale si può dire (forse con troppa facilità) che rappresenti una fusione degli approcci ellenistico ed ebraico alla salvezza, ma tale fusione avvenne molto prima che il Quarto Vangelo fosse scritto. Essa era già presente nel libro deuterocanonico della Sapienza. Dodd, *Interpretation*, pp. 144 ss, ha mostrato che l'antico pensiero rabbinico riflette due aspetti diversi della « vita futura ». Uno tende all'orizzontale, poiché postula due età, in cui la vita dell'età a venire sostituisce la vita dell'età presente; l'altro tende al verticale, poiché postula una vita oltre la tomba, differente dalla vita degli uomini su questa terra. Naturalmente, la teologia cristiana ha fatto una analoga sintesi del verticale e dell'orizzontale nel postulare l'immortalità dell'anima e anche la resurrezione finale dei morti.

(2) *Escatologia realizzata ed escatologia finale*

Questo argomento è connesso al precedente, ma ha una modalità leggermente diversa. Nella predicazione di Gesù della *basileia tou theou* e nel suo atteggiamento verso il proprio ministero c'è evidentemente una prospettiva escatologica, poiché egli presenta se stesso come colui che ha in qualche modo introdotto il momento definitivo nell'esistenza umana. Ma in che modo, precisamente?

I sostenitori dell'escatologia finale, apocalittica, per esempio A. Schweitzer, sostengono che nel parlare della venuta della *basileia* Gesù parlava di quel drammatico intervento di Dio che avrebbe portato la storia a una conclusione. Secondo la loro interpretazione, Gesù aspettava quell'intervento durante il suo proprio ministero o nell'immediato futuro così che sarebbe avvenuto attraverso la sua morte. Quando le sue speranze furono deluse e la *basileia* non venne, la chiesa alla fine risolse il problema proiettando la venuta finale di Gesù nel futuro remoto. Dall'altra parte, i sostenitori dell'escatologia realizzata, per esempio C.H. Dodd, sostengono che Gesù proclamava la presenza della *basileia* nel suo proprio ministero, ma senza le connotazioni apocalittiche di solito associate con quell'evento. La sua presenza fra gli uomini fu la sola e unica venuta di Dio. Ma i suoi seguaci erano gli eredi di una tradizione apocalittica che parlava di una venuta con potenza e maestà, e quindi non potevano credere che tutto si fosse realizzato nel ministero di Gesù. Per soddisfare le loro aspettative essi proiettarono una seconda venuta, più gloriosa, nel futuro: dapprima, nel futuro prossimo; poi nel futuro remoto. Tra queste vedute estreme dell'escatologia del Vangelo esiste tutta una gamma di vedute intermedie. Una veduta, comune un tempo, sta ormai perdendo popolarità, e precisamente che la *basileia tou theou* instaurata come risultato del ministero di Gesù fosse la chiesa. Forse la veduta intermedia più largamente accettata è che il regno escatologico di Dio fosse presente e operativo nel ministero di Gesù, ma in modo provvisorio. L'instaurazione o realizzazione della *basileia* è ancora da venire, e la chiesa è orientata verso quella *basileia* futura.

Per molti aspetti Giovanni è il miglior esempio nel NT di escatologia realizzata. Dio ha rivelato se stesso in Gesù in forma definitiva, ed evidentemente non si può chiedere di più. Se si indicano i passi dell'AT che sembrano implicare una venuta di Dio in gloria, il Prologo (1,14) risponde: « Noi abbiamo visto la sua gloria ». Se si domanda dove sia il giudizio che contrassegna l'intervento finale di Dio, Giovanni 3,19 risponde: « E il giudizio è questo: la luce è venuta nel mondo ». In forma figurativa Mt 25,31ss descrive il Figlio dell'Uomo apocalittico che viene in gloria e siede sul trono del giudizio per separare i buoni e i cattivi. Ma per Giovanni la presenza di Gesù nel mondo come luce separa gli uomini in quelli che sono figli delle tenebre e odiano la luce, e quelli che giungono alla luce. Lungo tutto il Vangelo Gesù porta gli uomini a giudicare se stessi nel momento in cui si pronunciano per lui o contro di lui; la sua venuta è veramente una *crisi* nel senso etimologico della parola, in cui si riflette la parola greca *krisis* o « giudizio ». Quelli che rifiutano di credere sono già condannati (3,18), mentre quelli che hanno fede non vanno incontro al giudizio (5,24; vedi l'analisi del concetto giovanneo di giudizio a p. 448). Anche la ricompensa è già realizzata. Per i sinottici « vita eterna » è qualcosa che si riceve nel giudizio finale o in un'età futura (Mc 10,30; Mt 18,8-9), ma per Giovanni è una possibilità presente per gli uomini: « Chi ascolta la mia parola e crede a colui che mi ha mandato *ha* la vita eterna ... è passato dalla morte alla vita » (5,24). Per Luca (6,35; 20,36) diventare figli di Dio è una ricompensa della vita futura; per Giovanni (1,12) è un dono concesso qui sulla terra.

E tuttavia vi sono in Giovanni anche dei passi che nella loro escatologia riflettono un elemento futuro. Possiamo distinguere tra quelli che sono semplicemente futuristici e quelli che sono apocalittici. Per esempio, un elemento futuristico rilevante è che il dono pieno della vita non viene durante il ministero di Gesù, ma solo in seguito, attraverso la resurrezione. Quando Gesù parla di una possibilità presente di ricevere la vita, dobbiamo renderci conto che nell'intenzione dell'evangelista Gesù in realtà parla attraverso le pagine del Vangelo a un pubblico cristiano post-pasquale. Questi cristiani sono coloro che hanno la possibilità di ottenere la vita attraverso la fede in Gesù, attraverso il battesimo (3,5) e attraverso l'eucaristia (6,54). Il fattore che dà la vita è lo Spirito (6,63; 7,38-39), e quello Spirito è dato solo dopo che Gesù è stato innalzato presso il Padre (7,39; 16,7; 19,30; 20,22). La fede piena in Gesù che porta la vita agli uomini è possibile solo dopo la resurrezione, quando gli uomini lo confessano come Signore e Dio (20,28). Solo allora essi comprendono che cosa egli intenda quando dice: « IO SONO » (8,28). Il cibo eucaristico è un dono futuro, dal punto di vista del ministero pubblico (6,27.51).

C'è un altro elemento futuristico nell'atteggiamento di Gesù verso ciò che accade dopo la morte. Sebbene insista nel dire che « la vita eterna » è offerta quaggiù, Gesù riconosce che la morte fisica avverrà ancora (11,25). Questa morte non può distruggere la vita eterna, ma evidentemente ci deve essere nella vita eterna dopo la morte un aspetto di completezza che manca in coloro che devono ancora passare attraverso la morte fisica. Inoltre, dopo la morte non c'è più la possibilità di perdere la vita eterna attraverso il peccato. Un'altra indicazione di ricompensa futura è l'affermazione che Gesù passa attraverso la morte e la resurrezione per poter preparare nella casa del Padre suo le dimore in cui condurrà coloro che credono in lui (14,2-3). Se gli uomini vedono su questa terra la gloria di Gesù, c'è una visione futura di gloria che sarà concessa quando essi si riuniranno a Gesù alla presenza del Padre (17,24).

La maggior parte degli studiosi ammettono almeno gli elementi futuristici menzionati fin qui; il vero problema concerne gli elementi finali o apocalittici nella escatologia di Giovanni. Ci sarà una seconda venuta, una resurrezione dei morti alla fine dei tempi e un giudizio finale? Vi sono dei passi molto chiari che parlano in questo modo (5,28-29;6,39-40.44.54; 12,48). Come vanno considerati questi passi e come si conciliano con ciò che abbiamo visto riguardo alla escatologia realizzata? Per Bultmann essi sono le aggiunte del Redattore ecclesiastico, per adattare la teologia giovannea alla teologia della chiesa in generale. Che questa non sia un'opinione soddisfacente, anche su basi puramente letterarie, è stato osservato spesso, perché alcuni dei passi non sembrano aggiunte (vedi Smith, pp. 230-32). Che essa non corrisponda al quadro globale della teologia giovannea lo fa pensare un'altra opera, l'Apocalisse, che è il libro del NT che tratta di escatologia apocalittica *ex professo*. D'altra parte, anche se noi crediamo, contro Bultmann, che ci sia un carattere di escatologia apocalittica nell'autentico pensiero giovanneo, non c'è dubbio che il tentativo di Van Hartingsveld di confutare Bultmann ponendo l'accento in Giovanni sull'escatologia futura fa oscillare troppo il pendolo nella direzione opposta.

Stauffer ha pensato che l'evangelista sia un riformatore, nel senso che col suo accento sull'escatologia realizzata e sul Messia nascosto (p. 70 più avanti) egli elimina gli elementi apocalittici volgari che erano entrati nel pensiero cristiano dopo la morte di Gesù. Questa opinione non è lontana dalla tesi di Dodd che l'escatologia giovannea realizzata sia vicina al pensiero originale di Gesù. Boismard, tuttavia, pensa che i passi che trattano di Apocalisse finale siano i passi più antichi nello sviluppo del pensiero giovanneo, e quelli che trattano di escatologia realizzata rappresentino una comprensione posteriore.

Non possiamo esaminare tutti questi punti di vista; ma dalle testimonianze del NT suggeriamo come ipotesi di lavoro il seguente sviluppo generale della escatologia del NT. Nel messaggio proprio di Gesù vi era una tensione tra escatologia realizzata e escatologia finale. Nel suo ministero il regno di Dio si manifestava fra gli uomini; eppure, in quanto erede di una tradizione apocalittica, anche Gesù parlava di una manifestazione finale della potenza divina che doveva ancora venire. L'oscurità degli accenni del Vangelo indicherebbe che l'insegnamento di Gesù non era chiaro su come o quando questa manifestazione finale avrebbe avuto luogo. Vi sono affermazioni che sembrano accennare il suo realizzarsi nel futuro prossimo (Mc 9,1; 13,30; Mt 10,23; 26,64); altre sembrano supporre un lasso di tempo (Lc 17,22) e non una data fissa (Mc 13,32-33). È un procedimento alquanto dubbio quello di eliminare l'uno o l'altro gruppo di affermazioni per ricostruire una visione escatologica coerente sostenuta da Gesù. Il riconoscimento che nell'escatologia propria di Gesù vi erano sia elementi realizzati che finali significa che nei successivi sviluppi gli scrittori del NT non creavano *ex nihilo* teorie di escatologia realizzata o finale, ma applicavano a una situazione particolare l'una o l'altra tendenza già presente nel pensiero di Gesù. E possiamo aggiungere che vi erano accenti di entrambi i tipi di escatologia nel giudaismo contemporaneo di Gesù. La *Regola della guerra* (1QM) mostra le attese di Qumran dell'intervento divino finale. E tuttavia al tempo stesso i seguaci di quella setta credevano di partecipare già ai doni celesti di Dio, di essere liberi dal giudizio e di godere la compagnia degli angeli. Vedi J. Licht, IEJ 6 (1956), 12-13.97.

La confusione riguardo alla escatologia è una caratteristica del pensiero cristiano primitivo. Atti 2,17ss descrive Pietro nell'atto di proclamare che l'ultimo giorno è arrivato nella resurrezione di Gesù e nell'effusione dello Spirito. Sembra quindi che la prima accentuazione nell'attesa escatologica sia stata che tutte le cose erano state compiute da Gesù Cristo e in Gesù Cristo e che solo un breve intervallo di tempo sarebbe stato concesso da Dio per permettere che fosse proclamato agli uomini l'annuncio escatologico. Il rifiuto di questo annuncio da parte di molti mise in luce un altro aspetto del pensiero proveniente da Gesù, che parlava di una venuta del Figlio dell'Uomo nel giudizio dei malvagi, una raffigurazione che era naturalmente colorata di elementi apocalittici tratti dall'ambiente proprio dei predicatori. Il graduale passare degli anni sollevò più acutamente il problema di quando questa venuta avrebbe avuto luogo, un problema che causava angoscia per Paolo nella sua corrispondenza con i Tessalonicesi e i Corinzi. (Che l'attesa di una seconda venuta non impedisse a Paolo di avere una robusta escatologia realizzata si vede nel suo atteggiamento verso la chiesa nelle Lettere dalla prigionia). Scritta forse negli anni 60, 1 Pt 4,7 poteva ancora proclamare: « La fine di tutte le cose è vicina ».

La distruzione di Gerusalemme nel 70 fu uno spartiacque nello sviluppo del pensiero escatologico nel NT. È evidente da passi come Lc 21,20 e Ap 4-11 che alcuni teologi videro la distruzione di Gerusalemme come l'adempimento (parziale) delle parole di Gesù che descrivono la venuta del Figlio dell'Uomo nella collera per punire i malvagi. Ma che dire della gloriosa instaurazione della *basileia*? Alcuni sembrano aver conservato vive le loro speranze di una parusia immediata fin tanto che rimase in vita un rappresentante della generazione apostolica. Le reazioni al venir meno di quest'ultimo segno tangibile della parusia immediata si trovano nel cinismo che è il bersaglio di 2 Pt 3,4 e nella delusione che è il bersaglio di Giovanni 21,22-23. Altri cercarono una risposta più positiva. Lasciando da parte la questione di quando Gesù sarebbe tornato, essi misero in rilievo tutto ciò che i cristiani avevano già ricevuto in Gesù Cristo. Non c'era bisogno di preoccuparsi troppo circa il giudizio finale, poiché la reazione degli uomini di fronte a Gesù con la fede o l'incredulità era già un giudizio. Non bisognava desiderare troppo le benedizioni che la parusia avrebbe apportato, poiché l'adozione a figli di Dio e la vita eterna, i due doni più grandi, erano già in possesso dei cristiani attraverso la fede in Gesù e attraverso il battesimo e l'eucarestia. Per quelli che morivano in Gesù non c'era una interminabile agonia di attesa fino all'ultimo giorno e alla resurrezione dei morti, poiché dopo la morte c'era una continuazione della vita eterna che essi già possedevano: una continuazione che la morte non poteva toccare, una continuazione che costituiva una unione anche più stretta con Gesù e col Padre suo. Di tempo in tempo, la persecuzione e le prove avrebbero ravvivato l'appassionato desiderio del ritorno immediato di Gesù e della divina liberazione. Lo vediamo in Ap 12-22, dove la persecuzione romana agisce da catalizzatore delle speranze apocalittiche. Ma l'insegnamento cristiano consueto era sempre più formulato in termini di escatologia realizzata. Questa combinazione di una escatologia realizzata dominante con sfumature di attesa apocalittica è continuata come tipica prospettiva cristiana fino ai nostri giorni.

Postulando, come noi facciamo, un lungo sviluppo nella composizione del Quarto Vangelo, dallo stadio della tradizione storica fino allo stadio della redazione finale (stadi 1-5), possiamo aspettarci *a priori* di trovare in Giovanni tracce dell'oscillazione dell'attesa escatologica caratteristica del I secolo. Bultmann, Dodd e Blank hanno ragione, a nostro parere, nell'insistere che l'accentuazione principale nel Vangelo è sull'escatologia realizzata, perché il Vangelo propriamente detto fu scritto nel periodo successivo alla caduta di Gerusalemme, quando le speranze di una parusia immediata erano rapidamente venute meno. Uno degli scopi del Vangelo era di far capire ai cristiani che dono essi avessero ricevuto in Gesù, che era la sorgente e il fondamento della loro vita nella chiesa. Il Vangelo considera molto chiaramente la venuta di Gesù come un evento escatologico che segnò il cambiamento degli eoni. Se il Vangelo comincia con « In principio », è perché la venuta di Gesù sarà presentata come una nuova e definitiva creazione. Il soffio di Gesù sui discepoli in 20,22, quando egli comunica loro lo Spirito che dà la vita, è simile al soffio di Dio sulla polvere quando Egli dapprima creò l'uomo (Gn 2,7), ma ora mediante il suo Spirito Dio ha ricreato gli uomini come suoi figli (1,12-13).

I passi che in Giovanni trattano dell'escatologia apocalittica riflettono la memoria di questo tema che era presente nella predicazione stessa di Gesù. Essi si formarono in un periodo dello sviluppo del pensiero giovanneo in cui l'escatologia finale era un motivo importante. Fu questo un periodo primitivo, come pensa Boismard, o un periodo tardo, come pensa Bultmann? Come vedremo nel commento, questi passi sono spesso duplicati di altri passi in cui le stesse parole di Gesù sono interpretate in termini di escatologia realizzata; per esempio, si paragoni 5,26-30 (escatologia apocalittica) con 5,19-25 (escatologia realizzata). In tali casi Bultmann può avere ragione nell'attribuire l'aggiunta del passo che contiene l'escatologia finale al Redattore finale (o almeno, si potrebbe suggerire, alla seconda redazione del Vangelo: stadio 4).

Comunque, ci sono due riserve. *Primo*, poiché noi non crediamo che il redattore fosse un censore ma invece uno che conservava il materiale giovanneo e che cercava di fare del Vangelo una raccolta la più completa possibile di questo materiale, il materiale relativo all'escatologia finale che fu aggiunto al Vangelo non era necessariamente materiale tardo. Boismard può aver ragione nel pensare che questi passi aggiunti fossero interpretazioni primitive; forse essi presero forma nel periodo prima del 70, quando l'escatologia finale era più vivida. In questo caso, il redattore avrebbe aggiunto materiale primitivo che non era stato inserito nella prima edizione del Vangelo. Comunque, poiché vi furono anche momenti dopo il 70 in cui l'escatologia apocalittica riprese vigore, come abbiamo accennato a proposito dell'Apocalisse, è molto difficile fare affermazioni assolute riguardo alla relativa antichità di tali passi.

Una *seconda* riserva concerne il presunto scopo del redattore (o curatore) nell'aggiungere al Vangelo dei passi in cui si proponeva l'escatologia finale. Non vi sono prove reali che ciò fosse fatto in un tentativo di rendere il Vangelo più ortodosso e accettabile dalla chiesa. In parte, l'intenzione del redattore può essere stata quella di conservare del materiale giovanneo che altrimenti sarebbe andato perduto. Se la redazione finale del Vangelo ebbe luogo verso la fine degli anni 90, forse poco dopo il periodo in cui fu scritta l'Apocalisse, il redattore viveva in un periodo di persecuzione in cui il rilievo dato alla escatologia finale avrebbe incoraggiato i lettori del Vangelo. O forse si potrebbe anche teorizzare che egli non volesse che l'intensa escatologia realizzata del Vangelo lasciasse fuori l'aspettativa della seconda venuta, dando così una falsa rappresentazione del pensiero totale di Giovanni figlio di Zebedeo e dell'evangelista. In ogni caso, la forma finale del Vangelo con la sua duplice escatologia non è, a nostro parere, uno specchio infedele delle diverse tendenze dell'atteggiamento proprio di Gesù verso l'escatologia.

D. Motivi sapienziali

L'aspetto che immediatamente colloca il Quarto Vangelo a parte dagli altri Vangeli e gli dà una forma peculiare è la sua presentazione di Gesù come rivelazione incarnata discesa dall'alto per offrire agli uomini luce e verità. In discorsi di solennità quasi poetica, Gesù si proclama con la famosa formula « Io sono », e le sue origini divine e celestiali sono evidenti sia in ciò che egli dice che nel modo in cui lo dice. La sua appartenenza a un mondo ultraterreno è visibile nel modo in cui egli può trattare con sdegno regale le trame contro di lui e i tentativi di arrestarlo. Il modo migliore di descriverlo sono le sue stesse parole: « Nel mondo ma non del mondo ». Noi avanziamo l'ipotesi che nel tracciare questo ritratto di Gesù l'evangelista abbia fatto tesoro di una identificazione di Gesù con la Sapienza divina personificata come è descritta nell'AT. (Ovviamente, questo non è il solo elemento che abbia contribuito al ritratto, ma qui noi vogliamo richiamare l'attenzione sulla forza e sulla quantità dei motivi sapienziali). Proprio come gli scrittori nel NT trovarono in Gesù l'antitipo di elementi presenti nei libri storici dell'AT (p. es., dell'Esodo, Mosè, David) e l'adempimento delle parole dei profeti, così il quarto evangelista vide in Gesù il culmine di una tradizione che corre attraverso tutta la letteratura sapienziale dell'AT.

La letteratura sapienziale abbraccia una vasta gamma di materiale ed è una delle sezioni più cosmopolite dell'AT, avendo molto in comune con gli scritti dei sapienti in Egitto, Sumeria e Babilonia. Questo ecumenismo del movimento sapienziale si manifestò, in un periodo successivo, nell'apertura dei sapienti biblici alla influenza ellenistica, poiché proprio in opere come l'Ecclesiaste e la Sapienza il pensiero e il lessico filosofico greco fecero le loro maggiori incursioni nella Bibbia. Quasi metà della letteratura deuterocanonica, conservata nel canone di Alessandria, è di carattere sapienziale. La mescolanza del misticismo e della mitologia orientali con la filosofia greca, che si trova nella letteratura sapienziale, ebbe una influenza che continuò anche dopo il periodo biblico, e se ne possono trovare tracce nello gnosticismo e nell'ermetismo egiziani. Nel NT, Giacomo rappresenta un libro di sapienza cristiana, che illustra quella parte degli scritti sapienziali che tratta di morale pratica. Alcune delle tendenze più mistiche del pensiero sapienziale hanno avuto delle ramificazioni nelle lettere ai Colossesi e agli Efesini. Il Vangelo di Giovanni, che presumibilmente proviene dalla stessa parte del mondo a cui erano indirizzate queste due lettere, rivela esso pure questa influenza. In App. II mostreremo lo sfondo che la letteratura sapienziale offre al concetto di « parola » o *logos*; qui ci occuperemo soprattutto della descrizione giovannea di Gesù.

Sebbene gli accenni alla Sapienza divina personificata (una figura femminile, poiché la parola ebraica per sapienza, *ḥokmā*, è femminile) sono sparsi largamente nell'AT, le nostre fonti principali qui saranno i poemi dedicati alla Sapienza che si trovano in Gb 28; Prv 1-9; Bar 3,9-4,4; Sir 1; 4,11-19; 6,18-31; 14,20-15,10; 24; Sap 6-10.

Secondo queste descrizioni, la Sapienza esisteva con Dio fin dal principio anche prima che ci fosse una terra (Prv 8,22-23; Sir 24,9; Sap 6,22): così anche il Gesù giovanneo è la Parola che era in principio (1,1) e che era col Padre prima che il mondo esistesse (17,5). È detto della Sapienza che essa è una pura emanazione della gloria dell'Onnipotente (Sap 7,25): così anche Gesù ha la gloria del Padre che egli manifesta agli uomini (1,14; 8,50; 11,4; 17,5.22.24). È detto della Sapienza che essa è un riflesso della luce perenne di Dio (Sap 7,26); e per illuminare il sentiero degli uomini (Sir 1,29) essa deve essere preferita a ogni luce naturale (Sap 7,10.29): nel pensiero giovanneo Dio è luce (1 Gv 1,5); e Gesù che proviene da Dio è la luce del mondo e degli uomini (Giovanni 1,4-5; 8,12; 9,5), destinato da ultimo a sostituire ogni luce naturale (Ap 21,23).

La Sapienza è descritta come discesa dal cielo per abitare con gli uomini (Prv 8,31; Sir 24,8; Bar 3,37; Sap 9,10; Gc 3,15): così che Gesù è il Figlio dell'Uomo che è disceso dal cielo in terra (1,14; 3,31; 6,38; 16,28). In particolare, Giovanni 3,13 è molto vicino a Bar 3,29 e a Sap 9,16-17. Il ritorno definitivo della Sapienza al cielo (En 42,2) offre un parallelo col ritorno di Gesù al Padre.

La funzione della Sapienza fra gli uomini è di insegnare loro le cose che sono in alto (Gb 11,6-7; Sap 9,16-18), enunciare la verità (Prv 8,7; Sap 6,22), dare istruzioni riguardo a ciò che piace a Dio e su come fare la sua volontà (Sap 8,4; 9,9-10), e così condurre gli uomini alla vita (Prv 4,13; 8,32-35; Sir 4,12; Bar 4,1) e all'immortalità (Sap 6,18-19). Questa è precisamente la funzione di Gesù in quanto rivelatore, com'è descritta in molti passi di Giovanni. Nel compiere la sua funzione, la Sapienza parla in prima persona in lunghi discorsi rivolti ai suoi ascoltatori (Prv 8,3-36; Sir 24): così pure Gesù prende la sua posizione e si rivolge agli uomini con i suoi discorsi, cominciando spesso con « Io sono ... » (App. IV). I simboli che la Sapienza usa per dare le sue istruzioni sono simboli di cibo (pane) e di bevanda (acqua, vino), ed essa invita gli uomini a mangiare e a bere (Prv 9,2-5; Sir 24,19-21; Is 55,1-3 — Dio che offre la sua istruzione): così anche Gesù usa questi simboli per la sua rivelazione (Giovanni 6,35.51ss; 4,13-14).

La Sapienza non si accontenta semplicemente di offrire i suoi doni a quelli che vengono a lei; essa percorre le strade cercando gli uomini e chiamandoli (Prv 1,20-21; 8,1-4; Sap 6,16): così anche noi troviamo il Gesù giovanneo che va in giro per incontrare quelli che lo seguiranno (1,36-38.43), cercando gli uomini (5,14; 9,35) e gridando il suo invito nei luoghi pubblici (7,28.37; 12,44). Uno dei compiti più importanti che la Sapienza si assume è di istruire i discepoli (Sap 6,17-19) che sono i suoi figli (Prv 8,32-33; Sir 4,11; 6,18): così anche in Giovanni i discepoli raccolti intorno a Gesù sono chiamati suoi figli (13,33). La Sapienza esamina questi discepoli e li educa (Sir 6,20-26) affinché essi la amino (Prv 8,17; Sir 4,12; Sap 6,17-18) e diventino amici di Dio (Sap 7,14.27): così anche Gesù purifica e santifica i suoi discepoli con la sua parola e la sua verità (15,3; 17,17) e li mette alla prova (6,67) affinché possa chiamarli suoi amici diletti (15,15; 16,27). D'altra parte, ci sono uomini che rifiutano la Sapienza (Prv 1,24-25; Bar 3,12; En 42,2): così pure vediamo in Giovanni molti che non vogliono ascoltare quando Gesù offre loro la verità (8,46; 10,25). Per coloro che rifiutano la Sapienza la morte è inevitabile; la verità è irraggiungibile; e il loro piacere nelle cose della vita è transitorio. (Bruns, *art. cit.*, ha rilevato che la squallida prospettiva causata dalla bancarotta della sapienza umana nell'Ecclesiaste non è diversa da quella che appare in Giovanni 6,63, dove è detto che la carne non giova a nulla e solo lo Spirito può dar vita). Così, la venuta della Sapienza provoca una divisione: alcuni cercano e trovano (Prv 8,17; Sir 6,27; Sap 6,12); altri non cercano e quando cambiano mente sarà troppo tardi (Prv 1,28). Lo stesso linguaggio in Giovanni descrive l'effetto di Gesù sugli uomini (7,34; 8,21; 13,33).

Oltre a questi paragoni tra l'itinerario della Sapienza e il ministero di Gesù, un altro parallelo con la Sapienza si può trovare nello Spirito-Paraclito che insegna agli uomini a comprendere ciò che Gesù ha detto loro (Appendice V). Anche la dimora post-pasquale di Gesù in quelli che credono in lui (14,23) può essere paragonata al potere della Sapienza di penetrare negli uomini (Sap 7,24.27).

Questa breve trattazione dovrebbe aiutarci a sostenere la nostra tesi (Introd. IV sopra) che la letteratura sapienziale offre paralleli con la raffigurazione giovannea di Gesù migliori di quelli che offrono i brani posteriori gnostici, mandei o ermetici, che sono stati qualche volta proposti. (Si può notare inoltre che ciò che Giovanni ha in comune con questi ultimi « corpi » di letteratura spesso rappresenta una eredità comune, ma ricevuta in modo indipendente, dalla letteratura sapienziale ebraica). Comunque, Giovanni ha notevolmente modificato i particolari della presentazione della Sapienza, introducendo una prospettiva storica molto più netta di quella presente nei poemi dell'AT. Se Gesù è la Sapienza incarnata, questa incarnazione è avvenuta in un luogo e in un tempo particolari, una volta per tutte. Ma anche questo demitizzare il concetto di Sapienza inserendola nella storia della salvezza non è totalmente nuovo, poiché si trova la stessa tendenza nella letteratura sapienziale più tarda. Sir 24,23 e Bar 4,1 vogliono identificare la Sapienza con la Legge data sul Sinai, e Sap 10 illustra l'attività della Sapienza nelle vite dei patriarchi da Adamo a Mosè. (È interessante notare che i riferimenti di Giovanni all'AT sono in larga parte riferimenti a uomini come Abramo, Mosè e Isaia, che hanno reso testimonianza a Gesù e previsto i suoi giorni, e sono stati così testimoni della Sapienza divina: 5,46; 8,56; 12,41). Giovanni porta ancora oltre questa tendenza scorgendo in Gesù l'esempio supremo della Sapienza divina operante nella storia, e in realtà la divina Sapienza stessa.

La presentazione di Gesù come Sapienza divina è un peculiare sviluppo giovanneo, o se ne possono ritrovare le tracce nella primitiva tradizione degli altri Vangeli? Una qualche informazione pertinente a questa comprensione di Gesù si può trovare in tutti i Vangeli. Per esempio, sebbene alle volte Gesù portasse il manto del profeta, egli rivela anche certe caratteristiche del maestro di Sapienza. (Vedi A. Feuillet, RB 62 [1955], 179 ss). A lui ci si rivolgeva come « Maestro »; egli radunava discepoli; rispondeva a domande sulla Legge; parlava per proverbi e per parabole. Nei Vangeli più tardi c'è una tendenza a mettere in luce il carattere sapienziale delle dichiarazioni di Gesù. Matteo e Luca generalizzano detti di Gesù che erano stati pronunciati in una situazione particolare e ne fanno detti sapienziali con una applicazione universale (per gli esempi, vedi Davies, *Setting*, pp. 457-60). Gli studiosi discordano su quanto di questo carattere sapienziale si trovasse in « Q » (la fonte comune a Matteo e Luca), ma il fatto che « Q » contenga almeno alcuni tratti sapienziali significa che l'accento sapienziale risale a uno stadio relativamente primitivo nella formazione della tradizione degli evangeli. Comunque, si deve notare che in genere la tendenza sapienziale nella tradizione sinottica non si sviluppa esattamente nello stesso modo in cui si sviluppa in Giovanni. Nei sinottici, l'insegnamento di Gesù mostra una certa continuità con gli insegnamenti etici e morali dei savi della letteratura sapienziale; in Giovanni, Gesù è la Sapienza personificata.

Tuttavia, vi sono nei sinottici alcuni passi che sono molto più vicini alla tendenza sapienziale in Giovanni. In Lc 21,15 Gesù promette di dare ai suoi discepoli la sapienza che li renderà capaci di parlare. In Lc 11,49 si attribuisce alla « Sapienza di Dio » un detto che Mt 23,34 attribuisce a Gesù stesso. Il detto enigmatico: « Alla Sapienza è stata resa giustizia da [tutti] i suoi figli [od opere] » si trova sia in Mt 11,19 che in Lc 7,35 in un contesto che potrebbe indurre il lettore a identificare Gesù come la « Sapienza » del detto. In un altro passo di « Q » (Lc 11,31; Mt 12,42) Gesù è esaltato al di sopra della sapienza di Salomone. In Mc 10,24 Gesù si rivolge ai suoi discepoli come « Figlioli », in una forma cioè che, come abbiamo visto sopra, è usata sia dalla Sapienza personificata sia dal Gesù giovanneo. Il tema di Gesù che viene nel mondo per chiamare gli uomini si trova in tutti e tre i sinottici (Mc 2,17 e par.). In Lc 6,47 (ma non in Mt 7,24) Gesù dice: « Chi *viene a me* e ascolta le mie parole ... », un detto nello stile della Sapienza personificata e tipico del Gesù giovanneo (5,40; 6,35.45).

Nei Vangeli sinottici il passo più importante che riflette il tema della Sapienza personificata è il « *logion* giovanneo » (Mt 11, 25-27; Lc 10,21-22), un detto di « Q » in cui Gesù è presentato come un rivelatore, come il Figlio che rende gli uomini capaci di conoscere il Padre. Davies, *Setting*, p. 207, esprime l'ipotesi che l'accento originale in questa rivelazione possa essere stato più escatologico che sapienziale. Ciò nondimeno, abbiamo qui un detto di tipo spiccatamente giovanneo che risale a una tradizione primitiva. Il detto che segue a questo in Mt 11,28-30, in cui

Gesù invita gli uomini a venire a lui per trovare riposo, echeggia da vicino i richiami della Sapienza in Sir 24,19 e 51,23-27.
La testimonianza dei sinottici non è schiacciante, ma ce n'è abbastanza per far sospettare che l'identificazione di Gesù con la Sapienza personificata non sia stata creazione originale del Quarto Vangelo. Probabilmente, qui come in altri temi giovannei come « l'ora » e l'« Io sono », Giovanni ha tesaurizzato e sviluppato un tema che esisteva già nella tradizione primitiva.

* * *

A titolo di valutazione, dunque, come dobbiamo considerare il posto della teologia giovannea nella gamma della teologia del NT? Come abbiamo già avvertito (Introd. VI, A), poco credito si può dare alla vecchia teoria che situava i sinottici, Paolo e Giovanni in una sequenza hegeliana di tesi, antitesi e sintesi. Per reazione a sequenze così artificialmente facili, la tendenza più recente è stata di trattare la teologia giovannea come se fosse fuori serie, o nel senso che l'evangelista era così lontano dal pensiero cristiano ortodosso che la sua opera aveva bisogno di censura per poter essere accettata, o nel senso che egli era il profeta inconscio di un approccio che la faceva finita con l'esteriorità della chiesa e dei sacramenti e collocava ogni cristiano in un diretto rapporto « io-tu » con Gesù. Un'altra proposta ancora è che Giovanni rappresenti il pensiero che circolava in una comunità ' circolo ', tagliata fuori dalla chiesa in genere.
Personalmente, non troviamo una difficoltà rilevante nel fare rientrare Giovanni nella corrente principale del pensiero cristiano: è un altro aspetto della molteplice comprensione cristiana di Gesù. Certo, la teologia di Giovanni non è la stessa di quella di Paolo, o di quella di Giacomo, o di quella di qualsiasi altro scrittore sinottico. Sebbene tutti questi scrittori condividessero una sostanziale unità nella credenza che li faceva cristiani, essi mostravano anche una notevole diversità nell'approccio e nell'accento teologico (vedi le nostre osservazioni in NovT 6 [1963], 298-308). Tale diversità è bene illustrata nelle varie trattazioni neo-testamentarie dei problemi che abbiamo appena esaminati: ecclesiologia, sacramenti ed escatologia. Noi non crediamo che vi siano prove convincenti che alcuno scrittore del NT abbia considerato irrilevanti la chiesa, i sacramenti o la parusia; ma certamente essi diedero espressione in modi molto diversi all'importanza di questi

argomenti, e questa espressione fu in gran parte determinata da fattori di tempo, di luogo e di comprensione individuale. Certo, attraverso il confronto possiamo individuare sviluppi e dipendenze, ma non c'è nel pensiero del NT uno sviluppo lineare di carattere globale. Il rendersi conto di questo, fa comprendere meglio il posto che occupa un pensiero altamente individuale come quello di Giovanni.

Che Giovanni abbia molto in comune con altre opere del NT è stato messo in rilievo recentemente in articoli comparativi. Oltre agli studi su Giovanni e sui sinottici menzionati nella Introd. III, vi sono stati studi su Giovanni e Paolo, per esempio A. Fridrichsen, in *The Root of the Vine*, New York, Philosophical Library 1953, pp. 37-62; e P. Benoit, NTS 9 (1962-63), 193-207. Questi articoli trovano molte somiglianze di fondo tra il pensiero giovanneo e quello paolino, a dispetto di un'articolazione quanto mai diversa. Quando esamineremo il Prologo, faremo notare che quest'inno giovanneo, apparentemente unico, ha dei paralleli ben definiti con gli inni paolini nelle lettere ai Colossesi e ai Filippesi.

Nel suo esauriente commento alla Lettera agli Ebrei, C. Spicq (Paris, Gabalda 1952), I, pp. 109-38, dedica uno studio molto interessante a circa sedici paralleli di pensiero tra Giovanni ed Ebrei. E ora si potrebbero aggiungere a questa lista le affinità con Qumran che si trovano in entrambe le opere. Spicq, I, p. 134, osserva che da questi contatti sembra che la Lettera agli Ebrei rappresenti un legame tra le elaborazioni teologiche di Paolo e di Giovanni. Si potrebbe redigere anche un lungo elenco di paralleli tra Giovanni e le Lettere cattoliche, specialmente 1 Pietro. Quindi, mentre è possibile che il quarto evangelista sia « il teologo », egli non fu né così solitario né così diverso dagli altri come molti vorrebbero farci credere.

BIBLIOGRAFIA

Ecclesiologia

CORELL, ALF, *Consummatum Est: Eschatology and Church in the Gospel of St. John* (London: SPCK, 1958).

DAHL, N. A., « The Johannine Church and History, » CINTI, pp. 124-42.

D'ARAGON, J.-L., « Le caractère distinctif de l'Eglise johannique, » in *L'Eglise dans la Bible* (Paris: Desclée de Brouwer, 1962), pp. 53-66.

FEUILLET, A., « Le temps de l'Eglise d'après le quatrième évangile et l'Apocalypse, » MD 65 (1961), 60-79. Riassunto in inglese in TD 11 (1963), 3-9.

SCHNACKENBURG, R., *The Church in the New Testament* (New York: Herder and Herder, 1965), specialmente pp. 103-17; trad. it. *La Chiesa nel Nuovo Testamento,* Milano, Jaca Book.

SCHWEIZER, E., « The Concept of the Church in the Gospel and Epistles of St. John, » in *New Testament Essays in Memory of T. W. Manson,* a cura di A. J. B. Higgins (Manchester University, 1959), pp. 230-45.

VAN DEN BUSSCHE, H., « L'Eglise dans le quatrième Evangile, » *Aux origines de l'Eglise* (Recherches Bibliques, VII: Louvain: Desclée de Brouwer, 1965), pp. 65-85.

VIA, D. O., « Darkness, Christ, and the Church in the Fourth Gospel, » *Scottish Journal of Theology* 14 (1961), 172-93.

Sacramentalismo

BRAUN, F.-M., « Le baptême d'après le quatrième évangile, » RThom 48 (1948), 347-93.

BROWN, R. E., « The Johannine Sacramentary Reconsidered, » TS 23 (1962), 183-206. Anche in NTE, cap. IV.

BULTMANN, R., *Theology of the New Testament* (New York: Scribner, 1955), II, pp. 3-14.

CLAVIER, H., « Le problème du rite et du mythe dans le quatrième évangile, » RHPR 31 (1951), 275-92.

CRAIG, C., « Sacramental Interest in the Fourth Gospel, » JBL 58 (1939), 31-41. Cullmann, ECW.

KÖSTER, H., « Geschichte und Kultus im Johannesevangelium und bei Ignatius von Antiochien, » ZTK 54 (1957), 56-69.

LOHSE, E., « Wort und Sakrament im Johannesevangelium, » NTS 7 (1960-61), 110-25.

MICHAELIS, W., *Die Sakramente im Johannesevangelium* (Bern: 1946).

NIEWALDA, P., *Sakramentssymbolik im Johannesevangelium* (Limburg: Lahn, 1958).

SCHNACKENBURG, R., « Die Sakramente im Johannesevangelium, » *SacPag,* II, pp. 235-54.

SMALLEY, S., « Liturgy and Sacrament in the Fourth Gospel, » *Evangelical Quarterly* 29 (1957), 159-70.

VAWTER, B., « The Johannine Sacramentary, » TS 17 (1956), 151-66.

Escatologia

BLANCK, JOSEF, *Krisis Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie* (Freiburg: Lambertus, 1964).

BOISMARD, M.-E., « L'évolution du thème eschatologique dans les traditions johanniques, » RB 68 (1961), 507-24.

STÄHLIN, G., « Zur Problem der johanneischen Eschatologie, » ZNW 33 (1934), 225-59.

STAUFFER, E., « *Agnostos Christos*: Joh. ii. 24 und die Eschatologie des vierten Evangeliums, » BNTE, pp. 281-99.

VAN HARTINGSVELD, L., *Die Eschatologie des Johannesevangeliums* (Assen: van Gorcum, 1962).

Motivi sapienziali

BRAUN, F.-M., « Saint Jean, la Sagesse et l'histoire, » NTPat, pp. 123-33. Vedi JeanThéol, II, pp. 115-50.

BRUNS, J. E., « Some Reflections on Coheleth and John, » CBQ 25 (1963), 414-16.
MOELLER, H. R., « Wisdom Motifs and John's Gospel, » *Bulletin of the Evangelical Theological Society* 6 (1963); 92-100.
ZIENER, G., « Weisheitsbuch und Johannesevangelium, » Bib 38 (1957), 396-418; 39 (1958), 37-60.

IX. linguaggio, testo e forma del vangelo alcune considerazioni sullo stile

A. La lingua originale del Vangelo

È probabile che la conversazione ordinaria di Gesù fosse in aramaico, sebbene alcuni studiosi pensino che egli normalmente parlasse ebraico. Il fatto che i rotoli del Mar Morto siano per gran parte in ebraico significa che l'ebraico era preferito come lingua sacra e letteraria e che l'ebraico parlato rimase in uso fra le persone colte della Giudea più a lungo di quanto si pensasse prima. Ma questa testimonianza serve ben poco a provare che un profeta galileo come Gesù parlasse al popolo in ebraico, sebbene Gesù possa aver conosciuto l'ebraico per uso della sinagoga.

Questo sfondo aramaico ebbe naturalmente un effetto sulla qualità del greco in cui la memoria delle parole di Gesù è stata conservata dai Vangeli. Inoltre, ci fu una ulteriore influenza semitica su questo greco, perché i primi predicatori apostolici che portarono il messaggio di Gesù nel mondo greco erano anch'essi semiti per i quali il greco era, tutt'al più, una lingua secondaria. Probabilmente, inoltre, alcuni degli evangelisti erano ebrei, la cui imperfetta padronanza del greco va tenuta nel debito conto. Un altro fattore ancora è che il messaggio cristiano nel mondo greco fu predicato dapprima nelle sinagoghe della diaspora e per conseguenza venne formulato nel vocabolario religioso del giudaismo di lingua greca, un greco che era influenzato dallo stile semitizzante dei LXX, l'AT in greco. Perciò, da tutti questi canali, aramaismi, ebraismi e semitismi (cioè, costruzioni anormali in greco,

ma normali in aramaico, in ebraico o in entrambe queste lingue semitiche) penetrarono nei Vangeli. Sia ben chiaro che la presenza di tali aspetti non è sufficiente a provare che un Vangelo fosse scritto dapprima in una di quelle due lingue; tutt'al più, può provare che certi detti una volta esistevano in aramaico o in ebraico, o che la lingua nativa dell'evangelista non era il greco.
È possibile che il Quarto Vangelo fosse originariamente scritto in aramaico in tutto o in parte, e che cosa lo indicherebbe? La possibilità si può difficilmente negare, poiché sembra che parte del materiale evangelico fosse scritta in aramaico. Per esempio, Papia riferisce che Matteo compose i detti (del Signore) nel « dialetto ebraico », cioè, presumibilmente, in aramaico. Un *Vangelo secondo gli ebrei* o « scritto in lettere ebraiche », fu conosciuto fino al tempo di Gerolamo. Fra gli studiosi moderni che hanno pensato che, in tutto o in parte, Giovanni fosse dapprima scritto in aramaico sono Burney, Torrey, Burrows, Macgregor, De Zwaan, Black e Boismard; e ricordiamo che Bultmann suppone un originale aramaico per la Fonte dei discorsi della rivelazione. Sono stati proposti i seguenti argomenti:

(*a*) la presenza di aramaismi ma non di ebraismi: Torrey considera conclusivo questo argomento, ma Burney no;
(*b*) la presenza di traduzioni sbagliate, cioè, si pensa che lo stato confuso di un passo greco sia risultato da un errore nel rendere in greco una frase aramaica oscura, e che il vero senso del passo sia evidente con una retroversione in aramaico: Burney fa molto assegnamento su questo;
(*c*) l'esistenza di varianti manoscritte greche che possono rappresentare due possibili traduzioni diverse dell'originale aramaico in greco: Black e Boismard hanno portato numerosi esempi, e noi nel commento richiameremo l'attenzione sui loro suggerimenti;
(*d*) il fatto che alcune delle citazioni giovannee dell'AT sembrano tratte direttamente dall'ebraico (Burney) o dai *Targumim*, le traduzioni aramaiche dell'AT usate nelle sinagoghe galilee (Boismard);
(*e*) la possibilità di ritradurre la « poesia » dei discorsi o del Prologo in buona poesia aramaica (Burney): ricordiamo che Bultmann suggerisce il parallelo delle *Odi di Salomone*, che sono in siriaco (una forma più tarda di aramaico).

Questi argomenti non sono tutti di ugual valore. Abbiamo già richiamato l'attenzione sull'insufficienza di (*a*) come prova. Gli errori di traduzione menzionati in (*b*) sono più convincenti, ma c'è sempre un elemento di soggettività nello stabilire che il greco così com'è ora non dà senso. Per quanto riguarda (*d*), dobbiamo sempre ammettere la possibilità che l'evangelista citasse in realtà l'AT greco, ma liberamente e a memoria. Anche la citazione dell'AT dai *Targumim* aramaici può riflettere semplicemente l'abitudine propria di Gesù, senza provare che il Vangelo fosse scritto in aramaico. Così, nessun argomento è sufficiente, ed è più una questione di convergenza di probabilità. La difficoltà del problema è indicata dalla prudenza sempre maggiore di quelli che propongono un originale aramaico. Burney era più prudente di Torrey; e Black e Boismard sono ancora più prudenti di Burney.

Personalmente, siamo propensi a concordare con la maggioranza degli studiosi che non trovano prove adeguate a che una stesura completa del Vangelo secondo Giovanni (stadio 3) sia mai esistita in aramaico. È possibile, tuttavia, che piccoli brani della tradizione storica che è alla base di Giovanni fossero scritti in aramaico, specialmente se la fonte di questa tradizione fu Giovanni figlio di Zebedeo. Ma anche questa possibilità non può essere provata. Se vi sono traduzioni in greco erronee o traduzioni alternative, ciò può essere avvenuto nella trasmissione e traduzione orale del materiale storico prima dello stadio 1, specialmente perché il greco non sarebbe stato la lingua nativa di Giovanni. In che momento le traduzioni greche alternative entrassero nelle diverse tradizioni manoscritte del Quarto Vangelo non è facile stabilirlo, ma questo fenomeno non è senza difficoltà, in qualunque momento sia avvenuto.

B. Il testo greco del Vangelo

La scienza della critica testuale è una scienza difficile; una analisi completa dei presupposti testuali che stanno dietro alla nostra traduzione sarebbe complicata per il lettore ordinario e abbastanza inutile per lo studioso. Come per la maggior parte delle altre opere del NT, il testo greco fondamentale di Giovanni è determinato da un confronto dei grandi codici del IV e V secolo: Vaticano, Sinaitico e il codice greco-latino di Beza. In generale, il Vaticano rappresenta una tradizione testuale « orientale » popolare in Egitto, specialmente ad Alessandria, mentre il Codice di Beza rappresenta una tradizione testuale « occidentale » che si trova anche nelle prime traduzioni in latino (VL) e siriaco (VS). Mentre per il resto il Sinaitico è vicino al Vaticano, per i primi sette capitoli di Giovanni esso è più vicino al Codice di Beza.

Si devono valutare le diverse lezioni di queste e di altre testimonianze testuali greche, nonché la prova delle prime versioni in latino, in siriaco, in copto e in etiopico. Le citazioni di Giovanni nei primi Padri della chiesa sono anch'esse importanti. Dove esistono versioni diverse di reale importanza, le presenteremo con una valutazione; ma non tenteremo di dare l'elenco completo delle testimonianze che stanno dietro a ciascuna lezione. Non vogliamo caricare le nostre note di tutti i riferimenti e le sigle che si trovano nelle note a piè di pagina di un testo critico greco del NT.

Dobbiamo qui occuparci brevemente delle recenti scoperte di papiri che riguardano il testo di Giovanni, e che sono di grande importanza. Abbiamo ora più copie su papiro di Giovanni (diciassette) che di ogni altro libro del NT. I papiri greci della collezione Bodmer pubblicati negli ultimi dieci anni sono quelli di maggior rilievo a causa della loro antichità. Si tratta di importanti testimonianze testuali del Vangelo di circa 150 anni più antiche dei grandi codici menzionati sopra. È del tutto evidente che il P^{75} concorda col Codice Vaticano più strettamente che con ogni altro manoscritto. Il P^{66}, invece, ha un testo che sta tra il Vaticano e il Sinaitico, forse un po' più vicino a quest'ultimo. Quando questi due papiri concordano, essi forniscono una prova molto forte a favore di una lezione, e noi abbiamo fatto largo uso di essi nella nostra traduzione. Ciò nondimeno, non abbiamo esitato a rifiutare la loro testimonianza quando le leggi della critica del testo sembrano indicare un'altra lezione, che si trova in una testimonianza più tarda, come la più originale. Dopo tutto, il fatto stesso che il P^{66} e il P^{75} non sempre concordano significa che già verso il 200 d.C. molti cambiamenti ed errori di copisti si erano insinuati nelle copie del testo del Vangelo.

Un altro sviluppo degno di nota nell'analisi testuale di Giovanni è stata l'opera di Boismard, che cerca di stabilire lezioni più primitive di quelle conservate in qualsiasi testimonianza greca. I suoi strumenti principali sono le prime versioni, le citazioni che si trovano nei Padri della chiesa, e il *Diatessaron* di Taziano (armonia dei Vangeli scritta intorno al 175, probabilmente in greco, ma conservata solo in commenti e traduzioni posteriori). Boismard mette in rilievo che le lezioni patristiche, per esempio quelle di Giovanni Crisostomo, sono spesso significativamente più brevi delle lezioni che si trovano nei codici, e la brevità è spesso segno di una lezione più originale. Recentemente, J. N. Birdsall ha dimostrato la possibilità che il testo patristico divergente ricostruito da Boismard fosse ancora disponibile al tempo di Fozio (IX secolo). Le opinioni di Boismard hanno avuto una sensibile influenza sulla traduzione francese di Giovanni per la « *Bible de Jérusalem* », *La Sainte Bible* (abbr. SB). Nelle Note alla nostra traduzione citeremo alcuni dei più calzanti esempi addotti da Boismard; ma là dove le sue lezioni dipendono interamente dalle versioni e dalle citazioni patristiche, e non hanno appoggio nella testimonianza dei manoscritti greci, noi siamo molto esitanti. I Padri presentavano spesso in forma breve un passo perché a loro interessava solo parte della citazione; spesso lo adattavano ai loro scopi teologici; essi hanno quindi i loro limiti come guide per la esatta formulazione dei passi della Scrittura.

Anche con l'uso di tutte le prove più recenti e con l'applicazione delle regole della critica testuale, gli studiosi non sempre sono d'accordo sulle lezioni greche originali di qualche passo controverso. In questi casi noi abbiamo preferito usare le parentesi per rendere immediatamente evidente al lettore questa incertezza.

C. La forma poetica dei discorsi del Vangelo

Che la prosa giovannea dei discorsi di Gesù sia solenne in modo eccezionale è stato riconosciuto da molti. Alcuni hanno pensato che questa prosa sia quasi-poetica e vada stampata in forma poetica. Ciò offrirebbe un altro punto di somiglianza tra il Gesù giovanneo e la Sapienza personificata, perché la Sapienza parla in poesia. Quale sarebbe il fondamento per considerare i discorsi giovannei come quasi-poetici?

Il principio fondamentale nella poesia dell'AT è il parallelismo, e occasionalmente il parallelismo appare nelle parole di Gesù come sono riportate da Giovanni. Parallelismo sinonimico, dove la seconda riga ripete l'idea della prima: esempi in Giovanni 3,11; 4,36; 6,35.55; 7,34; 13,16. Parallelismo antitetico, dove la seconda riga offre un contrasto con la prima: si trova in 3,18; 8,35; 9,39. Un esempio interessante è in 3,20 e 21, dove un versetto intero fa da contrappeso all'altro. Parallelismo sintetico, dove il senso fluisce da una riga all'altra: illustrato in 8,44. Una forma particolare di questo, il parallelismo « a scala », dove una riga riprende l'ultima parola principale della riga precedente, si trova nel Prologo, in 6,37; 8,32; 13,20; 14,21. La presenza del parallelismo, comunque, pur essendo frequente in Giovanni, non è la caratteristica dominante dei discorsi. Possiamo anche notare che il parallelismo non è tipico del Quarto Vangelo. Burney, *Poetry*, pp. 63-99, mostra che le stesse forme di parallelismo si trovano nelle parole di Gesù riportate dai sinottici.

La rima non è molto frequente nella poesia semitica, ma ricorre qualche volta. In *Poetry* pp. 174-75, Burney retroverte Giovanni 10,1 ss. in aramaico e propone uno schema di rima. Non solo la retroversione si ispira a criteri del tutto astratti, ma inoltre sono relativamente poche le parti del Vangelo che si prestino a uno schema di rima, anche se ritradotte.

Ammettendo che i discorsi di Gesù in Giovanni debbano essere ordinati in forma poetica, il fondamento dello stile quasi-poetico va cercato nel ritmo. Qualcuno proporrebbe un ritmo di battute di accento. In una certa misura almeno tale disegno di *ictus* è calcolato su un ipotetico originale aramaico. Per esempio, Burney trova righe di quattro battute ciascuna in 14,1-10; righe di tre battute in 3,11 e 4,36; e il metro elegiaco *Qinah*, di tre battute nella prima riga e due nella seconda in 16,20. Gächter ha approfondito più di ogni altro la sua ricerca di un ritmo di sillabe accentate in Giovanni. Egli lavora con un testo greco, anche se occasionalmente vuol ricostruire l'originale aramaico. Preferisce righe brevi, di due battute ciascuna, e non pensa che la divisione poetica di una riga debba necessariamente costituire una unità di senso: la riga è quella del ritmo dell'accento e non deve rendere un pensiero completo. Questa caratteristica rende del tutto unica la ricostruzione della poesia fatta da Gächter e la fa rassomigliare pochissimo alla poesia sapienziale dell'AT. Gächter insiste inoltre su un sistema estremamente complicato di ordinamento strofico.

Come abbiamo accennato, Bultmann sostiene che la forma greca dei discorsi in Giovanni ha per lo più conservato il carattere poetico della Fonte dei discorsi della rivelazione. Il materiale che Bultmann attribuisce a questa fonte, isolato e stampato da D. M. Smith (vedi *Composition*, pp. 23-34), mostra di primo acchito quanto siano buone le ragioni per pubblicare Giovanni in forma poetica. E noi pensiamo che ciò resta vero anche senza il ricorso a ipotetici originali aramaici o al conteggio delle battute d'accento. Nelle varie parti del Vangelo che contengono discorsi c'è un costante effetto ritmico di righe approssimativamente della stessa lunghezza, ciascuna delle quali costituisce una clausola. È possibile che ciò rifletta un ritmo di accento di un originale aramaico, ma lo schema generale si può perfettamente riscontrare nel greco. Due aspetti dell'ordinamento di Bultmann sono più discutibili. Egli unisce il Prologo al resto del materiale dei discorsi, ma il parallelismo « a scala » del Prologo rappresenta uno stile poetico molto più accuratamente elaborato di ogni passo di una certa lunghezza nei discorsi. A nostro parere, il Prologo era un inno, mentre i discorsi no. In secondo luogo, nella sua ricostruzione della forma poetica, Bultmann è piuttosto arbitrario nella sua eliminazione di glosse che egli attribuisce al redattore finale. Noi non siamo sicuri che la forma poetica sia tanto fissa o rigida da doversi considerare come aggiunte le righe che a essa non si adattano.

Nella sua traduzione di Giovanni per la « Bible de Jérusalem » francese, D. Mollat ci ha dato i discorsi in un formato poetico, uno dei pochi tentativi moderni di fare ciò in una Bibbia destinata al grande pubblico. Egli non formula mai i principi da lui seguiti per la suddivisione delle righe; ma, come per Burney e Bultmann, le sue suddivisioni sono in righe di senso compiuto. A volte, nel suo sforzo di presentare righe equilibrate nella traduzione francese, Mollat sacrifica l'equilibrio delle righe greche. Bultmann non ha dovuto affrontare questo problema di traduzione, perché riproduce i versetti del Vangelo in greco. Mollat ha adottato un corpo stampatello per le righe poetiche, mentre Bultmann fa iniziare le singole righe a distanza dal margine.

È un esercizio molto interessante fare uno studio comparato di questi vari tentativi di disporre i discorsi giovannei in una forma poetica. Forse per due terzi Bultmann e Mollat saranno d'accordo sul numero di righe in cui un versetto va diviso. E tuttavia, anche con la variazione di un terzo, essi sono molto più vicini l'uno all'altro che a Gächter. Per dare un solo esempio, in 6,35 sia Mollat che Bultmann hanno tre righe, mentre Gächter ne ha cinque.

È difficile provare in modo decisivo che una forma poetica sia giustificata. Forse tutto ciò che si può dire è che, quando si è lavorato sul materiale per un po', cercando di trovare una forma, si resta presi nello schema. E così, con qualche esitazione, abbiamo deciso di usare la forma poetica nella nostra traduzione per offrire al lettore una possibilità di giudicare da se stesso se c'è o non c'è un equilibrio ritmico nelle righe giovannee. Dobbiamo però premettere un avvertimento. La nostra suddivisione delle righe rimane fedele alla divisione esistente nel greco (con occasionale inversione di righe); e così, poiché possono essere necessarie alcune parole per tradurre una sola parola greca, un'apparenza di equilibrio tra le righe tradotte non sarà sempre possibile. Per ottenere anche più righe tradotte sarebbe necessario ignorare l'equilibrio greco, come ha fatto Mollat di tanto in tanto. Abbiamo stampato come una riga di poesia il doppio « Amen » (per la traduzione vedi Nota a 1,51) usato così spesso dal Gesù giovanneo per introdurre un discorso. A rigore, esso non fa parte della poesia, ma è sembrato che non valesse la pena conservare un formato speciale per quella sola riga.

Non abbiamo esitato a consultare le ricostruzioni di Bultmann, di Mollat e di Burney, né abbiamo esitato a discordare dalla loro suddivisione di righe quando credevamo giustificata un'altra suddivisione. In certe righe difficili, la congettura di un commentatore vale quanto quella di un altro, e il ricorso a un ipotetico originale aramaico non è realmente decisivo. A volte la suddivisione delle righe va determinata in base alla suddivisione che si trova nel contesto. Per esempio, ciò che noi ora abbiamo come prime quattro righe di 12,26 poteva in realtà essere stampato come due righe:

Se uno mi vuol servire, mi segua;
e dove sono io, là sarà anche il mio servo.

Comunque, noi siamo propensi a spezzettarlo e a considerare le proposizioni dipendenti come righe separate, sull'analogia delle proposizioni condizionali in 12,24. Effettivamente, un tempo questi erano probabilmente detti indipendenti, e quindi la forza dell'analogia non è certa. Ancora, 3,15, che noi abbiamo reso in due righe, potrebbe facilmente stare in una riga sola. Comunque, si tratta di un'evidente antitesi con l'ultima parte di 3,16 che realmente deve essere spezzato in due righe, e questa antitesi ha determinato il nostro metodo in 3,15. A loro volta, entrambi questi versetti hanno regolato la nostra presente divisione di 3,20-21. Nel contesto del Prologo abbiamo stampato come prosa il versetto inserito — cioè il 15 — perché esso non armonizza con la accurata poesia di questo inno. Ma quando le stesse parole appaiono nel Vangelo propriamente detto esse sono degne della forma poetica dei discorsi (1,30). Ecco dunque che i principi di suddivisione sono flessibili.

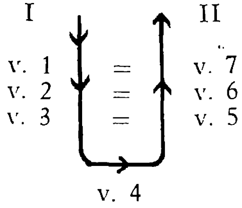
Forse vale la pena di insistere ancora una volta nel dire che l'uso della forma poetica significa solo che c'è una struttura quasi-poetica nella prosa dei discorsi. Non crediamo che si possa con una certa consistenza trovare ritmo, parallelismo rigoroso o precisi schemi di accenti.

Pur essendo solenne, la prosa è ben lungi dall'essere lirica. Il linguaggio dei discorsi raggiunge una monotona grandiosità con la ripetizione di semplici parole e non con l'uso di vocaboli altamente letterari. Per questa ragione abbiamo tradotto questi discorsi in una lingua ordinaria (e in realtà non avremmo la capacità letteraria di creare per essi una vera poesia, anche se essa fosse giustificata).

D. Caratteristiche notevoli nello stile giovanneo

(1) *Inclusione*. Alla fine di un passo il Vangelo accennerà spesso a un dettaglio o farà un'allusione che richiama qualcosa che è stato detto all'inizio del passo. Questa caratteristica che troviamo documentata in altri libri biblici, per esempio la Sapienza, può servire come mezzo per racchiudere una unità o una subunità legando insieme il principio e la fine. Si notino gli accenni ai due miracoli di Cana in 2,11 e 4,46.54; gli accenni alla Transgiordania in 1,28 e 10,40; i riferimenti impliciti all'agnello pasquale in 1,29 e 19,36.

(2) *Chiasmo* o parallelismo rovesciato. In due unità che hanno in comune un certo numero di tratti paralleli, il primo versetto di I corrisponde all'ultimo versetto di II, il secondo versetto di I corrisponde al penultimo versetto di II, ecc.



Buoni esempi si possono vedere in 6,36-40 (p. 356) e nel racconto del processo dinanzi a Pilato (18,28-19,16).

(3) *Doppio significato*. Il Vangelo gioca spesso sui doppi significati delle parole, in aramaico o in greco, per esempio: in 3,3 ss su *anōthen* come « dall'alto » e « di nuovo »; in 4,10-11 sul doppio significato di « viva » e « fluente » per descrivere l'acqua; in 7,8 sull'ambiguità di « salire » (a Gerusalemme o al Padre?).

(4) *Fraintendimento*. Questo aspetto è a volte la controparte del precedente; in altri casi ha attinenza col linguaggio simbolico di Gesù. Quando Gesù parla al livello celeste o eterno, le sue osservazioni sono spesso fraintese

come se si riferissero a una situazione materiale o terrena. L'acqua e il pane di cui egli si serve per simboleggiare la sua rivelazione non sono compresi come simboli dai presenti (4,10 ss; 6,32 ss). Il suo corpo è il Tempio che sarà distrutto e ricostruito, ma gli ascoltatori pensano al Tempio di Gerusalemme (2,19-22). In parte, questa può essere una tecnica letteraria intenzionale, perché il fraintendimento di solito induce Gesù a spiegarsi più a fondo e a rivelare la sua dottrina. Comunque, poiché questo simbolismo è l'equivalente giovanneo del linguaggio parabolico dei sinottici, questo fraintendimento è l'equivalente giovanneo della incapacità di capire che si trova nella conclusione delle parabole nella tradizione sinottica (Mc 4,12). Ciò rappresenta l'incapacità del mondo di vedere la verità.

(5) *Ironia.* Gli oppositori di Gesù fanno su di lui delle affermazioni che sono sprezzanti, sarcastiche, incredule o, almeno, inadeguate, nel senso che essi intendono. Tuttavia, ironicamente, queste affermazioni sono spesso vere o più significative in un senso di cui essi non si rendono conto. L'evangelista espone semplicemente tali affermazioni e le lascia senza confutazione (o le confuta con un silenzio eloquente), perché è sicuro che i suoi lettori credenti vedranno la verità più profonda. Buoni esempi sono 4,12; 7,35.42; 8,22; 11,50.

(6) *Note esplicative.* Nel Vangelo troviamo spesso commenti esplicativi inseriti nel corso narrativo della pagina. Essi spiegano nomi (1,38.42) e simboli (2,21; 12,33; 18,9); correggono possibili errori di interpretazione (4,2; 6,6); ricordano al lettore eventi già narrati (3,24; 11,2) e identificano nuovamente per lui i personaggi della trama (7,50; 21,20). Tenney ha contàto circa cinquantanove di tali note; e se ciò non causasse confusione, esse potrebbero benissimo essere collocate in fondo alla pagina come note a piè di pagina, come fa E. V. Rieu nelle sue traduzioni del NT. Comunque, ciò crea un problema quanto alla numerazione dei versetti; e quindi noi abbiamo adottato il ragionevole compromesso di usare le parentesi, tranne occasionalmente per qualche nota che siamo riusciti a far rientrare tranquillamente nella narrazione. Queste note sono spesso indicative del processo di redazione in atto nella composizione del Vangelo.

BIBLIOGRAFIA

Lingua originale

Brown, Schuyler, « From Burney to Black: The Fourth Gospel and the Aramaic Question, » CBQ 26 (1964), 323-39-buona bibliografia.

Gundry, R. H., « The Language Milieu of First-century Palestine, » JBL 83 (1964), 404-8.

Testo greco

1) I papiri Bodmer:

Il P^{66} o papiro Bodmer II, la cui data risale all'anno 200 circa, fu pubblicato da V. Martin: i capp. 1-14 apparvero nel 1956 e il resto nel 1958. Per le correzioni dell'edizione del 1956, vedi Teeple e Walker in JBL 78 (1959), 148-52; e Free in JBL 84 (1965), 66-72. Per una buona bibliografia vedi NTA 2 (1958), # 322. Una edizione rivista e corretta del P^{66} fu pubblicata da Martin e J.W. Barns nel 1962.

Per ulteriori correzioni vedi Barns in *Muséon* 75 (1962), 327-29.

Il P^{75} o papiro Bodmer XV, la cui data risale all'anno 200 circa, fu pubblicato da Martin e R. Kasser nel 1961.

In un articolo a puntate K. Aland ha analizzato i rapporti di questi due papiri e ha messo a confronto le loro lezioni: NTS 9 (1962-63), 303-13; NTS 10 (1963-64), 62-79, che analizza in modo particolare il P^{66}; NTS 11 (1964-65), 1-21, che analizza in modo particolare il P^{75}.

Clark, K. W., « The Text of the Gospel of John in Third-century Egypt, » NovT 5 (1962), 17-24.

Porter, C. L., « Papyrus Bodmer XV (P^{75}) and the Text of Codex Vaticanus, » JBL 81 (1962), 363-76.

Zimmermann, H., « Papyrus Bodmer II und seine Bedeutung für die Textgeschichte des Johannesevangeliums, » BZ 2 (1958), 214-43.

Nel 1958 R. Kasser pubblicò il papiro Bodmer III, una versione bohairica (copta) di Giovanni fatta direttamente sul testo greco. In un articolo in *Muséon* 74 (1961), 423-33, Kasser studia questo manoscritto mettendolo in relazione alle altre testimonianze copte di Giovanni.

2) Citazioni patristiche:

Birdsall, J. N., « Photius and the Text of the Fourth Gospel, » NTS 4 (1957-58), 61-63.

Boismard, M.-E., « Critique textuelle et citations patristiques, » RB 57 (1950), 388-408.

— « Lectio Brevior, Potior », RB 58 (1951), 161-68.

— « Problèmes de critique textuelle concernant le quatrième évangile, » RB 60 (1953), 347-71.

La forma poetica

Burney, C. F., *The Poetry of Our Lord* (Oxford: Clarendon, 1925).

Gächter (Gaechter),* P., in una serie di articoli ha preso in esame singoli passi:

Giovanni	i 1-18	ZKT 60 (1936), 99-111;
	v 19-30	NTAuf, pp. 65-68;
	v 19-47	ZKT 60 (1936), 111-20;
	vi 35-58	ZKT 59 (1935), 419-41;
	viii 12-59	ZKT 60 (1936), 402-12;
	x 11-39	ZKT 60 (1936), 412-15;
	xiii-xvi	ZKT 58 (1934), 155-207.

Caratteristiche nello stile

Clavier, H., « L'ironie dans le quatrième évangile, » StEv, I, pp. 261-76.

Cullmann, O., « Der johanneische Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis des vierten Evangeliums, » TZ 4 (1948), 360-72.

Léon-Dufour, X., « Trois chiasmes johanniques, » NTS 7 (1960-61), 249-55.

Lund, N. W., « The Influence of Chiasmus upon the Structure of the Gospels, » ATR 13 (1931), 27-48, 405-33.

Tenney, M. C., « The Footnotes of John's Gospel, » *Bibliotheca Sacra* 117 (1960), 350-64.

---

* L'autore fa uso di ambedue le forme nelle sue opere.

X. il sommario del vangelo

A. Il sommario generale del Vangelo

La suddivisione che segue è suggerita dal Vangelo stesso:

1,1-18: IL PROLOGO
Un antico inno cristiano, probabilmente proveniente da circoli giovannei, che è stato adattato per servire da introduzione al racconto evangelico della storia della Parola incarnata.

1,19-12,50: IL LIBRO DEI SEGNI
Il ministero pubblico di Gesù, dove con segni e con parole egli mostra se stesso al suo popolo come la rivelazione del Padre suo, solo per essere rifiutato.

13,1-20,31: IL LIBRO DELLA GLORIA
A quelli che lo accettano Gesù mostra la sua gloria ritornando al Padre nell'« ora » della sua crocifissione, resurrezione e ascensione. Pienamente glorificato, egli comunica lo Spirito di vita.

21,1-25: L'EPILOGO
Un racconto aggiunto di apparizioni in Galilea dopo la resurrezione.

È del tutto evidente che la fine del cap. 12 e l'inizio del cap. 13 segnano specificamente una frattura nella narrazione. In 12,37-43 c'è una sommaria descrizione e analisi del ministero pubblico di Gesù e dei suoi effetti sul popolo; 12,44-50 sono le ultime parole di Gesù rivolte agli uomini in genere. In 13,1-3 c'è uno spostamento di accento, segnato dalle parole: « Ciò fu prima della festa di Pasqua, e Gesù sapeva che era giunta per lui l'ora di passare da questo mondo al Padre ». Tutte le parole di Gesù nei capp. 13-17 sono rivolte ai « suoi » (13,1), i suoi discepoli che egli ama e che sono arrivati a credere in lui. Lo spirito di queste due suddivisioni principali del Vangelo è riassunto in due versetti del Prologo (1,11-12) che contrappongono il suo popolo che non lo ha accolto e quelli che lo hanno accolto, diventando così figli di Dio. La seconda suddivisione del Vangelo giunge al termine in 20,30-31, una conclusione che commenta il contenuto e lo scopo del Vangelo. Le ragioni per considerare il cap. 21 come un Epilogo saranno spiegate nel nostro secondo volume.

Abbiamo designato 1,19-12,50 come « Il Libro dei Segni » perché questi capitoli concernono in larga parte i miracoli di Gesù, indicati come « segni », e i discorsi che interpretano i segni. Per contrasto, la parola « segno » ricorre nella seconda suddivisione del Vangelo solo nella enunciazione sommaria di 20,30. La seconda suddivisione, che narra ciò che accadde dalla sera del giovedì dell'ultima cena fino all'apparizione di Gesù ai suoi discepoli dopo la resurrezione, contiene da un capo all'altro il tema del ritorno di Gesù al Padre (13,1; 14,2.28; 15,26; 16,7.28; 17,5.11; 20,17). Questo ritorno significa la glorificazione di Gesù (13,31; 16,14; 17,1.5.24), così che il Gesù risorto appare ai suoi discepoli come Signore e Dio (20,25.28): da qui il nostro titolo di « Il Libro della Gloria ». I segni del primo libro anticipavano la gloria di Gesù in una forma figurativa per quelli che avevano la fede di vedere attraverso i segni il loro significato (2,11; 11,4.40), ma molti salutarono questi segni solo con una percezione limitata e una fede inadeguata. L'azione del secondo libro, diretta a quelli che credettero nei segni del primo, compie in realtà ciò che era anticipato dai segni del primo libro, così che il Prologo può esclamare: « E noi vedemmo la sua gloria, gloria come di unigenito dal Padre » (1,14).

B. Il sommario generale del Libro dei Segni

Proponiamo di dividere questo libro in quattro parti; il sommario dettagliato di ciascuna parte sarà dato all'inizio della nostra trattazione della parte stessa. Nelle pagine che seguono ci limiteremo a dare semplicemente un sommario generale dell'intero libro con le suddivisioni principali, così che il lettore possa seguire e comprendere la nostra discussione dei principi usati per dividere il Libro dei Segni.

Quali sono nel Vangelo stesso le indicazioni che possono servire come guida per suddividere il Libro dei Segni? Che le indicazioni non siano del tutto chiare lo fanno pensare le molte dispute tra gli studiosi circa il modo di suddividere questo libro del Vangelo. Dopo il Prologo, c'è una narrazione relativamente continua da 1,19 a 12,50. Il Vangelo ci dà qualche indicazione del passare del tempo, per esempio le tre Pasque menzionate in 2,13; 6,4 e 11,55; ma queste indicazioni sono date semplicemente a titolo di ambientazione di un particolare racconto; e non c'è niente che faccia pensare che si tratti di segni indicativi di una suddivisione del Vangelo. L'idea di dividere il ministero di Gesù in due o tre anni non viene dal Vangelo.
Se parliamo di un Libro dei Segni, non è impossibile che i *segni* possano rappresentare una chiave per la suddivisione del libro. I seguenti segni miracolosi sono narrati nei particolari:

(1) Trasformazione dell'acqua in vino a Cana (2,1-11)·
(2) Guarigione del figlio del funzionario del re a Cana (4,46-54)
(3) Guarigione del paralitico alla piscina di Betesda (5,1-15)
(4) Moltiplicazione dei pani in Galilea (6,1-15)
(5) Gesù cammina sul Mare di Galilea (6,16-21)
(6) Guarigione di un cieco a Gerusalemme (9)
(7) Gesù risuscita Lazzaro dai morti in Betania (11)

Basta un rapido sguardo alla distribuzione di questi segni attraverso i capitoli di Giovanni per renderci conto che essi non possono fornire una base adeguata per la suddivisione del Vangelo. E in verità vorremmo rilevare che questi non sono i soli segni menzionati nel Libro dei Segni, giacché vi sono riferimenti incidentali (e a volte impliciti) a segni in 2,23; 4,45; 7,4; 12,37 (e vedi 20,30). Il fatto che vi siano *sette* segni narrati per esteso ha affascinato alcuni, perché uno schema basato sul sette è evidente in un'altra opera della scuola giovannea, l'Apocalisse. Boismard, *art. cit.*, ha perfezionato, fino a farne un'arte raffinata, la scoperta di gruppi di sette nel Quarto Vangelo: sette miracoli, sette discorsi, sette similitudini usate da Gesù, sette titoli nel cap. 1, sette giorni in 1-2, sette periodi nella vita di Gesù, ecc. Ma uno sguardo più attento induce a sospettare che questo artificio venga imposto all'evangelista, che mai una volta dà il minimo segno di avere in mente simili schemi numerici e che mai usa la parola sette (in contrasto con l'Apocalisse). Per esempio, è intenzione dell'evangelista che i segni indicati sopra come (4) e (5) siano considerati come due segni separati?

Suddivisione del libro dei segni

(1,19-12,50)

PARTE PRIMA: I giorni che danno inizio alla rivelazione di Gesù (1,19-51, più 2,1-11)

A.	1,19-34	La testimonianza di Giovanni il Battista:
	(19-28)	Riguardo al suo ruolo in relazione a colui che deve venire;
	(29-34)	Riguardo a Gesù.
B.	1,35-51	I discepoli del Battista vanno da Gesù quando egli si manifesta:
	(35-42)	a. Due discepoli : Gesù riconosciuto come rabbi; b. Simon Pietro : Gesù come Messia;
	(43-51)	a. Filippo : Gesù come adempimento della Legge e dei profeti; b. Natanaele : Gesù come Figlio di Dio e Re di Israele; un detto sul Figlio dell'Uomo.

(2,1-11 I discepoli cominciano a credere in Gesù quando egli manifesta la sua gloria a Cana: questo episodio chiude la Parte Prima e insieme apre la Parte Seconda).

PARTE SECONDA: Da Cana a Cana: varie risposte al ministero di Gesù nelle varie parti della Palestina (2-4)

A.	2,1-11	Il primo segno a Cana di Galilea: acqua in vino.
	12	Transizione: Gesù va a Cafarnao.
B.	2,13-22	Purificazione del Tempio a Gerusalemme.
	23-25	Transizione : Reazione a Gesù in Gerusalemme.
C.	3,1-21	Colloquio con Nicodemo a Gerusalemme.
	22-30	La testimonianza finale del Battista a Gesù.
	31-36	Discorso di Gesù a complemento del precedente.
	4,1-3	Transizione : Gesù lascia la Giudea.
D.	4,4-42	Discorso con la donna samaritana presso il pozzo di Giacobbe.
	43-45	Transizione: Gesù entra in Galilea.
E.	4,46-54	Il secondo segno a Cana di Galilea: guarigione del figlio del funzionario; i familiari diventano credenti. (Questo episodio chiude la Parte Seconda e insieme apre la Parte Terza).

PARTE TERZA: Gesù e le principali festività dei Giudei (5-10, introdotti da 4,46-54)

(4,46-54; Gesù guarisce il figlio del funzionario a Cana)

A.	5,1-47	IL SABATO: Gesù compie opere che solo Dio può fare di sabato:
	(1-15)	Dono della vita (guarigione) all'uomo della piscina di Betesda in Gerusalemme;
	(16-47)	Discorso esplicativo del dono della vita e della sua opera di sabato.
B.	6,1-71	PASQUA: Gesù dà il pane che sostituisce la manna dell'Esodo:
	(1-21)	Moltiplicazione dei pani; Gesù cammina sul mare;
	(22-24)	Transizione : La folla va da Gesù.
	(25-71)	Discorso esplicativo della moltiplicazione.
C.	7,1-8,59	TABERNACOLI: Gesù sostituisce le cerimonie dell'acqua e della luce:
	7 (1-13)	Introduzione: Gesù andrà alla festa?
	(14-36)	Scena 1: Discorso nel giorno centrale della settimana festiva;
	(37-52)	Scena 2: L'ultimo giorno della festa: (7,53-8,11 L'adultera: una interpolazione non giovannea)
	8 (12-59)	Scena 3: Discorsi vari.
	9,1-10,21	Dopo la festa dei Tabernacoli:
	9 (1-41)	Guarigione del cieco nato: Gesù come luce;
	10 (1-21)	Gesù come ovile e pastore.
D.	10,22-39	DEDICAZIONE: Gesù, il Messia e Figlio di Dio, è consacrato invece dell'altare del tempio:
	(22-31)	Gesù come il Messia;
	(32-39)	Gesù come il Figlio di Dio.
	40-42	Conclusione apparente del ministero pubblico.

PARTE QUARTA: Gesù va verso l'ora della morte e della gloria (11-12)

A.	11,1-54	Gesù dà la vita agli uomini; gli uomini condannano Gesù a morte:
	(1-44)	Gesù dà la vita a Lazzaro: Gesù come vita;
	(45-54)	Il Sinedrio condanna Gesù a morte; ritiro a Efraim.
	55-57	Transizione : Andrà Gesù a Gerusalemme per la Pasqua?
B.	12,1-36	Scene preparatorie della Pasqua e della morte:
	(1-8)	A Betania Gesù è unto per la morte;
	(9-19)	Le folle acclamano Gesù quando egli entra in Gerusalemme;
	(20-36)	La venuta dei greci segna la venuta dell'ora.

CONCLUSIONE: Valutazione e riepilogo del ministero di Gesù (12,37-50)

12 (37-43)	Una valutazione del ministero di Gesù presso il suo popolo;
(44-50)	Un discorso staccato di Gesù usato come sintesi kerigmatica.

Dodd, *Interpretation*, divide il Libro Primo in sette episodi, che formano una distribuzione alquanto più convincente che non i sette segni:

(1) Il nuovo inizio (2,1-4,42)
(2) La parola che dà vita (4,46-5,47)
(3) Il pane di vita (6)
(4) Luce e vita (7-8)
(5) Giudizio secondo la luce (9,1-10,21) e Appendice (10,22-39)
(6) La vittoria della vita sulla morte (11,1-53)
(7) Vita attraverso la morte (12,1-36)

Il principio generale di Dodd, di unire il segno al discorso interpretativo è valido e la sua brillante analisi di molte di queste unità dovrebbe lasciare un segno permanente negli studi giovannei. Ma c'è un problema di distribuzione generale. Esiste una certa unità nei capp. 2-4, ma questa « unità » si può porre sullo stesso piano di un singolo capitolo come 11? I capitoli 2-4 sono composti di almeno cinque storie diverse ambientate in luoghi diversi; il cap. 11 consiste di un solo racconto bene intrecciato. Dodd non si è lasciato forse troppo ipnotizzare dal desiderio di trovare uno schema settenario nel Vangelo?

Noi proponiamo con titubanza la nostra stessa suddivisione, rendendoci conto del pericolo di imporre all'evangelista le nostre intuizioni. Ma affermiamo che nel Vangelo stesso vi sono delle indicazioni a favore delle grandi linee di questa suddivisione. Per esempio, il tema di Giovanni il Battista e dei suoi discepoli che diventano discepoli di Gesù tiene insieme 1,19-2,11, la nostra Parte Prima. Il Vangelo stesso stabilisce la connessione tra il primo segno a Cana e il secondo segno a Cana, i due episodi che delimitano la nostra Parte Seconda. Il rilievo dato alle festività come occasione, anzi argomento dei discorsi di Gesù è sottolineato dall'evangelista nei capp. 5-10, la nostra Parte Terza. E non solo il tema di Lazzaro ma anche certe peculiarità stilistiche collegano insieme i capp. 11-12, Parte Quarta.

C'è, inoltre, in questa suddivisione un serio sforzo di rispettare la fluidità del pensiero del Vangelo. Nell'Apocalisse è evidente che l'ultimo membro di una serie di sette reiterazioni è al tempo stesso l'inizio della serie successiva: per esempio, in Ap 8,1 il settimo sigillo anticipa la serie delle sette trombe. Mentre siamo riluttanti a trasferire caratteristiche che sono peculiari dell'Apocalisse in quanto, appunto, libro di genere apocalittico (p. es., gli schemi numerici) alla diversa forma letteraria del Vangelo, pensiamo, tuttavia, che questa caratteristica dei 'collegamenti allusivi possa aiutarci a suddividere anche il Vangelo. Per esempio, l'evangelista collega chiaramente l'episodio di Cana a quello che precede accentuando il ruolo dei discepoli (1,2.11); e tuttavia, sottolineando che questo fu il primo dei segni di Gesù, l'evangelista guarda anche innanzi, a ciò che seguirà. Lo stesso problema dobbiamo affrontare per il secondo miracolo di Cana (4,46-54) che guarda indietro ricordando il primo miracolo a Cana, ma guarda anche avanti col suo tema della vita, che è ripreso nel cap. 5. Le interminabili discussioni su come collocare tali episodi in una suddivisione del Vangelo possono trovare una soluzione se riconosciamo che questi episodi hanno una doppia funzione, di concludere una parte e di aprire la successiva.

I temi delle singole parti del Libro dei Segni

Parte Prima: I temi qui sono evidenti nel nostro schema di suddivisione. La questione aggiunta, se la parte sia tenuta insieme dal tema dei sette giorni della nuova creazione, sarà discussa a proposito di 2,1-11.

Parte Seconda: Vi sono almeno due temi principali che corrono lungo tutta questa parte. Benché l'evangelista suggerisca questi temi piuttosto chiaramente, non è possibile trovarli elaborati coerentemente in ogni sezione; e il desiderio di sviluppo logico ha spinto gli interpreti a forzare questi temi al di là dell'intenzione espressa del Vangelo. Il primo tema è quello della sostituzione delle istituzioni e delle concezioni religiose ebraiche:

In A: La sostituzione dell'acqua per le purificazioni
In B: La sostituzione del Tempio
In D: La sostituzione del culto a Gerusalemme e sul Garizim.

In C non c'è un riferimento chiaro alla sostituzione; l'ipotesi che Gesù intenda sostituire la nascita in seno al popolo eletto con la generazione dall'alto è forzata. In E si potrebbe forse trovare la sostituzione della fede inadeguata nei segni, ma questa fede non si può considerare come una concezione religiosa specificamente ebraica.
Il secondo tema è quello delle diverse reazioni di individui e di gruppi a Gesù:

In A: i discepoli credono a Cana di Galilea
Nella Transizione di 2,23-25, molti a Gerusalemme credono in modo inadeguato ai suoi segni
In C: Nicodemo a Gerusalemme crede insufficientemente

In D: la donna samaritana crede con qualche dubbio (4,29);
la popolazione samaritana crede più pienamente (4,42)
Nella Transizione di 4,43-45, molti dei galilei credono insufficientemente ai suoi segni.
In E: il funzionario del re e i suoi familiari pervengono alla fede sulla base della parola e del regno di Gesù.

La tentazione è quella di trovare uno sviluppo logico in questa sequenza. Uno degli sviluppi che è stato proposto è quello di una crescita di fede a partire da Nicodemo, un ebreo, passando per la donna samaritana (una mezza ebrea), fino al funzionario del re, un pagano. Comunque, la designazione del funzionario come un pagano si basa sulla sua identificazione col centurione dei sinottici; Giovanni non ne fa cenno, e difficilmente l'evangelista si sarebbe potuto aspettare che i lettori lo indovinassero. Altri studiosi scorgono una progressione geografica: la fede diventa più forte via via che Gesù si allontana da Gerusalemme, attraverso la Samaria, fino in Galilea. Ma la fede dei galilei in 4,43-45 è la stessa fede di quelli di Gerusalemme in 2,23-25; e non c'è una significativa differenza di fede tra la popolazione samaritana di 4,42 e i familiari del funzionario di 4,53. Dobbiamo stare attenti a non essere più artificiosi dell'evangelista stesso.

Parte Terza: È dominata dalle azioni e dai discorsi di Gesù in occasione delle grandi festività ebraiche. Comunque, il rapporto tra ciò che vien detto e il tema della festa è meno evidente in alcuni casi che in altri. Le sezioni B e C sono le più chiare, invece in D il riferimento al tema della Dedicazione è sottile e limitato a un solo versetto (10,36). Vi sono temi secondari: il simbolismo tipico dell'Esodo, della manna e dell'acqua dalla roccia, che unisce i capp. 6 e 7; l'opposizione ai farisei, che unisce 9 e 10. Il tema della luce illustrato in 9 è controbilanciato nella parte seguente da una proclamazione del tema della vita in 11, e ci sono molti paralleli tra questi due capitoli.

Parte Quarta: il tema della vita e della morte che domina questa parte è incentrato intorno a Lazzaro. Esamineremo nel commento i particolari di critica letteraria che fanno pensare che questa parte abbia avuto una sua propria storia peculiare.

BIBLIOGRAFIA

BOISMARD, M.-E., « L'Evangile à quatre dimensions, » LumVie 1 (1951), 94-114.

FEUILLET, A., « Essai sur la composition littéraire de Joh. IX-XII, » *Mélanges Bibliques rédigés en l'honneur de André Robert* (Paris: Bloud et Gay, 1957), pp. 478-93. Anche in ing. in JohSt, pp. 129-47.

VAN DEN BUSSCHE, H., « De Structuur van het vierde Evangelie, » *Collationes Brugenses et Gandavenses* 2 (1956), 23-42, 182-99.

I. IL PROLOGO

Un inno cristiano primitivo,
proveniente probabilmente da ambienti giovannei,
che è stato adattato
per servire da introduzione
al racconto evangelico
della vita della Parola incarnata

1. l'inno introduttivo
1,1-18

Prima Strofa
[1] *In principio la Parola era;*
la Parola era alla presenza di Dio,
e la Parola era Dio.
[2] *Essa era presente con Dio in principio.*

Seconda Strofa
[3] *Per mezzo di lei ebbero origine tutte le cose*
e senza la sua presenza nessuna cosa ebbe origine.
[4] *Ciò che aveva avuto origine in lei era vita,*
e questa era la luce degli uomini.

[1] *In principio la Parola era;*
la Parola era alla presenza di Dio,
e la Parola era Dio.
[2] *Essa era presente con Dio in principio.*

Seconda Strofa
[3] *Per mezzo di lei ebbero origine tutte le cose*
e senza la sua presenza nessuna cosa ebbe origine.
[4] *Ciò che aveva avuto origine in lei era vita,*
e questa era la luce degli uomini.
[5] *La luce risplende nelle tenebre,*
perché le tenebre non la vinsero.

([6] *C'era un uomo mandato da Dio, di nome Giovanni,* [7] *che venne come testimone per rendere testimonianza alla luce, così che tutti gli uomini credessero per mezzo di lui:* [8] *ma solo per rendere testimonianza alla luce, perché egli non era la luce.* [9] *La luce vera che illumina ogni uomo veniva nel mondo!*).

Terza Strofa
[10] *Essa era nel mondo,*

Cioè, quelli che credono nel suo nome: [13] *quelli che furono generati non da sangue, né da desiderio carnale, né da desiderio di uomo, ma da Dio.*

Quarta Strofa

[14] *E la Parola si fece carne*
e abitò fra noi.
E noi abbiamo contemplato la sua gloria,
gloria d'Unigenito che viene dal Padre,
pieno di amore fedele.

[15] *Giovanni gli rese testimonianza proclamando:* « *Lui era quello del quale vi dicevo: Colui che viene dopo di me sta avanti a me, perché esisteva prima di me* ».
[16] *E della sua pienezza*
noi tutti abbiamo avuto parte:
amore in luogo di amore.
[17] *Perché, mentre la Legge fu data per mezzo di Mosè, questo amore fedele venne per mezzo di Gesù Cristo.*
[18] *Nessuno ha mai visto Dio; l'Unigenito Dio, sempre accanto al Padre, lo ha rivelato.*

15: *rese testimonianza.* In greco nel tempo presente storico.

NOTE

v. 1. *In principio.* Nella Bibbia ebraica il primo libro (Genesi) è chiamato, dalle parole con cui si apre, « In principio »; perciò, il parallelo tra il Prologo e la Genesi era facilmente riconoscibile. Il parallelo continua nei versetti seguenti, dove i temi di creazione e di luce e tenebre sono ripresi dalla Genesi. La traduzione giovannea della frase iniziale di Gn 1,1, che è la stessa dei LXX, riflette una interpretazione di quel versetto evidentemente consueta ai tempi del NT; essa non ci dà necessariamente il significato originale che l'autore della Genesi intendeva. E. A. Speiser (*The Anchor Bible,* vol. 1) traduce: « Quando Dio cominciò a creare il cielo e la terra ... ».
— *principio.* Questo non è, come nella Genesi, il principio della creazione, perché la creazione viene nel v. 3. Il « principio » si riferisce piuttosto al periodo prima della creazione ed è una designazione, più qualitativa che temporale, della sfera di Dio. Si noti come si apre il Vangelo di Marco: « *Principio* del Vangelo di Gesù Cristo [Figlio di Dio] ... ».

— *la Parola era.* Fin dal tempo di Crisostomo, i commentatori hanno ravvisato in ognuno dei tre usi di « era » nel v. 1 una connotazione diversa: esistenza, relazione e predicato, rispettivamente. « La Parola era » è affine alle affermazioni « Io sono » di Gesù nel Vangelo propriamente detto (vedi App. IV). Non si può indagare in che modo la Parola giunse all'esistenza, perché la Parola semplicemente era.

— *alla presenza di Dio.* Qui e nel v. 2 abbiamo tentato una traduzione che renda l'ambiguità del greco *pros ton theon.* Due traduzioni fondamentali sono state proposte: (A) « con Dio » = compagnia. BDF, § 239[1], rileva che, sebbene *pros* con l'accusativo indichi di solito moto, esso è usato qualche volta nel senso di compagnia, secondo il generale indebolimento della distinzione tra preposizioni di moto e di stato in luogo, p. es. tra *eis* ed *en*, nel greco ellenistico. L'idea di compagnia prima della creazione appare in Giovanni 17,5: « quella gloria che avevo *con te* (*para*) prima che il mondo fosse ». Vedi la lezione alternativa di 7,29. (B) « verso Dio » = relazione. In un articolo in Bib 43 (1962), 366-87, De la Potterie ha sostenuto con forza che il senso dinamico di *eis* e *pros* non è andato perduto nel greco di Giovanni, e insiste nel dire che quando Giovanni usa *pros* con l'accusativo il significato non è quello di compagnia. Fa riferimento (pp. 380 ss) al v. 18, che forma una inclusione col v. 1, e all'espressione che vi si trova *eis ton kolpon* (letteralmente, « nel seno del Padre », o, come noi traduciamo, « sempre accanto al Padre »). L'argomento tratto dal v. 18 a favore dell'interpretazione dinamica del *pros* nel v. 1, comunque, dipende dall'uso dinamico di *eis* nel v. 18, che è contestato. Un argomento è tratto anche da 1 Gv 1,2: « ... la vita eterna, che era presso il Padre (*pros ton patera*) ». E tuttavia, poiché il soggetto di questa frase è « vita », sembra che il significato sia piuttosto quello di comunione che di relazione. I paragoni tra Giovanni e 1 Giovanni sulla base del vocabolario presentano delle difficoltà, poiché le stesse parole appaiono nelle due opere con sfumature leggermente diverse. La nostra opinione personale è che in Giovanni 1,1b ci sia una sfumatura di relazione, ma senza la precisione di quella relazione tra la Parola e Dio Padre che qualcuno vorrebbe vederci, p. es., filiazione.

— *presenza di Dio.* Qui con *theos* è usato l'articolo. Quando sono implicati il Padre, Gesù e lo Spirito Santo, per Dio Padre si usa spesso *ho theos* (2 Cor 13,13). Il v. 18, che forma una inclusione col v. 1, parla del Padre, come pure il parallelo or ora menzionato in 1 Gv 1,2.

Accentuando la relazione tra la Parola e Dio Padre, il v. 1b al tempo stesso implicitamente li distingue.

— *era Dio.* Il v. 1c è stato oggetto di lunghe discussioni, poiché è un testo cruciale riguardo alla divinità di Gesù. Non c'è articolo davanti a *theos* come c'era in 1b. Qualcuno lo spiega con la semplice regola grammaticale che i sostantivi in funzione di predicato sono generalmente senza articolo (BDF, § 273). Tuttavia, anche se *theos* è con ogni probabilità il predicato, tale regola non vale necessariamente per una dichiarazione di identità, come per esempio, nelle formule « Io sono ... » (Giovanni 11,25; 14,6: con l'articolo). Per conservare la sfumatura diversa di *theos* con e senza l'articolo, qualcuno (Moffatt) vorrebbe tradurre: « La Parola era divina », che però sembra troppo debole; e, dopo tutto, c'è in greco un aggettivo per « divino » (*theios*), che l'autore non ha voluto usare. Contro quest'ultimo punto Haenchen, p. 313[38], obietta che tale aggettivo ha un sapore di greco letterario che non rientra nel vocabolario giovanneo. La NEB parafrasa la riga così: « Ciò che Dio era, la Parola era », che è certamente meglio di « divino ». E tuttavia, per un lettore cristiano moderno, che per il riferimento trinitario è abituato a un concetto di Dio più ampio di quello di « Dio Padre », la traduzione « la Parola era Dio » è perfettamente corretta. Questa lezione è convalidata quando si pensa che nel Vangelo, così come è ora, l'affermazione di 1,1 è quasi certamente destinata a formare una inclusione con 20,28, dove, alla fine del Vangelo, Tommaso confessa Gesù come « Mio Dio » (*ho theos mou*). Queste dichiarazioni rappresentano la risposta affermativa di Giovanni all'accusa mossa a Gesù nel Vangelo, di farsi ingiustamente Dio (10,35; 5,18). Dobbiamo tuttavia riconoscere che tra « la Parola era Dio » del Prologo e la posteriore confessione della chiesa, che Gesù Cristo era « Dio vero da Dio vero » (Nicea), c'è stato un sensibile sviluppo in termini di pensiero filosofico e di una problematica diversa. Vedi Commento.

v. 3. *tutte le cose ebbero origine.* Dal II secolo in poi, questo è stato preso come un riferimento alla creazione. Pollard, *art. cit.*, lo considera come un riferimento più ampio a tutte le azioni esterne di Dio, compresa la storia della salvezza, perché il Quarto Vangelo non si interessa di cosmologia. Vedremo, comunque, che il Prologo ebbe una storia indipendente dal Vangelo e non contiene necessariamente la stessa teologia del Vangelo. In ogni caso, « tutte le cose » è un concetto più vasto che non « il

mondo », la sfera dell'uomo, che sarà menzionato nei vv. 9-10. Il verbo « ebbe origine » è *egeneto*, usato nello stesso senso nei LXX, Gn 1, per descrivere la creazione.
— *senza la sua presenza.* Boismard, p. 11, insiste nel dire che « senza di lei » non è una traduzione adeguata, perché qui si vuol significare non solo la causalità ma anche la presenza.

v. 3b-4. Queste righe sono qualche volta divise in un altro modo, così: « e senza di lei niente è stato fatto di tutto ciò che ebbe origine. 4 In lei era la vita ». In tale suddivisione, la proposizione « ciò che ebbe origine », invece di essere l'inizio del v. 4 conclude il v. 3. Questa suddivisione alternativa si trova nella Volgata Clementina; e secondo Mehlmann, *De mente,* era la suddivisione propria di Gerolamo (eccetto per un sol caso). Ma De la Potterie, *De interpretatione,* insiste nel sostenere che Gerolamo modificò in tal senso la suddivisione solo intorno al 401 d.C., per ragioni apologetiche. La maggior parte dei commentatori moderni usano la suddivisione che noi abbiamo preferito nella nostra traduzione; Barrett e Haenchen fanno eccezione. Nel tentativo di dimostrare che la nostra suddivisione è la più antica, Boismard, p. 14, fornisce un imponente elenco di scrittori patristici che la usarono, e suggerisce l'ipotesi che la traduzione alternativa citata sopra fosse introdotta solo nel IV secolo in un contesto di apologetica anti-ariana. Gli ariani usarono la nostra suddivisione, « Ciò che aveva avuto origine in lei era vita », per provare che il Figlio aveva subito mutamento e perciò non era veramente eguale al Padre. Per opporsi a questo i Padri ortodossi preferirono la traduzione alternativa, che rimuoveva il fondamento della interpretazione ariana. Non tutti gli studiosi, però, accettano tale spiegazione della suddivisione alternativa. Mehlmann, *A Note,* cerca di mostrare che essa era pre-ariana; e Haenchen suggerisce che la *nostra* punteggiatura abbia avuto origine fra gli gnostici. Comunque stiano le cose, la poesia del Prologo favorisce la nostra suddivisione, perché il parallelismo delle righe a gradazione ascendente o « a scala » esige che la fine di una riga si colleghi con l'inizio della riga seguente. Nella nostra suddivisione l'« ebbe origine » alla fine del v. 3 corrisponde all'« aveva avuto origine » all'inizio di 4. Inoltre, c'è nella letteratura di Qumran un interessante parallelo di 3b che contribuisce a convalidare la nostra lezione (1QS XI 11): « E per mezzo della sua conoscenza tutto ha avuto origine, e per mezzo del suo pensiero Egli dirige tutto ciò che è e *senza di Lui nessuna* *cosa è fatta* ». Vedi De la Potterie per una esauriente analisi dell'intero problema.

v.·4a. *ciò che aveva avuto origine in lei era vita.* In questa riga ci sono cinque problemi difficilissimi: (A) « Ciò che aveva avuto origine ». Il Prologo passa dall'aoristo *egeneto,* « ebbe origine », usato due volte nel v. 3, a un perfetto *gegonen,* « aveva avuto origine ». Qualcuno crede che questo sia un tentativo di dare un'idea generica dell'essere creato: « *tutto* ciò che aveva avuto origine ». Normalmente, però, l'accento nel tempo perfetto è sulla durata: qualcosa avvenne nel passato ma il suo effetto dura ancora al tempo di colui che parla. (B) « In lei » o « in ciò »? Van Hoonacker nel 1901 e Loisy nel 1903 suggerirono una possibilità che non era stata ravvisata dai commentatori precedenti, e cioè che questa frase vada tradotta « in ciò » e considerata come un *casus pendens* che riassuma « ciò che aveva avuto origine ». La traduzione che ne risulta, « Ciò che aveva avuto origine, in esso era vita », presenta delle serie difficoltà. Se si fosse trattato di una forma riassuntiva sarebbe stato più normale *en toutō* (« in questo »); inoltre la parola « vita » non ha articolo e dovrebbe essere un predicato, non un soggetto. Che « vita » in 4a sia un predicato è suggerito anche dal parallelismo « a scala », poiché ciò che allora sarebbe un predicato in 4a sarebbe un soggetto in 4b. C'è una variante della traduzione « in esso » per la quale ha optato Mollatt in SB: « Ciò che aveva avuto origine, in esso ella era vita ». Questa traduzione evita alcune delle difficoltà che abbiamo appena menzionate, ma introduce come soggetto il pronome implicito nel verbo, e non c'è altro esempio di ciò che nei vv. 1-5. Vedi Lacan, pp. 67-69. (c) Se accettiamo la lezione « in lei », a quale gruppo di parole l'associamo? Ci sono due letture possibili: « ciò-che-aveva-avuto-origine era vita in lei » e « ciò-che-aveva-avuto-origine-in-lei era vita ».

Molti studiosi moderni accettano la prima lezione, « era vita in lei », e così si uniscono a Eusebio, a Cirillo di Alessandria, ad Agostino e alla maggior parte dei Padri latini. Questa traduzione di solito implica che il soggetto, « ciò-che-aveva-avuto-origine », sia preso nello stesso senso di « tutte le cose » che ebbero origine del v. 3; cioè, che esso si riferisca all'intera creazione. Ma 4b (« questa vita era la luce degli uomini ») sembra indicare che con « ciò-che-aveva-avuto-origine » in 4a intenda non già tutta la creazione ma solo le creature viventi o, più probabilmente, solo gli uomini. Un'altra difficoltà in questa tradu-

zione è la durezza del verbo, tanto che molti vogliono parafrasare: « trovò vita » o « era vivo ». Anche il tempo del verbo costituisce una difficoltà, poiché ci aspetteremmo un tempo presente: « è vivo in lei ». Per queste ragioni, gli studi recenti di Lacan e Vawter considerano questa traduzione troppo dura. Se l'autore del Prologo voleva esprimere i sentimenti dell'inno in Col 1,17, « Tutte le cose sussistono in lui », egli ha scelto un modo molto oscuro per farlo.
Origene, Ilario, Ambrogio e i più antichi Padri greci accettarono la seconda lezione: « Ciò-che-*aveva-avuto-origine-in-lei* era vita ». Questa sarebbe la lezione normalmente indicata dalla posizione della frase « in lei » in greco. La proposizione « ciò-che-aveva-avuto-origine-in-lei » non ha niente a che fare con un mutamento nella Parola o con la preesistenza di idee divine nella Parola. Piuttosto, seguendo il v. 3, la frase rappresenta una riduzione della creazione; il v. 4 non intende parlare dell'intera creazione ma di una speciale creazione nella Parola. (D) « era vita » o « è vita »? Ci sono discrete testimonianze testuali per leggere un tempo presente nel v. 4a; tuttavia entrambi i papiri Bodmer sostengono l'imperfetto. Lo stesso tempo è richiesto in entrambe le righe del v. 4, e le testimonianze a favore dell'imperfetto in 4b sono schiaccianti (anche se Boismard p. 12, vorrebbe correggerlo e leggere il presente in tutt'e due le righe). Noi pensiamo che originariamente in 4a ci fosse l'imperfetto, ma che alcuni scribi lo abbiano cambiato nel presente perché questo si adattava meglio alla lezione menzionata sopra: « Ciò-che-ha-avuto-origine *è* vita in lui ». (E) « vita »: significa vita naturale o vita eterna? Se si ritiene che il soggetto della riga 4a sia l'intera creazione, allora vita eterna sarebbe singolarmente improprio. Ma se, come noi pensiamo, si intende uno speciale aspetto della creazione, cioè la creazione nella Parola, allora vita eterna si adatta perfettamente. La parola usata per « vita » (*zōē*: vedi App. I,6) non significa mai vita naturale in Giovanni o nelle Lettere giovannee. L'identificazione di questa vita con la luce degli *uomini* nella riga seguente ci fa pensare che si intenda vita eterna. Nel Prologo a 1 Gv (1,2) « vita » è specificata come « vita eterna ».

v. 4b. *questa vita era la luce*. Alcuni vorrebbero invertire soggetto e predicato: « la luce degli uomini era questa vita »; essi si richiamano a 8,12, « la luce di vita ». (Vedi discussione in Boismard, pp. 18-19). Ancora una volta il parallelismo « a scala » fa pensare che « luce » sia il predicato, poiché è il soggetto di 5a. Il simbolismo della luce è in relazione con Gn 1.

v. 5. *risplende.* L'ipotesi di Bultmann, p. 26[4], che questo verbo fosse originariamente imperfetto, non ha supporto testuale.
— *non la vinsero.* Questo aoristo si riferisce a uno specifico tentativo delle tenebre di vincere la luce? O è un aoristo complessivo che riassume una serie di tentativi (BDF, § 332)? O è un aoristo gnomico per indicare che le tenebre tentano sempre di vincere la luce (BDF, § 333)? Se, come noi pensiamo, si tratta di un accenno al peccato in Gn 3, allora si adatta bene il significato normale dell'aoristo come singola azione passata.
— *vinsero.* Il verbo greco *katalambanein* è difficile da tradurre, e possiamo distinguere quattro tendenze fra i traduttori: (A) « afferrare, comprendere ». Cirillo di Alessandria, la tradizione latina, Lagrange, Macgregor, Braun sono fra i tanti che interpretano il verbo come un accenno alla comprensione intellettuale. Se « la luce » è un riferimento alla Parola incarnata, questo significato è perfettamente intelligibile, perché allora la riga vuol dire che gli uomini non percepirono la luce portata da Gesù durante il suo ministero (3,19). L'argomento migliore a favore di questa traduzione si trova nei paralleli nei vv. 10 e 11: « eppure le tenebre non la compresero... eppure il mondo non la riconobbe... eppure il suo proprio popolo non la accolse ». Si noti che se in 5b accettiamo « comprendere », il *kai* iniziale dovrebbe essere tradotto come « eppure », e non come « perché ». (B) « accogliere, ricevere, accettare, apprezzare ». Dupont, Bultmann e Wikenhauser sono fra quelli che preferiscono questo significato, che corrisponde al significato di *paralambanein* (« accettare ») nel v. 11. Black, p. 10, sebbene non consideri « ricevere » come una traduzione adeguata del greco, suggerisce che l'originale aramaico fosse *la qabblēh qablâ,* « le tenebre non la ricevettero ». (Il gioco di parole aramaico tra *qablâ,* « tenebre », e *qabblēh,* « ricevere », è evidente). Altri sostenitori di un originale aramaico per il Prologo ricostruiscono altrimenti il verbo originale. Burney pensa a un originale *'aqbēl,* « oscurare », erroneamente interpretato come *quabbēl,* « ricevere »; Schaeder abbandona il gioco di parole e suggerisce *'aḥad,* « superare »; Nadel, *art. cit.,* mette in rilievo che la radice *qbl* nel tardo aramaico (siriaco) ha una nota di opposizione, e suggerisce altre parole che possono significare sia « afferrare » che « superare ». La testimonianza aramaica non

può essere decisiva. (c) « sorprendere, vincere (afferrare in un senso ostile) ». Origene, la maggioranza dei Padri greci, Schlatter, Westcott e Boismard sono fra quelli che accettano questo significato. *Katalambanein* ha questo significato nell'unico altro caso in cui è usato in Giovanni (12,35): « le tenebre vi sorprenderanno ». L'opposizione tra luce e tenebre nel pensiero dualistico giovanneo sembra esigere un verbo così per descrivere il loro incontro. Come vedremo, il concetto della Parola nel Prologo è simile a quello della Sapienza personificata nell'AT. Vale la pena di notare che Sap 7,29-30 paragona la Sapienza a una luce contro la quale le tenebre non possono *prevalere*, perché la malvagità non prevale sulla Sapienza. Un altro parallelo è nelle *Odi di Salomone* 18,6: « Che la luce non sia vinta dalle tenebre ». *Atti di Tommaso* 130 parla di una « luce che non è stata vinta ». Queste ragioni e i paralleli ci spingono ad accettare « vinsero » per 5b, ma riconosciamo che leggere 5b come la ragione di 5a (« *perché* le tenebre non la vinsero ») distrugge il parallelismo con 10c e 11b. (d) « dominare ». Questo è il tentativo di Moffatt di cogliere i due significati di « comprendere » e « vincere ». Un'altra traduzione ambigua potrebbe essere « assorbire ». Infine, dobbiamo accennare alla possibilità che *katalambanein* avesse un significato quando il versetto faceva parte di un inno indipendente e ne assumesse un altro quando l'inno divenne il Prologo del Vangelo.

v. 6. *C'era.* Questo non è l'*ēn*, « era », usato per la Parola nei vv. 1-2, ma l'*egeneto* usato per la creazione nei vv. 3-4. Giovanni il Battista è una creatura.
— *mandato da Dio.* In 1,33 Giovanni il Battista parlerà di « colui che mi ha *mandato* a battezzare »; in 3,28 egli dice: « Io sono stato *mandato* innanzi a lui ».

v. 7. *tutti gli uomini.* L'interesse si è spostato da « tutte le cose » del v. 3 alla sfera degli uomini. Alcuni vedono qui una concezione del ruolo di Giovanni il Battista che contraddice a 1,31, dove è detto che Giovanni il Battista venne perché Gesù fosse rivelato a *Israele.* Ma l'idea è che in definitiva il messaggio di Giovanni il Battista riguarderebbe tutti gli uomini, proprio come il messaggio di Gesù, pronunciato in Israele, riguarderebbe tutti gli uomini. Il Quarto Vangelo sottolinea più il ruolo di Giovanni il Battista come testimone che come battezzatore.

v. 8. *non era la luce.* In 5,35 Gesù chiama Giovanni il

Battista una lampada; ma Gesù stesso è la luce (3,19; 8,12; 9,5).

v. 9. Qualcuno vorrebbe considerare questo versetto come poesia, in continuazione del v. 5, così:

Essa era la vera luce
che illumina ogni uomo;
essa veniva nel mondo.

La riga 9a può significare: « La vera luce era », oppure, se rendiamo esplicito il soggetto dalla forma del verbo, « Essa era la vera luce ». Il significato deve essere determinato in parte da come si intende 9c, dove la forma verbale è semplicemente un participio (« veniente nel mondo »), che probabilmente specifica « luce ». Se leggiamo 9a come « Essa era la vera luce », allora il participio separato in 9c è molto scomodo; si noti come, sopra, questa separazione sia stata artificiosamente evitata con l'aggiunta di un altro « essa era » in 9c. Se leggiamo 9a come « La vera luce era », allora il participio di 9c è la continuazione perifrastica del verbo: « La vera luce era ... veniente nel mondo ». La circonlocuzione perifrastica è conosciuta nel greco classico, ma la sua frequenza nel NT può essere dovuta all'influenza aramaica (BDF, § 353). L'uso perifrastico di *einai* (« essere ») più un participio presente come circonlocuzione per l'imperfetto ricorre nove volte in Giovanni. La particolare difficoltà in 1,9 è che il verbo « era » è separato dal participio per mezzo di una proposizione secondaria, sebbene abbiamo esempi di una separazione simile in 1,28; Mc 14,49; Lc 2,8 (vedi ZGB, § 362). Forse il motivo che sta dietro alla separazione del v. 9 era di terminare il versetto sul tema del « mondo », che sarebbe stato ripreso nel v. 10. Inoltre, se, sulla base di BDF, § 353[1], si vuol sottolineare che in tali casi di perifrasi separata c'è una certa indipendenza concessa al verbo principale, allora l'idea è che c'*era* una vera luce ed essa *veniva* nel mondo.

Insieme con Bernard, Gächter, Käsemann e altri, noi pensiamo che le prove siano un forte impedimento a considerare il v. 9 come parte della poesia del Prologo. Esso non ha la particella congiuntiva *kai*, che è così comune nelle parti poetiche del Prologo; usa invece la subordinazione, che quelle non usano. La « luce » è il soggetto del v. 9; e questo soggetto non è ripreso nel v. 10. Invece il soggetto maschile nel v. 10 (« luce » è neutro) indica che il suo soggetto è il Logos (la Parola), lo stesso soggetto che spicca nelle righe iniziali delle altre strofe (vv. 1.3.14).

La perifrasi che abbiamo postulata per il v. 9 sarebbe strana in poesia, e del tutto improbabile sarebbe l'uso di «era» nei vv. 1-2. Il versetto 9 è in contrasto col v. 8. — la vera luce è Gesù, non Giovanni il Battista — e appartiene allo stesso livello di storia letteraria del Prologo che il v.8, e cioè al livello della redazione finale. Strano a dirsi, Schnackenburg considera solo 9c come redazionale.

— *vera luce.* « Vera » riflette *alēthinos*; vedi App. I, 2.

— *illumina.* Qualcuno pensa che questo non significhi la luce della rivelazione, ma la luce accecante del giudizio, la luce spietata che tutto rivela e che non si può evitare. Il versetto 7, però, sembra significare una luce nella quale si crede.

— *ogni uomo.* Se la testimonianza di Giovanni il Battista era per tutti gli uomini, la sfera di illuminazione della vera luce non può certo essere minore.

— *veniva nel mondo.* Ci sono due parole possibili a cui unire il participio « veniente »: (A) « uomo » = « La luce vera che illumina ogni uomo che viene nel mondo ». Questa è l'interpretazione delle prime versioni (VL, Volg., VS, bohairica), dei Padri greci (Eusebio, Cirillo di Alessandria, Crisostomo), e di molti studiosi moderni (Burney, Schlatter, Bultmann, Wikenhauser). Essa crea una ridondanza, perché nella letteratura rabbinica « quelli che vengono al mondo » è un'espressione per designare gli uomini. Su questa base, Bultmann p. 31^6, pensa che si debba semplicemente tagliar via « uomo » nel v. 9 come una glossa. (B) « luce » = « La luce vera veniva nel mondo ». Questa interpretazione è sostenuta dalla versione sahidica, dai Padri latini (Tertulliano e Cipriano) e dalla maggior parte dei commentatori moderni (Lagrange, Braun, Westcott, Macgregor, Bernard, Boismard, ecc.). Essa si adatta meglio al contesto, perché nel v. 10 l'accento è sulla Parola (= la luce) come presente nel mondo. Notiamo inoltre che « venire nel mondo » non è usato in Giovanni per descrivere gli uomini, ma è usato per descrivere Gesù la luce; p. es., 3,19: « La luce è venuta nel mondo » (anche 12,46). Sembra, infine, che anche il contrasto tra v. 9 e v. 8 richieda questa interpretazione: Giovanni il Battista non era la luce; la vera luce veniva nel mondo.

v. 10. *Essa era.* La Parola, non la luce.

— *il mondo.* Vedi App. I, 7. Questo è parte della creazione di cui al v. 3, ma solo quella parte della creazione che è capace di risposta, il mondo degli uomini. Ciò si vede

chiaramente in 3,19: « La luce è venuta nel *mondo*, ma gli *uomini* hanno preferito le tenebre alla luce ».
— *fu fatto*. O « ebbe origine »: l'*egeneto* della creazione in v. 3.
— *non la riconobbe*. Nella questione se questo versetto si riferisca all'AT o alla presenza della Parola di Dio fra gli uomini nel NT, possiamo ricordarci che nell'AT il peccato fondamentale è il mancare di obbedienza a Jahvè, mentre per Giovanni il peccato fondamentale è quello di non conoscere Gesù e di non credere in lui. (Naturalmente, la conoscenza di Gesù implicherà anche il pentimento e una vita nuova al suo servizio).

v. 11. *In casa propria*. L'espressione è neutra; ricorre di nuovo in 19,27 dove il discepolo prende Maria nella sua casa, sotto la sua protezione. Nel v. 11a l'idea sembra che sia ciò che era peculiarmente suo nel « mondo », cioè, l'eredità di Israele, la Terra promessa, Gerusalemme.
— *il suo popolo*. Qui l'espressione è maschile. Quelli che pensano che quest'inno fosse originariamente in aramaico rilevano che si sarebbe trovato *dîlēh* (« suo proprio », senza differenziazione di genere) sia in 11a che in 11b. Essi però si trovano in difficoltà a spiegare perché il traduttore greco abbia scelto due generi diversi per esprimere lo stesso concetto. È chiaro il riferimento al popolo di Israele; secondo Es 19,5, Jahvè dice a Israele: « Voi sarete *la mia proprietà* fra tutti i popoli ». Bultmann, p. 35, rifiuta questa idea e vede un riferimento cosmologico invece che un riferimento alla storia della salvezza. Questa interpretazione deriva dal presupposto che il Prologo fosse in origine un inno gnostico.

v. 12. Le righe 12a-b appartengono all'inno originale o sono commento in prosa? Bernard, De Ausejo, Green, Haenchen, Schnackenburg *non* li accettano come parte dell'inno. In parte la posizione da assumere dipenderà dal fatto se si considera o no questa stanza come allusiva all'itinerario storico della Parola incarnata. Se sì, sembra strano terminare la strofa sulla nota negativa del v. 11. Se il modulo poetico è il criterio assoluto, comunque, allora queste righe sono modellate diversamente dai versetti precedenti.
— *tutti quelli che lo accolsero*. Questa proposizione al nominativo è un'estensione dell'oggetto indiretto di « diede il potere » (letteralmente « diede *loro* il potere ») nel v. 12b. È un esempio della costruzione del *casus pendens*, dove una parola o una locuzione è tolta dal suo posto

normale nella frase e messa per prima. La costruzione ricorre 27 volte in Giovanni, in confronto a 21 volte in tutti e tre i sinottici. Comunque, la locuzione così spostata è di solito l'estensione di un nominativo o di un accusativo, raramente di un dativo come qui. La costruzione è semitica ma si trova anche nel greco familiare di origine non-semitica.

— *diede il potere.* In greco *edōken exousian,* che si tradurrebbe più esattamente « diede autorità o diritto ». Dodd, *Interpretation,* p. 270,[1] definisce « potere » come una traduzione estremamente fuorviante. Comunque, il fare di questa frase un pronunciamento semigiudiziale per cui la Parola avrebbe dato agli uomini il *diritto* di diventare figli di Dio significa introdurre un elemento estraneo al pensiero giovanneo: la figliolanza è basata sulla generazione divina, non su un diritto da parte dell'uomo. Bultmann, p. 36[1], e Boismard, pp. 42-43, hanno probabilmente ragione nel considerare il greco come un tentativo maldestro di rendere l'idea che sta dietro all'espressione semitica « diede (*nathan*) loro di diventare ».

— *figli di Dio.* « Figli » = *tekna* (anche 11,52); *hyios,* « figlio », è usato in Giovanni solo per Gesù. In contrasto con Matteo 5,9, che usa *hyioi* per gli uomini: i pacifici saranno chiamati figli di Dio; anche Paolo in Gal 3,26. Eppure, benché Giovanni conservi una differenza di vocabolo tra Gesù come figlio di Dio e i cristiani come figli di Dio, è proprio in Giovanni che il nostro stato *presente* di figli di Dio su questa terra vien fuori più chiaramente; 1 Gv 3,2: « Carissimi, noi fin d'ora siamo figli di Dio ».

— *Cioè, quelli che credono nel suo nome.* Anche questa proposizione spiega l'oggetto indiretto di « diede il potere », proprio come il v. 12a; solo che mentre 12a è al nominativo, 12c è al dativo. (Noi abbiamo cercato di concordarlo nel modo migliore introducendolo con « Cioè »). Il fatto che 12a e 12c dicano in realtà la stessa cosa ha lasciato il segno nella copiatura del testo. Alcuni Padri latini, greci e siriaci e il *Diatessaron* sembrano omettere 12c, mentre alcuni Padri latini, Filosseno di Mabbug e una testimonianza etiopica omettono 12a. Boismard, RB 57 (1950), 401-8, sostiene che il testo attuale di Giovanni è una fusione di letture alternative. Comunque, il fatto che 12c sia nel tipico schema giovanneo di pensiero e di linguaggio fa apparire possibile che 12c sia un ampliamento dell'inno da parte del redattore. Può essere stato aggiunto per sottolineare che non solo l'accettazione originaria di Gesù (aoristo in 12a), ma anche la

fede continua in lui (presente in 12c) concedeva agli uomini il diritto di diventare figli di Dio.
— *credere in.* Vedi App. I, 9 su *pisteuein eis,* una costruzione tipicamente giovannea.
— *nel suo nome.* Anche questo è tipicamente giovanneo (2,23; 3,18; 1 Gv 5,13). La fede nel nome di Gesù non è diversa dalla fede in Gesù, sebbene la prima espressione metta chiaramente in luce che per credere in Gesù si deve credere che egli porta il nome divino datogli da Dio (17,11-12). Per la possibilità che questo nome sia « IO SONO », vedi App. IV.

v. 13. Il v. 13 è parte dell'inno poetico originale o è parte del commento redazionale? Bernard, Gaechter, Green, Haenchen, Jeremias, Käsemann, Robinson, Schnackenburg e Wikenhauser sono fra quelli che lo ritengono un ampliamento redazionale. Certo, lo stile è diverso dalle stanze chiaramente poetiche dell'inno. Il motivo apologetico è forte in 13, e questo non si può dire dei versetti poetici. I versetti 1-5.9-12 e 14 cantano le attività della Parola, mentre il v. 13 parla di quelli che credono in lei. C'è una sola obiezione seria al considerare sia 12c che 13 come aggiunte redazionali: 12c è dativo, 13 è nominativo (come 12a; noi abbiamo cercato di esprimere la differenza con i due punti). Potrebbe essere che ci troviamo di fronte ad aggiunte fatte da mani diverse? Comunque, al livello delle idee, 12c e 13 possono stare insieme, perché nel pensiero giovanneo quelli che credono e quelli generati da Dio si equivalgono: « Chiunque crede che Gesù è il Cristo, è nato da Dio » (1 Gv 5,1).
— *quelli che furono generati.* Le testimonianze testuali a favore della lettura di un plurale sono schiaccianti, dato che non un solo manoscritto greco sostiene il singolare. Il singolare, « colui che fu generato », è letto solo da una testimonianza della VL, forse dalla VS^{cur}; e il testo applicato a Gesù da un certo numero di Padri (Giustino?, Ireneo, Tertulliano) e da qualche scritto primitivo (*Liber Comicus, Epistula Apostolorum*). Sulla base di queste prove piuttosto scarse il singolare è stato sostenuto da un buon numero di studiosi: Boismard, Blass, Braun, Burney, Dupont, Mollat (SB), Zahn e altri. La testimonianza patristica a favore del singolare è difficile da valutare, perché può darsi che il testo sia semplicemente sottoposto a un adattamento a Gesù allo scopo di sostenere la nascita verginale. Si può immaginare un argomento *a fortiori*: se è vero che i cristiani non sono generati dal sangue, né da desiderio carnale, ecc., quanto più vero era ciò per

Gesù. Anche la testimonianza latina presenta dei trabocchetti, perché il latino *qui* è sia singolare che plurale e la differenza tra *qui natus est* e *qui nati sunt* è soltanto nel verbo. Tre argomenti sembrano decisamente a favore del plurale. *Primo*, entrambi gli antichi papiri Bodmer leggono il plurale. *Secondo*, i testi nel processo di trasmissione tendono a diventare sempre più, non già meno, cristologici. È forse logico supporre che la tradizione degli scribi su così larga scala avrebbe attenuato un prezioso riferimento alla nascita verginale di Gesù se il singolare fosse stato la lezione originale? *Terzo*, Giovanni e 1 Giovanni non descrivono mai Gesù come nato da Dio (1 Gv 5,18 è dubbio); ma parlano così di quelli che seguono Gesù (3,3-8; 1 Gv 3,9; 4,7; 5,1-4; 5,18a). Recentemente J. Schmid ha esaminato il problema a fondo, giungendo al risultato di optare per il plurale, così come fanno Barrett, Bultmann, Lightfoot, Wikenhauser e altri.

L'unico argomento *contro* il plurale è il rapporto del v. 13 con 12b. Boismard, p. 37, si domanda come può la Parola dare il potere agli uomini *di diventare* figli di Dio se essi erano già nati da Dio. Ma questo significa imporre una logica troppo rigorosa alla sequenza. Il versetto 13 spiega che cosa si intenda per figli di Dio; spiega che quelli che accolsero Gesù furono quelli che erano dati a Gesù dal Padre (6,37.65); essi non erano quelli generati dal basso ma quelli generati dall'alto (3,31).

— *generati*. Sebbene questo verbo possa significare « nati » (come da un principio femminile: vedi Nota a 3,3), l'idea di azione espressa da « generati » è evidentemente più adatta. In 1 Gv 3,9 è nominato il seme di Dio.

— *non da sangue*. La parola corrispondente a « sangue » è plurale. Ciò è strano su uno sfondo di mentalità ebraica, dove il plurale di « sangue » significa spargimento di sangue. Bernard, I, p. 18, pensa a uno sfondo di fisiologia greca, dove si pensava che l'embrione fosse fatto del sangue della madre e del seme del padre. In questa interpretazione le tre negazioni del versetto escludono rispettivamente la donna, la sensualità e l'uomo. Una tale interpretazione esclude ogni utilizzazione del testo per provare la nascita verginale di Gesù. Altri pensano che si debba considerare il « sangue » di 13b e la « carne » di 13c come una unità, la « carne e sangue » degli ebrei, equivalente a « uomo » (Mt 16,17; 1 Cor 15,50). Questa spiegazione è esclusa dal fatto che « sangue » è un plurale, e dall'ordine « sangue, carne »; inoltre, 13c parla non della « carne » ma del « desiderio della carne ». Boismard, p. 44, accenna alla possibilità che « sangue » sia un modo più elevato di parlare del seme. Tale eufemismo sembra improbabile dal momento che negli scritti giovannei non c'è esitazione a parlare di seme (1 Gv 3,9).

— *né da desiderio carnale.* Letteralmente « desiderio della carne ». La parola « desiderio » è omessa in alcuni manoscritti etiopici e in alcuni Padri, forse per meglio conformare il testo alla formula « carne e sangue » menzionata sopra. *Thelēma,* « voglia, desiderio », appare per « sensualità » in alcuni dei papiri greci di questo periodo. « Carne » qui non è un principio malvagio opposto a Dio. È, piuttosto, la sfera del naturale, dell'impotente, del superficiale, contrapposto a « spirito », che è la sfera del celeste e del reale (3,6; 6,63; 8,15).

—*né da desiderio di uomo.* L'uomo era considerato come l'agente principale nella generazione; qualcuno considerava il ruolo della donna come non più di quello di un vaso per l'embrione. Questa proposizione è omessa nel ms. Vaticano 17 e in alcuni Padri. Boismard, RB 57 (1950), 401-8, pensa che la ridondanza in queste proposizioni e il dato dell'omissione dell'una o dell'altra indichino il fatto che si tratta di una fusione di letture alternative.

v. 14. Il v. 14 appartiene alla poesia del Prologo? De Ausejo pensa che 14a-b formino di per sé una strofa o stanza di due righe; e mette 14c-e con 16 e 18 come un'altra strofa. Schnackenburg elimina 14c-d come un'aggiunta e mantiene solo 14a-b.e come poesia originale. Green considera solo 14e come un'aggiunta. Per Käsemann l'intero versetto è un'aggiunta. Sulla base del modulo poetico si può notare che lo schema *kai* appare nelle prime tre righe. L'ultima riga non può essere tagliata fuori facilmente perché si lega strettamente con 16. La miglior cosa sembra accettare 14 per intero come poesia, e questa è l'opinione della maggioranza dei critici.

— *si fece carne.* « Carne » sta per l'uomo intero. È interessante che anche nella terminologia cristologica del I secolo, ancora elementare, non si dice che la Parola divenne *un* uomo, ma equivalentemente che la Parola divenne uomo.

— *abitò. Skēnoun,* attinente a *skēnē,* « tenda », significa letteralmente « alzare una tenda ». Nel NT si trova solo qui e nell'Apocalisse; vedi il Commento per lo sfondo vetero-testamentario.

— *fra noi.* Letteralmente « in noi »; confronta Ap 21,3: « Ecco la dimora di Dio con gli uomini! Egli dimorerà fra di loro ». Qui fa la sua apparizione nel Prologo la prima persona; « noi » si riferisce al genere umano.

— *noi*. Questo è un uso più limitato della prima persona, perché in « noi » non è il genere umano ma i testimoni apostolici, come nel prologo di 1 Giovanni. E proprio questo spostamento di significato del « noi » (« fra noi » e « noi ») induce qualcuno a pensare che 14c-d sia un'aggiunta.
— *contemplato*. Per *theasthai* vedi App. I, 3. Confronta 1 Gv 1,1: « ... ciò che noi abbiamo veduto (*hōran*) con i nostri occhi, ciò che noi abbiamo contemplato (*theasthai*) e ciò che le nostre mani hanno toccato ». De Ausejo, pp. 406-7, pensa che questa sia un'allusione al fatto di aver visto il Cristo risorto, ma un tale passaggio dall'incarnazione è piuttosto brusco.
— *gloria*. Per *doxa*, vedi App. I, 4.
— *d'Unigenito*. Letteralmente « *come* d'Unigenito »; le versioni (VS, copta, etiopica) e Taziano sembra abbiano letto il « come » in una posizione anteriore nella riga: « come gloria d'Unigenito ». Kačur, *art. cit.*, pensa che questa sia la lezione originale. Comunque, le versioni non sarebbero precise su un punto come questo; inoltre, può essere stato teologicamente opportuno evitare la lezione « come d'Unigenito », nel timore che qualcuno la interpretasse nel senso « come se egli fosse un Figlio unigenito ». Il significato di « come » non è, naturalmente, « come se » ma « nella qualità di ».
— *Unigenito*. Per una trattazione completa del termine *monogenēs* vedi D. Moody, JBL 72 (1953), 213-19. Letteralmente, il greco significa « di un unico (*monos*) genere (*genos*) ». Sebbene *genos* sia alla lontana imparentato con *gennan*, « generare », poco nel greco giustifica la traduzione di *monogenēs* come « unico generato ». La VL lo traduceva correttamente come *unicus*, « unico », e così faceva anche Gerolamo là dove il termine non era applicato a Gesù. Ma per rispondere alla tesi ariana che Gesù non fu generato ma fatto, Gerolamo lo tradusse come *unigenitus* nei passi come questo (anche 1,18; 3,16.18). *Monogenēs* descrive una qualità di Gesù, la sua unicità, non già quel che nella teologia trinitaria è chiamato la sua processione ». Esso riflette l'ebraico *yāḥîd*, « unico prezioso », che è usato in Gn 22,2.12.16 per Isacco figlio di Abramo, così come *monogenēs* è usato per Isacco in Eb 11,17. Isacco fu il figlio di Abramo incomparabilmente prezioso, ma non l'unico generato.
— *che viene dal Padre*. « Che viene » non è nel greco ma è fornito dal contesto. A quale parola si riferisce questa frase: « Figlio » (W. Bauer, Boismard, Bultmann, Westcott) o « gloria » (Braun, Dupont, Lagrange)? In 5,44

Gesù attacca i giudei perché non cercano la gloria che viene dall'unico Dio. C'è dunque un parallelo giovanneo per la gloria che viene dal Padre, ma non precisamente nel senso che si intende qui. Vedi anche 17,22, dove è detto implicitamente che a Gesù è stata data gloria dal Padre. Ci sono anche paralleli giovannei per l'applicazione al Figlio della frase « dal (*para*) Padre » (6,46; 7,29; 9,16; 16,27); e in altri due casi in cui si parla del Figlio unico (3,15-17; 1 Gv 4,9) si dice che il Padre ha mandato il Figlio nel mondo. Non c'è grande differenza nel significato qualunque sia la parola a cui questa frase si riferisce. Se leggiamo « come Unigenito che viene dal Padre », il riferimento è alla missione del Figlio, non alla sua processione all'interno della Trinità; lo accerta il « noi abbiamo contemplato ».

— *pieno di*. A che cosa si riferisce questo aggettivo: la Parola, la gloria o il Figlio? La forma del nominativo maschile singolare darebbe della concordanza con « il Logos » (la Parola) di 14a la costruzione più regolare, e questa è l'interpretazione delle traduzioni latine. (Questa è un'altra ragione per cui certi studiosi considerano 14c-d come un'aggiunta). Tuttavia, come rileva BDF, § 137,[1] questo aggettivo è trattato a volte come indeclinabile; potrebbe quindi riferirsi a « gloria » (così il Codice di Beza, Ireneo, Atanasio, Crisostomo) o « Unigenito ». Non fa grande differenza nel significato.

— *amore fedele*. Letteralmente due sostantivi, *charis* e *alētheia*; per Boismard la costruzione dell'aggettivo « pieno » seguito da due determinativi è una prova che fu Luca a curare la redazione del Prologo, perché ci sono cinque esempi di una tale costruzione negli Atti. *Charis*, « grazia », appare in Giovanni solo qui; si trova 25 volte in Luca-Atti, e in Paolo è addirittura comune per indicare il dono divino di redenzione. Per *alētheia*, « verità », vedi App. I, 2. Comunque, queste due parole sono usate qui in una forma unitaria che rispecchia la famosa coppia vetero-testamentaria di *ḥesed* e *'emet*. Lo *ḥesed* di Dio è la sua benevolenza o clemenza nello scegliere Israele senza alcun merito da parte di Israele e la sua espressione di questo amore per Israele nell'alleanza. Le traduzioni suggerite sono: « amore di alleanza », « amore misericordioso », « benevolenza », « benevolenza amorevole ». Per gli esseni di Qumran la loro comunità era una alleata di *ḥesed*. La *'emet* di Dio è la sua fedeltà alle promesse dell'alleanza. Le traduzioni suggerite sono: « fedeltà, costanza, lealtà ». In Esodo 34,6 troviamo questa descrizione di Jahvè quando Egli fa l'alleanza con Mosè sul Sinai: « Il Signore, Dio misericordioso e pietoso, lento all'ira e *ricco* (*rab*) di *ḥesed* e di *'emet* ». Vedi anche Sal 25,10; 61,7; 86,15; Prv 20,28. Kuyper, *art. cit.*, offre una trattazione completa. La vera obiezione al considerare *charis* e *alētheia* del Prologo come una traduzione di *ḥesed* e *'emet* è che *ḥesed* è normalmente tradotto nei LXX con *eleos*, « misericordia », non con *charis*. Comunque, l'uso della Scrittura in Giovanni spesso non è fedele ai LXX. J. A. Montgomery, « Hebrew Hesed and Greek Charis » HTR 32 (1939) 97-102, ha dimostrato che *charis* è un'eccellente traduzione per *ḥesed*. Il siriaco traduce sia *ḥesed* e *'emet* dell'AT, sia *charis* e *alētheia* di Giovanni 1,14 per mezzo delle stesse parole (*taibūtâ* e *qushtâ*). Il dialetto siro-palestinese cristiano traduce *charis* con *ḥasdâ* (= *ḥesed*). Quanto a *alētheia*, in un passo come Rm 15,8 esso rappresenta chiaramente la fedeltà all'alleanza dell'AT. È interessante notare che la Parola di Dio che discende dal cielo in Ap 19, 11-13 è chiamata « fedele e verace (*pistis ... alēthinos*) », che è probabilmente un altro riflesso del motivo di *ḥesed* e *'emet*.

v. 15. Giovanni il Battista fa questa dichiarazione su Gesù in 1,30. Si riconosce concordemente oggi che questo versetto è un'aggiunta all'inno originale, un'aggiunta dello stesso tipo dei vv. 6-8 (9), che separa bruscamente i vv. 14 e 16.

— *rese testimonianza*. Letteralmente, presente storico, sebbene Haenchen, p. 353, lo consideri come un vero presente, nel senso che Giovanni il Battista rende ora testimonianza insieme con la comunità. L'uso di un tempo presente per un aoristo nella narrazione vivace è comune nel NT. Qualcuno lo considera come un segno di influenza aramaica, ma lo si trova anche negli scrittori classici. Black, p. 94, dice che non vi è nulla di particolarmente semitico in quest'uso, sebbene se ne abusi in Marco e Giovanni. Lo si deve probabilmente considerare come un esempio di scrittura meno elegante. Noteremo i presenti storici nelle note testuali alla traduzione.

— *proclamando*. Letteralmente, tempo perfetto: « e ha proclamato »: il perfetto qui ha semplicemente il valore di un tempo presente (BDF, § 341). Il presente del verbo *krazein* è raro, e il perfetto è usato al suo posto (BDF, § 101). La testimonianza di Giovanni il Battista a Gesù e la sua proclamazione di lui è vista come ancora valida contro le pretese dei settari.

— *Io dicevo*. Anche in 1,30 l'accenno a una precedente dichiarazione di Giovanni il Battista è maldestro; qui è illogico ed è segno sicuro della mano del redattore.

v. 16. Alcuni commentatori (Bernard, Käsemann) vorrebbero escludere questo versetto dall'inno originale. Da una parte, il v. 16 è strettamente legato al 14, col 16a che riprende il tema della pienezza (non perfettamente secondo il modello « a scala », comunque) e 16c che riprende il tema dell'amore. Forse (vedi sotto) è presente il *kai* introduttivo. D'altra parte, la poesia di 16 non è della stessa qualità di quella del resto dell'inno. Se 16 fosse un'aggiunta, allora dovremmo ammettere due stadi di redazione, perché non avrebbe senso dire che lo stesso redattore nello stesso tempo aggiunse sia 15 che 16 (16 allarga 14; 15 è una interruzione). Forse la miglior cosa è optare per la semplicità e accettare 16 come parte dell'inno.
— *e.* Il versetto 16 comincia con *hoti* (« che, perché ») nelle testimonianze migliori, compresi i papiri Bodmer. Esistono tuttavia testimonianze greche degne di considerazione a favore di *kai*, anche nelle versioni e nei Padri, che però non si possono considerare necessariamente come testimonianze precise in un caso come questo. L'argomento migliore a favore di *hoti* è la possibilità che *kai* fosse introdotto a imitazione del *kai* iniziale che si trova in tutto il poema. Boismard, pp. 59-60, e Bultmann, p. 51[6], sostengono, d'altra parte, che *hoti* possa essere un'aggiunta che rispecchi l'esegesi alessandrina del tempo di Origene, in cui si pensava che a parlare fosse ancora Giovanni il Battista: « Egli esisteva prima di me perché della sua pienezza noi tutti (anche io) abbiamo avuto parte ». L'idea che *hoti* rappresenti un fraintendimento del corrispettivo aramaico *d*^{e} (Burney, Black, p. 58) è troppo arbitraria. Se *hoti* è originale, allora il v. 16 è una prova che la Parola che divenne carne era veramente piena di amore fedele, *perché* di quella pienezza noi tutti abbiamo potuto avere una parte.

— *pienezza. Plērōma*, che ricorre solo qui negli scritti giovannei, è un importante termine teologico paolino; appare nell'inno di Col 1,19; « Piacque a Dio di fare abitare in lui ogni *pienezza* ». La sua esatta connotazione nel Prologo dipende in una certa misura dalla parola a cui si riferisce « pieno di » del v. 14.

— *noi.* Si riferisce al genere umano come il « noi » in 14b; vedi Nota al « noi » in 14c.

— *in luogo di.* La preposizione *anti* non ricorre altra volta negli scritti giovannei; forse questo è un argomento a favore di chi considera il v. 16 come redazionale, perché ci aspetteremmo che il redattore avesse usato il tipico vocabolario giovanneo. Sono possibili qui diversi significati (A) « Amore in luogo di amore ». Questa idea di *sostituzione*, come è stata sostenuta dai Padri greci (Origene, Cirillo di Alessandria, Crisostomo) significa implicitamente lo *ḥesed* di una nuova alleanza in luogo dello *ḥesed* del Sinai. Il versetto 17 sembra convalidarlo. L'obiezione che Giovanni non avrebbe considerato la consegna della Legge sul Sinai come *ḥesed* a causa dell'opposizione giovannea ai « giudei » sembra non tener conto del fatto che Giovanni non nega mai il ruolo di Israele. In 4,22 leggiamo: « La salvezza viene dai giudei (= Israele, sulle labbra di uno straniero) ». (B) « Grazia su grazia » o « grazia dopo grazia »: *accumulazione*. Molti commentatori moderni (Lagrange, Hoskyns, Bultmann, Barrett) sostengono questa lezione sulla base di un testo di Filone (*De Posteritate Caini* 145) dove *anti* ha chiaramente questo significato. Normalmente, tuttavia, un'idea di accumulazione sarebbe stata espressa con *epi*, mentre *anti* implica opposizione o sostituzione. La traduzione di *anti* nel senso di accumulazione è fortemente sostenuta da C. Spicq in *Dieu et l'homme* (Paris, Cerf 1961, trad. it. *Dio e l'uomo secondo il Nuovo Testamento*, Roma, Paoline), pp. 30-31, che cita lo studio specialistico di W. Hendriksen su *anti* nel NT. (C) « Grazia per grazia » o « grazia in cambio di grazia »: *corrispondenza*. L'idea che sta dietro a questa traduzione è che la grazia che costituisce la nostra parte corrisponde alla grazia della Parola. Bernard, J. A. T. Robinson e Lacan sostengono questa traduzione, che è vicina a un significato riconosciuto di *anti*, « in cambio di ». Joüon paragona *anti* all'ebraico *keneged* in Gn 2,18.20: « un aiuto simile a lui »; vedi RSR 22 (1932), 206. La traduzione di *charis* come riflesso di *ḥesed* si adatta alla traduzione (A) più facilmente che alle altre due traduzioni, ma non è impossibile in (B) e in (C).

v. 17. Che questo versetto non appartenga all'inno originale è sostenuto da Bernard, Bultmann, De Ausejo, Käsemann, Schnackenburg e altri. Fra le sue peculiarità c'è la menzione di personaggi storici (p. es., Mosè), un aspetto che non si trova negli inni paolini; tuttavia Eb 1,1 menziona i profeti. Bultmann dice che il contrasto che c'è in questo versetto tra Legge e grazia (*charis* = amore) appartiene più alla teologia paolina; comunque, vedi sotto. Non c'è la congiunzione *kai*. Forse è meglio vedere nel v. 17 una spiegazione redazionale di 16c.

— *fu data.* « Dare una legge » non è una espressione greca, ma è tipicamente semitica.
— *questo amore fedele.* Ancora una volta questa espressione rappresenta i due sostantivi *charis* e *alētheia.* Gli articoli dinanzi ai sostantivi indicano un riferimento all'« amore fedele » di cui si è già parlato nel v. 14, quindi la nostra traduzione come « questo ». Se si accetta la traduzione di 16c come « amore *in luogo* di amore », allora si comprende il dono della Legge per mezzo di Mosè come un esempio di *ḥesed* e *'emet,* una comprensione che riflette veramente la prospettiva dell'AT. La teoria che il v. 17 contrapponga l'assenza di amore fedele nella Legge alla presenza di amore fedele in Gesù Cristo non sembra rendere giustizia ai riguardosi accenni di Giovanni a Mosè (1,45; 3,14; 5,46). Piuttosto, il v. 17 contrappone l'amore fedele apparso nella Legge all'esempio supremo di amore fedele apparso in Gesù. È vero che nel Vangelo Gesù parla sprezzantemente della « vostra Legge »; e tuttavia ciò rispecchia l'opposizione non tanto alla Legge come fu data da Mosè quanto alla Legge interpretata e usata dalle autorità giudaiche contro Gesù e i cristiani. Non c'è in Giovanni insinuazione che quando la Legge fu data per mezzo di Mosè essa non fosse uno splendido atto dell'amore di Dio. Un contrasto simile nello spirito a questo di Giovanni 1,17 si trova in Eb 1,1: « Dio, che aveva già parlato nei tempi antichi ... ai Padri per mezzo dei profeti, ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio ». Boismard, pp. 62-64, sostiene che l'amore fedele è non tanto un attributo divino ma un'allusione a qualità insite nell'uomo e in lui seminate da Gesù Cristo. La distinzione è probabilmente troppo sottile.

v. 18. Alcuni studiosi, che considerano il v. 17 come redazionale, accettano il v. 18 come parte dell'inno originale, p. es. De Ausejo e Bernard. Si potrebbe comporlo in quattro righe di poesia, così:

Nessuno ha mai visto Dio;
è l'Unigenito Dio,
sempre accanto al Padre,
che Lo ha rivelato.

Bernard, comunque, lo dispone in tre righe, combinando 18b-c in una sola riga. In ogni caso, non ci sono *kai;* la coordinazione è debole; e c'è un *casus pendens:* tutti segni che non si tratta di poesia tipica degli inni.
— *l'Unigenito Dio.* Questa frase sta a sé e risalta come *casus pendens* ed è poi ripresa nell'ultima proposizione del v. 18

con *ekeinos* (« quello ») come soggetto di « rivelò », così: « l'Unigenito Dio ... quello lo ha rivelato ». Le testimonianze testuali non concordano nella lettura; ci sono tre possibilità: (A) (*ho*) *monogenēs theos*, « l'Unigenito Dio ». Questa è sostenuta dalla testimonianza dei migliori manoscritti greci, compresi i papiri Bodmer, dalla versione siriaca, da Ireneo, da Clemente di Alessandria e da Origene. Questa lezione è sospetta perché troppo sviluppata teologicamente; eppure non si tratta di polemica anti-ariana, perché gli ariani non rifiutavano di dare questo titolo a Gesù. Qualcuno obietta contro la stranezza dell'affermazione che solo Dio può rivelare Dio e dell'implicazione che solo Dio ha veduto Dio. (B) *monogenēs huios*, letteralmente « il Figlio, l'unico ». Questa combinazione appare in tre degli altri quattro casi in cui *monogenēs* è usato negli scritti giovannei (3,16.18; 1 Gv 4,9), e la sua apparizione qui può essere risultata da una tendenza dei copisti alla conformità. Questa lezione è attestata dalle versioni (latine, VS^{cur}), dalle testimonianze greche più tarde, e da Atanasio, da Crisostomo, e dai Padri latini. (C) *monogenēs*, « il Figlio unico ». Benché questa sia la lezione più semplice, essa può essere risultata dalla conformità con il v. 14. Si potrebbe spiegare la lezione (b) come un ampliamento di questa. Delle tre lezioni, questa ha le più scarse attestazioni: Taziano, Origene (una volta), Epifanio, Cirillo di Alessandria. Boismard l'accetta, ma la completa mancanza di supporti testuali greci la rende sospetta.

— *sempre accanto al Padre.* Letteralmente « colui che è nel (= *eis*) seno del Padre ». Per *eis* vedi Nota a « alla presenza di Dio » nel v. 1. De la Potterie vorrebbe sottolineare la forza dinamica della preposizione come indicazione di un rapporto attivo e vitale. « Seno » implica affermazione. L'uso del participio presente (« Colui che è ») implica forse che il Gesù terreno, la Parola-fatta-carne, era col Padre al tempo stesso che era sulla terra? Thüsing, p. 209, e Windisch, ZNW 30 (1931), 221 ss, argomentano contro tale interpretazione; Haenchen, p. 324[75], rileva che *einai* (essere) non ha participio passato e sostiene che il participio presente qui ha un significato implicito di passato, « colui che era ». Se si vuole sostenere la simultaneità in terra e in cielo, comunque, si può invocare 3,13, dove Gesù parla di sé come « il Figlio dell'Uomo che è in cielo », e 8,16, « Io ho accanto a me Colui che mi ha mandato ». Altri pensano che il riferimento al Figlio accanto al Padre sia un accenno all'Ascensione. Così, tutto l'itinerario della Parola è delineato nel

— *fu data.* « Dare una legge » non è una espressione greca, ma è tipicamente semitica.
— *questo amore fedele.* Ancora una volta questa espressione rappresenta i due sostantivi *charis* e *alētheia.* Gli articoli dinanzi ai sostantivi indicano un riferimento all'« amore fedele » di cui si è già parlato nel v. 14, quindi la nostra traduzione come « questo ». Se si accetta la traduzione di 16c come « amore *in luogo* di amore », allora si comprende il dono della Legge per mezzo di Mosè come un esempio di *ḥesed* e *'emet,* una comprensione che riflette veramente la prospettiva dell'AT. La teoria che il v. 17 contrapponga l'assenza di amore fedele nella Legge alla presenza di amore fedele in Gesù Cristo non sembra rendere giustizia ai riguardosi accenni di Giovanni a Mosè (1,45; 3,14; 5,46). Piuttosto, il v. 17 contrappone l'amore fedele apparso nella Legge all'esempio supremo di amore fedele apparso in Gesù. È vero che nel Vangelo Gesù parla sprezzantemente della « vostra Legge »; e tuttavia ciò rispecchia l'opposizione non tanto alla Legge come fu data da Mosè quanto alla Legge interpretata e usata dalle autorità giudaiche contro Gesù e i cristiani. Non c'è in Giovanni insinuazione che quando la Legge fu data per mezzo di Mosè essa non fosse uno splendido atto dell'amore di Dio. Un contrasto simile nello spirito a questo di Giovanni 1,17 si trova in Eb 1,1: « Dio, che aveva già parlato nei tempi antichi ... ai Padri per mezzo dei profeti, ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio ». Boismard, pp. 62-64, sostiene che l'amore fedele è non tanto un attributo divino ma un'allusione a qualità insite nell'uomo e in lui seminate da Gesù Cristo. La distinzione è probabilmente troppo sottile.

v. 18. Alcuni studiosi, che considerano il v. 17 come redazionale, accettano il v. 18 come parte dell'inno originale, p. es. De Ausejo e Bernard. Si potrebbe comporlo in quattro righe di poesia, così:

Nessuno ha mai visto Dio;
è l'Unigenito Dio,
sempre accanto al Padre,
che Lo ha rivelato.

Bernard, comunque, lo dispone in tre righe, combinando 18b-c in una sola riga. In ogni caso, non ci sono *kai*; la coordinazione è debole; e c'è un *casus pendens*: tutti segni che non si tratta di poesia tipica degli inni.
— *l'Unigenito Dio.* Questa frase sta a sé e risalta come *casus pendens* ed è poi ripresa nell'ultima proposizione del v. 18

con *ekeinos* (« quello ») come soggetto di « rivelò », così: « l'Unigenito Dio ... quello lo ha rivelato ». Le testimonianze testuali non concordano nella lettura; ci sono tre possibilità: (A) (*ho*) *monogenēs theos*, « l'Unigenito Dio ». Questa è sostenuta dalla testimonianza dei migliori manoscritti greci, compresi i papiri Bodmer, dalla versione siriaca, da Ireneo, da Clemente di Alessandria e da Origene. Questa lezione è sospetta perché troppo sviluppata teologicamente; eppure non si tratta di polemica anti-ariana, perché gli ariani non rifiutavano di dare questo titolo a Gesù. Qualcuno obietta contro la stranezza dell'affermazione che solo Dio può rivelare Dio e dell'implicazione che solo Dio ha veduto Dio. (B) *monogenēs huios*, letteralmente « il Figlio, l'unico ». Questa combinazione appare in tre degli altri quattro casi in cui *monogenēs* è usato negli scritti giovannei (3,16.18; 1 Gv 4,9), e la sua apparizione qui può essere risultata da una tendenza dei copisti alla conformità. Questa lezione è attestata dalle versioni (latine, VS$^{\text{cur}}$), dalle testimonianze greche più tarde, e da Atanasio, da Crisostomo, e dai Padri latini. (C) *monogenēs*, « il Figlio unico ». Benché questa sia la lezione più semplice, essa può essere risultata dalla conformità con il v. 14. Si potrebbe spiegare la lezione (b) come un ampliamento di questa. Delle tre lezioni, questa ha le più scarse attestazioni: Taziano, Origene (una volta), Epifanio, Cirillo di Alessandria. Boismard l'accetta, ma la completa mancanza di supporti testuali greci la rende sospetta.

— *sempre accanto al Padre.* Letteralmente « colui che è nel (= *eis*) seno del Padre ». Per *eis* vedi Nota a « alla presenza di Dio » nel v. 1. De la Potterie vorrebbe sottolineare la forza dinamica della preposizione come indicazione di un rapporto attivo e vitale. « Seno » implica affermazione. L'uso del participio presente (« Colui che è ») implica forse che il Gesù terreno, la Parola-fatta-carne, era col Padre al tempo stesso che era sulla terra? Thüsing, p. 209, e Windisch, ZNW 30 (1931), 221 ss, argomentano contro tale interpretazione; Haenchen, p. 324^{75}, rileva che *einai* (essere) non ha participio passato e sostiene che il participio presente qui ha un significato implicito di passato, « colui che era ». Se si vuole sostenere la simultaneità in terra e in cielo, comunque, si può invocare 3,13, dove Gesù parla di sé come « il Figlio dell'Uomo che è in cielo », e 8,16, « Io ho accanto a me Colui che mi ha mandato ». Altri pensano che il riferimento al Figlio accanto al Padre sia un accenno all'Ascensione. Così, tutto l'itinerario della Parola è delineato nel

Prologo: la Parola con Dio; la Parola venuta nel mondo e fatta carne; la Parola ritornata al Padre. Questo grande ciclo di discesa e ascesa ha risalto nel Vangelo, p. es., 16,28. Nessuna conclusione decisiva riguardo a queste varie interpretazioni sembra possibile.

— *Lo ha rivelato.* Il « Lo » non è espresso, ma è necessario se traduciamo il verbo come « rivelare ». Il verbo *exēgeisthai* significa « guidare », ma non ce ne sono testimonianze in questo significato nel NT o nella letteratura cristiana primitiva (BAG, p. 275); ivi esso significa « spiegare, raccontare », e specialmente « rivelare (segreti divini) ». Nell'articolo che ha dedicato a questo versetto (anche *Prologue*, pp. 66-68), Boismard difende qui il significato « guidare », collegando il verbo con la frase « nel seno del Padre », così: sebbene nessuno abbia mai visto Dio, il Figlio unico che è col Padre ha guidato gli uomini nel seno del Padre. E così, la Parola che era con Dio è divenuta uomo e ha ricondotto gli uomini a Dio. Questa proposta depone contro l'altra tesi di Boismard, che cioè fu Luca ad adattare l'inno al Vangelo di Giovanni come Prologo, perché precisamente negli scritti lucani il verbo in questione non significa « guidare ».

COMMENTO GENERALE

Se Giovanni è stato definito come la perla di immenso

proposta depone contro l'altra tesi di Boismard, che cioè fu Luca ad adattare l'inno al Vangelo di Giovanni come Prologo, perché precisamente negli scritti lucani il verbo in questione non significa « guidare ».

COMMENTO GENERALE

Se Giovanni è stato definito come la perla di immenso valore fra gli scritti del NT, allora si può dire che il Prologo è la perla all'interno di questo Vangelo. Nel paragonare le esegesi del Prologo fatte da Agostino e da Crisostomo, M. A. Aucoin rileva che entrambi pensavano che fosse al di là delle potenze umane parlare come parla Giovanni nel Prologo. La scelta dell'aquila come simbolo di Giovanni l'Evangelista fu in gran parte determinata dai voli celestiali delle righe che aprono il Vangelo. Il carattere sacro del prologo si è riflesso nella consuetudine durata a lungo nella Chiesa occidentale di leggerlo come benedizione per i malati e per i bambini appena battezzati. Il posto che esso aveva come preghiera finale della messa romana rispecchia il suo uso come benedizione. Anzi,

Problema del rapporto del Prologo col Vangelo

Secondo la valutazione di alcuni, il Prologo ha poco a che fare con la sostanza del Vangelo ma rappresenta una formulazione del messaggio cristiano in termini ellenistici per conquistare l'interesse dei lettori greci. Per altri, il Prologo è una prefazione al Vangelo: un preludio, uno schema o un sommario. Eppure, come apertura di un Vangelo, il Prologo ha una certa unicità. Nella letteratura ebraica e in quella ellenistica l'inizio normale di un libro che narra una storia è o un brevissimo sommario dei contenuti (Luca, Apocalisse) o il titolo del primo capitolo (Marco). Un principio poetico come il Prologo ha un corrispettivo solo in epistole come 1 Giovanni ed Ebrei. Quanto al contenuto, sebbene altri due Vangeli, Matteo e Luca, abbiano una prefazione prima di cominciare il racconto del ministero pubblico di Gesù, queste prefazioni presentano un approccio del tutto diverso da quello del Prologo. Esse fanno risalire la storia di Gesù al suo concepimento, ma l'introduzione poetica di Giovanni la fa risalire a prima della creazione. Il Prologo non si interessa delle origini terrene di Gesù ma dell'esistenza celeste della Parola in principio.

Se diamo per scontato che la concezione che sta dietro al Prologo è unica, notiamo dei rapporti tra esso e il corpo del Vangelo. I versetti 11 e 12 sembrano un sommario delle due principali suddivisioni di Giovanni. Il versetto 11 comprende il Libro dei Segni (capp. 1-12), che ci dice

Prologo. Esse fanno risalire la storia di Gesù al suo concepimento, ma l'introduzione poetica di Giovanni la fa risalire a prima della creazione. Il Prologo non si interessa delle origini terrene di Gesù ma dell'esistenza celeste della Parola in principio.

Se diamo per scontato che la concezione che sta dietro al Prologo è unica, notiamo dei rapporti tra esso e il corpo del Vangelo. I versetti 11 e 12 sembrano un sommario delle due principali suddivisioni di Giovanni. Il versetto 11 comprende il Libro dei Segni (capp. 1-12), che ci dice

come Gesù venne nella sua terra attraverso un ministero in Galilea e a Gerusalemme, eppure il suo popolo non lo accolse. Il versetto 12 comprende il Libro della Gloria (capp. 13-20), che contiene le parole di Gesù a coloro che lo accolsero e ci dice come egli ritornò al Padre per far loro il dono della vita e renderli figli di Dio. J. A. T. Robinson, p. 122, insiste sulla quantità di temi comuni al Prologo e al resto del Vangelo: pre-esistenza (1,1 = 17,5); la luce degli uomini e del mondo (1,4.9 = 8,12; 9,5); opposizione tra luce e tenebre (1,5 = 3,19); visione della sua gloria (1,14 = 12,41); l'Unigenito (1,14.18 = 3,16); nessuno, eccetto il Figlio, ha veduto Dio (1,18 = 6,46). E, naturalmente, le due interruzioni riguardanti righe altamente poetiche, che mostrano un parallelismo ascendente o « a scala », dove una parola che spicca in una riga (spesso il predicato o l'ultima parola) è ripresa nella riga seguente (spesso come soggetto o come prima parola). Questo parallelismo, benché lo si trovi sia nell'AT (Sal 96,13) sia anche altrove in Giovanni (6,37; 8,32), non raggiunge mai la perfezione di cui sono un esempio i vv. 1-5 del Prologo. In Giovanni, i discorsi di Gesù hanno una solennità e una espressione che vanno al di là della prosa ordinaria, ma nel Vangelo non c'è nulla di una certa lunghezza che eguagli la struttura poetica del Prologo. (È questa la ragione per cui, sebbene il v. 15 sia lo stesso del v. 30, noi stampiamo il v. 15 come prosa, perché esso non eguaglia lo stile poetico del Prologo; e tuttavia stampiamo il v. 30 nel formato semi-poetico dei pronunciamenti solenni).

Oltre a una differenza di forma, ci sono nel Prologo anche concetti e termini teologici che non hanno eco nel Vangelo. La figura centrale del Prologo è la Parola, un termine che non ricorre come titolo cristologico nel Vangelo. Gli importanti termini *charis*, « amore di alleanza », e *plērōma*, « pienezza » dei vv. 14.16 non ricorrono nel Vangelo; e *alētheia*, « costanza, fedeltà », ha un significato diverso (« verità ») nel Vangelo. L'immagine di Gesù come Tabernacolo (« tenda ») nel v. 14 non ricorre nel Vangelo, dove Gesù è il Tempio (2,21).

La sconcertante combinazione di somiglianze e diversità tra Prologo e Vangelo è stata interpretata in modi diversi. Ruckstuhl, basandosi sulle somiglianze, sostiene che la stessa mano compose sia il Prologo che il Vangelo, mentre J. A. T. Robinson è persuaso che lo stesso autore scrisse il Prologo dopo di aver scritto il Vangelo. Schnackenburg, convinto dalle diversità che il Prologo non fu originariamente opera dell'evangelista, respinge come aggiunte secondarie tutte le righe del Prologo che hanno caratteristiche giovannee. Oggi molti autori sono inclini a supporre un poema originariamente indipendente che è stato adattato al Vangelo. Ciò può spiegare le caratteristiche giovannee nelle righe non poetiche, ma non spiega le caratteristiche giovannee nel poema originale. Se si prende una delle ricostruzioni più critiche del poema originale (vedi sotto), persino quella di Schnackenburg, dove è stato fatto un tentativo sistematico di escludere i tratti giovannei, ci rimane ancora un poema che è più al suo posto fra gli scritti giovannei che in qualunque altra parte del NT. Ciò si vede facilmente paragonandolo al Prologo di 1 Gv e ad Ap 19,13, dove Gesù è chiamato la

Parola di Dio. Quindi, mentre è perfettamente ragionevole riconoscere che l'evidenza indica la composizione del Prologo come indipendente da quella del Vangelo, sembra anche ragionevole supporre che il Prologo fosse composto in ambienti giovannei. Si spiegano così le somiglianze tra la *poesia* del Prologo e il Vangelo.

Lo studio degli inni del NT compiuto da De Ausejo suggerisce l'ipotesi che la soluzione consista nel ritenere che il poema originale che è alla base del Prologo fosse un inno della chiesa giovannea. Di inni a Cristo si fa menzione nel NT in Ef 5,19 e forse anche in Col 3,16. Plinio, scrivendo a Traiano circa il 111 d.C. (*Epist.* X ,96,7) descrive i cristiani di Bitinia in Asia Minore che recitano « un inno a Cristo come a un Dio ». Eusebio (*Hist* V, 28,5; GCS 9^1, 500) cita una testimonianza che parla di salmi e inni che fin dal principio venivano cantati a Cristo come Parola, divinizzandolo. È interessante che questi accenni a inni hanno sempre qualche connessione con l'Asia Minore; così, la congettura che l'originale del Prologo fosse un inno della chiesa giovannea a Efeso ha una fondata pretesa di probabilità. Per convalidare l'ipotesi paragoniamo per prima cosa il Prologo con alcuni degli inni conosciuti del NT. Se analizziamo Filip 2,6-11, troviamo una sequenza non dissimile da quella del Prologo. Questo brano della lettera ai Filippesi comincia l'inno con Cristo Gesù che è di natura divina, come il Prologo comincia col dirci che la Parola era Dio. La lettera ai Filippesi dice che Gesù spogliò se stesso e assunse la forma di servo, divenendo (o nascendo) simile all'uomo; il Prologo dice che la Parola si fece carne. La lettera ai Filippesi dice che Dio ha esaltato Gesù così che ogni lingua proclami che Gesù è il Signore, a gloria del Padre; il Prologo termina sul tema di Dio Unigenito che è sempre accanto al Padre, e il v. 14 parla della gloria di un Unigenito che viene dal Padre. In entrambi i casi l'esaltazione o gloria è testimoniata da uomini.

Anche un'analisi di Col 1,15-20 mostra delle somiglianze col Prologo (vedi J. M. Robinson, JBL 76 [1957], 278-79). Nella lettera ai Colossesi sentiamo che il Figlio è l'immagine del Dio invisibile; nel Prologo egli è la Parola di Dio. Nella lettera ai Colossesi tutte le cose sono state create nel Figlio, per mezzo del Figlio e in vista del Figlio; nel Prologo tutte le cose sono state create per mezzo della Parola, in lei e non fuori della sua presenza. Nella lettera ai Colossesi il Figlio è il principio; nel Prologo, « In principio la Parola era ». Nella lettera ai Colossesi ogni pienezza abita nel Figlio e tutte le cose sono riconciliate per mezzo di lui; nel Prologo tutti noi abbiamo ricevuto una parte della pienezza della Parola-fatta-carne.

Anche un inno breve come 1 Tm 3,16 mostra dei paralleli col Prologo. Là sentiamo: « Egli si manifestò nella *carne* ... fu assunto nella *gloria* ». I versetti che aprono la lettera agli Ebrei formano un breve Prologo innico simile al Prologo giovanneo. Eb 1,2-5, senza usare l'espressione « la Parola », dice che Dio « *ha parlato* a noi per mezzo del Figlio ... per mezzo del quale *ha fatto anche il mondo*. Egli è irradiazione della sua *gloria* ... e sostiene tutto con la potenza della sua parola (*rēma*). Dopo aver compiuto la purificazione dei peccati, si è assiso *alla destra della maestà* nell'alto dei cieli ». Più avanti, Eb 4,12 parla della « Parola di Dio », ma l'esegesi che vede in questo un accenno personale a Gesù è dubbia.

L'ipotesi che nel Prologo ci siano tracce di un inno originale è avvalorata dalla raccolta di inni cristiani semi-gnostici del II secolo nota come le *Odi di Salomone*. Vedi Braun, JeanThéol, I, pp. 224-51, per il rapporto tra queste *Odi* con il *Vangelo di Verità* e i rotoli del Mar Morto. Questi inni hanno una certa relazione col Prologo nello stile e nel vocabolario, specialmente in nn. 7,12,16,19 e 41. L'ode 41,13-14 dice che il Figlio dell'Altissimo è apparso nella perfezione del Padre suo: « È uscita dalla Parola una luce che era in lei fin dal principio ... essa fu progettata prima della creazione del mondo ». L'ode 18,6 dice che la luce non fu vinta dalle tenebre. Abbiamo così i temi giovannei conservati in stile innico. Possiamo accennare, comunque, che l'esistenza di tali inni cristiani semi-gnostici non prova affatto l'opinione che l'inno del Prologo facesse originariamente parte della fonte dei discorsi della rivelazione e fosse originariamente un inno gnostico scritto in onore di Giovanni il Battista. Potrebbe darsi che siano i pochi passi citati delle *Odi* a dipendere da Giovanni. Nella più antica letteratura gnostica sono ben pochi, se pur ce ne sono, i paralleli significativi e *di una certa lunghezza* con la forma che Bultmann trova nel Prologo. Più specificamente, non vi è la minima prova che i seguaci del Battista si riferissero mai a Giovanni il Battista come alla Parola. Anche le forti caratteristiche anti-gnostiche presenti nel Prologo (vv. 3.14) militano contro questa ipotesi.

La formazione del Prologo

Se ammettiamo che la base del Prologo fosse costituita da un inno composto nella chiesa giovannea, quali versetti appartenevano a tale inno e come esso fu unito al Vangelo? Non c'è accordo su nessuna delle due questioni. Per la seconda questione, alcuni pensano che ci siano stati due stadi redazionali nell'adattamento dell'inno al Vangelo; alcuni pensano che ce ne sia stato uno solo e che esso sia da attribuire al redattore finale. Gaechter pensa che l'adattamento sia stato fatto dal traduttore che lavorava con Giovanni e metteva in greco il suo pensiero. Boismard pensa che sia stato Luca a redigere quest'inno perché trova espressioni lucane nei vv. 14 e 17; anche le somiglianze con gli inni paolini si fanno risalire a Luca.
La prima questione, su ciò che appartenesse all'inno originale, è ancor più dibattuta. Diamo più avanti un quadro sinottico delle opinioni degli studiosi. Tutti quelli citati considerano i vv. 6-8 e 15 come aggiunte secondarie; molti aggiungerebbero anche i vv. 9.12-13.17-18. L'accordo generale è unicamente sui vv. 1-5.10-11 e 14 come parti del poema originale. Il criterio principale è la qualità poetica delle righe (lunghezza, numero degli accenti, coordinazione, ecc.). Tuttavia, come ha fatto notare Haenchen contro quelli che si attengono strettamente a questo criterio (Gaechter, Bultmann, Käsemann, Schnackenburg), il tipo di regolarità che essi esigono non si trova nella maggior parte degli inni paolini. Inoltre, se il criterio poetico è fissato in base a un ipotetico originale *aramaico*, siamo su fondamenti molto soggettivi. Un altro criterio nel determinare le righe dell'originale si pensa che sia, per esempio, quello di escludere dal poema le righe apologetiche scritte contro i seguaci del Battista. Comunque, quando uno studioso costruisce piuttosto arbitrariamente una serie di presupposizioni circa il significato originario del poema (la teoria gnostica), e poi procede all'eliminazione delle righe che non si accordano con questa ipotesi, questo criterio diventa molto soggettivo.

Bernard	accetta:		1-5.	10-11.	14.			18.
Bultmann	»		1-5.	9-12b.	14.	16.		
De Ausejo	»		1-5.	9-11.	14.	16.		18.
Gaechter	»		1-5.	10-12.	14.	16.	17.	
Green	»	1.	3-5.	10-11.	14a-d.			18.
Haenchen	»		1-5.	9-11.	14.	16.	17.	
Käsemann	»	1.	3-5.	10-12.	(incerto di 2)			
Schneckenburg	»	1.	3-4.	9-11.	14abe.	16.		

Una volta determinate le righe originali, c'è il problema di suddividerle in stanze o strofe. Qui un criterio è la lunghezza pari, sebbene De Ausejo la ignori completamente. Non si può comunque esigere una proporzione strettamente matematica, che non si ritrova negli inni paolini. Anche lo sviluppo del pensiero può essere un criterio importante, ma c'è molto disaccordo circa lo sviluppo nel Prologo.

Nelle Note abbiamo anticipato le ragioni pro e contro le varie teorie circa le singole righe. Con grande esitazione suggeriamo il seguente schema della formazione del Prologo, sottolineandone il carattere di tentativo.

L'inno originale:

Prima strofa:	vv. 1-2.	La Parola con Dio.
Seconda strofa:	3-5.	La Parola e la creazione.
Terza strofa:	10-12b.	La Parola nel mondo.
Quarta strofa:	14-16.	La partecipazione della comunità alla Parola.

A questo inno sono state unite due serie di aggiunte:

1. Ampliamenti esplicativi delle righe dell'inno:
   vv. 12c-13, aggiunti alla fine della terza strofa, per spiegare come gli uomini diventano figli di Dio.
   vv. 17-18, aggiunti alla fine della quarta strofa, per spiegare « amore in luogo di amore ».
2. Materiale concernente Giovanni il Battista: forse originariamente i versetti iniziali del Vangelo, spostati quando il Prologo fu posto come prefazione al Vangelo dal redattore finale:
   vv. 6-9, aggiunti alla fine della seconda strofa, prima del tema dell'Incarnazione;
   v. 15, aggiunto a metà della terza strofa.

Non vediamo modo di accertare se queste due serie di aggiunte furono opera di una sola persona e furono fatte nello stesso tempo.

Vi sono alcune questioni che non tentiamo nemmeno di risolvere. Burney, Black e Bultmann sostengono energicamente l'esistenza di un originale aramaico dell'inno; le testimonianze non sono decisive. Lund e Boismard vedono uno schema di chiasmo nella forma finale del Prologo (vedi Introduzione, IX, D). La sistemazione proposta da Lund, *art. cit.*, è spettacolosamente intricata. Quella di Boismard è più semplice ed è sostenuta da alcune osservazioni valide (il v. 18 conclusivo riprende il tema del v. 1 iniziale; e il v. 15 corrisponde ai vv. 6-8). Comunque, i paralleli che Boismard trova tra i vv. 3 e 17 e tra i vv. 4-5 e 16 sono estremamente fantasiosi. Noi rimaniamo in dubbio sull'applicabilità di uno schema di chiasmo al Prologo.

La questione se il Prologo parli fin dall'inizio della vita incarnata della Parola come Gesù Cristo sarà discussa più avanti. Comunque, dobbiamo accennare alla nuova teoria di De Ausejo, che tutto l'inno si riferisca alla Parola fatta carne. Egli giustamente insiste nel dire che gli inni paolini tendono a riferirsi interamente a Gesù Cristo. La lettera ai Filippesi, per esempio, parla di Gesù Cristo anche quando parla del suo essere nella forma di Dio prima di spogliare se stesso e di assumere la forma di servo. Questo modo di parlare è estraneo alla teologia cristiana del dopo-Nicea; prima della Incarnazione, infatti, si parla della Seconda Persona della Trinità, e si insiste nel dire che Gesù Cristo venne in essere al momento dell'Incarnazione. Ma il NT non fa una distinzione così precisa nella sua terminologia, e De Ausejo può benissimo aver ragione. Per lo meno si può dire che anche nel suo versetto iniziale il Prologo non concepisce una Parola che non debba essere manifestata agli uomini.

COMMENTO PARTICOLARE

Prima strofa. La Parola con Dio (1,1-2)

Sebbene sia insolito che un Vangelo si apra con un inno, la lode della Parola non è un inizio inadatto al racconto scritto del kerygma apostolico. In 5,24 e 15,3 Gesù definisce il suo messaggio come una « parola »; il Prologo mostra che il messaggero stesso era la Parola. Forse una allusione a tale contrasto si trova nel Vangelo in 10,33-36, dove sembra ci sia un contrasto tra la *parola* di Dio, che è rivolta agli uomini e li fa dèi, e il Figlio di Dio, che è mandato nel mondo e chiamato Dio (= « la Parola era Dio »). Poiché le prime parole del Prologo sono le stesse che aprono la Genesi, esse sono particolarmente adatte a iniziare il racconto di ciò che Dio ha detto e fatto nella nuova economia.

La descrizione della Parola con Dio in cielo prima della creazione è eccezionalmente breve; non c'è il minimo segno di interesse per le speculazioni metafisiche circa le relazioni all'interno di Dio o per ciò che la teologia posteriore chiamerà processioni trinitarie. Il Prologo è una descrizione della storia della salvezza in forma di inno, proprio come Sal 78 è una descrizione poetica della storia di Israele. Perciò, l'accento è principalmente sul rapporto di Dio con gli uomini, più che su Dio in se stesso. Il titolo stesso di « Parola » implica una rivelazione: non tanto una idea divina, ma una comunicazione divina. Le parole « In principio », benché si riferiscano alla pre-creazione, implicano che ci sarà una creazione, un principio. Se questo poema si fosse dovuto concentrare su Dio in sé, non ci sarebbe stato principio. Il Prologo dice che la Parola era; non indaga su *come* la Parola era, perché quel che importa non sono le origini della Parola ma ciò che la Parola fa. Il Prologo non procede nella direzione del suo parallelo di Qumran citato nella Nota ai vv. 3b-4. Là, in buona moda ellenistica, la conoscenza di Dio è messa in rilievo come un elemento creativo; qui, alla maniera dell'AT, si mette in rilievo la Parola di Dio. Esamineremo lo sfondo del concetto della « Parola » in App. II, ma possiamo rilevare qui che tutto il carattere dell'inno come storia della salvezza lo distanzia di molto dal più speculativo mondo del pensiero ellenistico. Come fa rilevare Dodd, *art. cit.*, p. 15, nessun pensatore ellenistico vedrebbe un culmine nell'Incarnazione, così come nessuno gnostico proclamerebbe trionfalmente che la Parola si fece carne. Come già accennato nella Nota a 1c, l'affermazione del Prologo « La Parola era Dio » presenta una difficoltà perché non c'è articolo davanti a *theos*. Ciò implica forse che « Dio » significa meno quando è predicato della Parola che quando è usato come nome per il Padre? Ancora una volta il lettore deve spogliarsi di una comprensione post-nicena dei vocaboli in questione. Ci sono due considerazioni da fare.

Il NT non attribuisce il predicato « Dio » a Gesù con una qualche frequenza. V. Taylor, ET 73 (1961-62), 116-18, si è domandato addirittura se esso chiami mai Gesù Dio, dal momento che quasi ogni testo proposto ha le sue difficoltà. Vedi il nostro articolo che esamina tutti i testi pertinenti in TS 26 (1965), 545-73. La maggior parte dei passi suggeriti (Giovanni 1,1.18; 20,28; Rm 9,5; Eb 1,8; 2 Pt 1,1) si trova in inni o in dossologie: segno che il titolo « Dio » era applicato a Gesù più facilmente in formule liturgiche che nella letteratura narrativa o epistolare. Ci ritorna in mente ancora una volta la descrizione che Plinio fa dei cristiani che cantano *inni* a Cristo come Dio. La riluttanza ad applicare questa designazione a Gesù è comprensibile come parte dell'eredità che il NT ha ricevuta dal giudaismo. Per gli ebrei Dio significava il Padre celeste; e finché non si raggiunse una più ampia comprensione del termine esso non poteva venir facilmente applicato a Gesù. Un riflesso di ciò si trova in Mc 10,18 dove Gesù rifiuta di esser chiamato buono perché solo Dio è buono; in Giovanni 20,17, dove Gesù chiama il Padre « Dio mio »; e in Ef 4,5-6, dove si parla di Gesù come di « un solo Signore », ma il Padre è « un solo Dio ». (Il NT affrontava la questione della divinità di Gesù non per mezzo del titolo « Dio », ma col descrivere le sue attività alla stessa maniera in cui descriveva le attività del Padre; vedi Giovanni 5,17.21; 10,28-29). Nel v. 1c l'inno giovanneo sfiora l'uso del nome « Dio » per il Figlio, ma omettendo l'articolo evita ogni idea di identificazione personale della Parola col Padre. E per i lettori pagani la riga evita anche ogni idea che la Parola fosse un secondo Dio in un senso ellenistico. C'è, comunque, un'altra considerazione. Abbiamo accennato all'idea espressa dallo studioso cattolico De Ausejo, che in tutto il Prologo la Parola significhi la Parola-fatta-carne e che l'intero inno si riferisca a Gesù Cristo. Se è così, allora forse si giustifica il vedere nell'uso di *theos* senza articolo qualcosa di più umile che non l'uso di *ho theos* per il Padre. È Gesù Cristo che dice, in Giovanni 14,28, « Il Padre è più grande di me », e che in 17,3 parla del Padre come dell'« unico vero Dio ». Il riconoscimento di una posizione umile di Gesù Cristo in rapporto al Padre non è estraneo agli inni cristiani primitivi, giacché Filip 2,6-7 parla di Gesù che spoglia se stesso e non rimane attaccato alla forma di Dio.

Siccome il v. 2 ripete il v. 1, alcuni studiosi ascrivono ciò alla redazione secondaria dell'inno. Tuttavia, se consideriamo i vv. 1-2 come una strofa, allora il v. 2 può essere una inclusione: la strofa comincia e finisce sul tema del « principio ». Lund pretende che questo sia un esempio di chiasmo, giacché le idee del v. 2 sono in ordine inverso da 1a, b. Bultmann, p. 17, ha probabilmente ragione quando insiste nel dire che la ripetizione è tutt'altro che oziosa. Il grande pericolo che una comunità ellenistica poteva correre nel leggere che la Parola era Dio sarebbe stato il politeismo, e il v. 2 insiste nuovamente sul rapporto tra il Padre e il Verbo.

Seconda strofa. La Parola e la creazione (1,3-5)

Con l'apparizione di « ebbero origine » (*egeneto*) nel v. 3 siamo nella sfera della creazione. Tutto ciò che è creato è intimamente connesso alla Parola, perché fu creato non solo per mezzo di lei, ma anche in lei. Troviamo la stessa idea nell'inno di Col 1,16: « poiché per mezzo di lui sono state create tutte le cose ... Tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui ». La stessa unità che esiste tra la Parola e la sua creazione sarà applicata, in Giovanni 15,5, a Gesù e ai cristiani: « Senza di me non potete far nulla ».

Il fatto che la *Parola* crea significa che la creazione è un atto di rivelazione. Tutta la creazione porta l'impronta della Parola di Dio, donde l'insistenza in Sap 13,1 e Rm 1,19-20 nel dire che Dio si fa riconoscibile agli uomini attraverso le sue creature. Inoltre, il ruolo della Parola nella creazione significa che Gesù ha un diritto su tutto; come il v. 10 ripeterà con forza, il mondo ha rifiutato questo diritto. L'espressione « tutte le cose » (*panta*) nel v. 3 è una formula quasi-liturgica che coglie la pienezza della creazione di Dio. Se ne noti l'uso in Rm 11,36: « Poiché da lui, grazie a lui e per lui sono *tutte le cose*. A lui la gloria nei secoli. Amen ». Vedi anche 1 Cor 8,6 e l'apparizione di *panta* nell'inno di Col 1,16.

Boismard, pp. 102-5, si domanda che tipo di causalità eserciti la Parola nella creazione: causalità efficiente o esemplare? In Appendice II rileveremo che la parola creativa di Dio nell'AT sembra essere la causa efficiente della creazione. Eppure la Sapienza personificata e la Torah (che sono anch'esse parte dello sfondo dell'uso che si fa, nel Prologo, della Parola) sembrano esercitare nella creazione la causalità di un modello o esemplare. Ci possono essere quindi elementi di entrambi i tipi di causalità nella creazione per mezzo della Parola e nella Parola. Boismard afferma: « È dunque probabile che anche per san Giovanni la Parola di Dio svolga una parte nella creazione perché è il pronunciamento di una idea, e non perché sia dotato, in quanto tale, di efficacia ». Comunque, non c'è niente nel Prologo che sottolinei che la Parola è il pronunciamento di un'idea divina, e questo tipo di speculazione appartiene piuttosto al mondo greco e alla teologia posteriore.

Notiamo infine che, nel dire che per mezzo della Parola tutte le cose ebbero origine, il Prologo si distanzia dal pensiero gnostico, dove un demiurgo e non Dio era responsabile della creazione, che è male. Poiché la Parola è congiunta al Padre e la Parola crea, si può dire che il Padre crea per mezzo della Parola. Quindi il mondo è stato creato da Dio ed è buono.

L'interpretazione del v. 4 dipende da come si risolve il difficile problema della sua traduzione (vedi Nota). Nella traduzione da noi accettata, esso segna una progressione sul v. 3 in due modi. Primo, il fatto della creazione (che tutte le cose ebbero origine) non è più in considerazione; l'accento si è spostato su *ciò che* aveva avuto origine. Secondo, il centro dell'attenzione è su uno speciale aspetto di ciò che aveva avuto origine, e precisamente ciò che aveva avuto origine nella Parola: la creazione speciale della Parola. È vero che per alcuni studiosi il Prologo a questo punto è passato dalla creazione alla Incarnazione (Spitta, Zahn, B. Weiss, Vawter). Essi fanno rilevare che il dono della vita a cui si accenna nel v. 4 è associato nel Vangelo con la venuta di Gesù (3,16; 5,40; 10,10). Eppure, un salto dalla creazione nel v. 3 alla venuta di Gesù nel v. 4 sembra eccessivamente brusco, specialmente perché « ciò che aveva avuto origine » in 4 è una concatenazione con « ebbero origine » in 3. Se i vv. 4-5 si riferiscono alla venuta di Gesù, allora il riferimento più chiaro alla sua venuta in 9 e 10 sembra tautologico. Inoltre, colui che ha curato l'edizione del Prologo ha inserito un riferimento a Giovanni il Battista *dopo* il v. 5, e difficilmente si può immaginare che egli avrebbe introdotto Giovanni il Battista dopo aver descritto il ministero di Gesù e i suoi effetti. Evidentemente il redattore pensava che gli accenni alla venuta di Gesù cominciassero nel v. 10; egli mise la venuta di Giovanni il Battista nei vv. 6-8 prima della venuta di Gesù, e si servì del v. 9 per collegare Giovanni il Battista col momento di quella venuta. Certo, il redattore potrebbe aver frainteso il significato dei vv. 4-5, ma egli era molto più vicino all'inno originale di quanto lo siamo noi. Questa obiezione vale anche contro la teoria di Käsemann, che vede un riferimento alla venuta di Gesù non nel v. 4, ma in 5, che egli unisce a 10, e contro la teoria di Bultmann, che fa cominciare l'opera del rivelatore nella storia col v. 5, che egli unisce a 9.

Noi pensiamo che il significato dei vv. 4-5 sia molto più vicino a quello del v. 3. Fin dalle prime parole dell'inno c'è stato un intenzionale parallelo con i capitoli iniziali della Genesi. Ciò è continuato nel v. 3 con l'uso di *egeneto* (vedi Nota); e ora continua in 4-5 con l'accenno alla luce e alle tenebre, perché la luce fu la prima creazione di Dio (Gn 1,3). Anche « vita » è un tema del racconto della creazione in Gn. 1,11 (« creature viventi » in 1,20.24, ecc.). Certo, nel primo capitolo della Genesi si parla di vita naturale, mentre il Prologo parla di vita eterna. E tuttavia, alla vita eterna si accenna anche nei primi capitoli della Genesi, perché 2,9 e 3,22 parlano dell'albero della vita il cui frutto, se mangiato, avrebbe fatto vivere l'uomo per sempre. L'uomo fu escluso da questa vita a causa del suo peccato; ma, come vediamo in Ap 22,2, la vita eterna del giardino dell'Eden prefigurava la vita che Gesù avrebbe data agli uomini. In Giovanni 6 Gesù parlerà del pane di vita che un uomo può mangiare e vivere per sempre: un pane, quindi, che ha le stesse qualità del frutto dell'albero della vita nel paradiso. Giovanni 8,44 allude all'uomo che ha perduto la possibilità della vita eterna nel paradiso quando descrive il diavolo come omicida fin dal principio e come il padre delle menzogne (il serpente mentì a Eva). E così noi pensiamo che nel v. 4 il Prologo parli ancora nel contesto del racconto della creazione della Genesi. Ciò che aveva specialmente avuto origine nella Parola creativa di Dio era il dono della vita eterna. Questa vita era la luce degli uomini, perché l'albero della vita era strettamente associato all'albero della conoscenza del bene e del male. Se l'uomo avesse superato la prova egli avrebbe posseduto la vita eterna e la luce della conoscenza.

Anche il versetto 5 può essere interpretato su questo sfondo. Ci fu un tentativo da parte delle tenebre di vincere la luce: precisamente il peccato dell'uomo. Si noti che l'aoristo, « vinsero », acquista in tal modo il suo significato normale in quanto riferito a una singola azione passata. Ma la luce risplende, perché sebbene l'uomo abbia peccato, gli fu dato un raggio di speranza. Gn 3,15 dice che Dio pose inimicizia tra il serpente e la donna e che il serpente non era destinato a vincere la stirpe di lei. In particolare, la stirpe della donna, che per il NT era Gesù, sarebbe stata vittoriosa su Satana. (Facciamo rilevare che qui siamo di fronte alla comprensione cristiana e forse tardo-giudaica di Gn 3,15, non alla comprensione dell'autore originale del passo). Che i circoli giovannei si richiamassero a Gn 3,15 lo vediamo in Ap 12, dove la vittoria di Gesù sul diavolo è raffigurata in termini di vittoria del figlio della donna sul serpente.

Parentesi: Testimonianza di Giovanni il Battista resa alla luce (1,6-9)

Se la seconda strofa tratta della creazione da parte della Parola e del suo dono iniziale di vita e di luce e del tentativo da parte delle tenebre di vincere la luce, la terza strofa tratterà della venuta della Parola nel mondo a sconfiggere le tenebre. Tra le due strofe un redattore ha inserito quattro versetti che trattano di Giovanni il Battista e della sua missione di preparare gli uomini alla venuta della Parola e della luce.

Boismard e altri hanno proposto una interessante ipotesi circa l'origine dei vv. 6-7: che essi fossero l'inizio originale del Vangelo che fu spostato quando fu aggiunto il Prologo. Le prime parole del v. 6, « C'era un uomo mandato da Dio, di nome Giovanni », sarebbero un inizio normale per una narrazione storica. Gdc 13,2 apre la storia di Sansone con: « C'era allora un uomo di Zorea di una famiglia dei Daniti » (anche 19,1; 1 Sam 1,1). Inoltre, se 6-7, almeno nella sostanza, venivano subito prima di 1,19, ci sarebbe stata una buona sequenza: il v. 7 dice che Giovanni il Battista venne come un testimone per rendere testimonianza, e 19 ss presenta la sua testimonianza e le circostanze in cui essa fu data. In tali circostanze la strana espressione « render testimonianza alla luce » ha più senso. Ordinariamente, la luce può essere vista e non c'è bisogno che qualcuno le renda testimonianza; ma in 19 ss si tratta di rendere testimonianza davanti a quelli che sono ostili e che non hanno ancora veduto Gesù.

Il versetto 8 ha un motivo suo proprio. Abbiamo accennato nell'Introduzione (V, A) che uno degli scopi del Quarto Vangelo fu una confutazione delle esagerate pretese avanzate dai seguaci di Giovanni il Battista. Il Prologo nel v. 8 subordina Giovanni il Battista a Gesù. La confutazione è anche più specifica? I seguaci pensavano che Giovanni il Battista fosse la luce? È stato detto che il *Benedictus*, l'inno di Zaccaria in Lc 1,68-79, fosse una volta un inno a Giovanni il Battista, successivamente adattato all'uso cristiano. I versetti 78-79 collegano il ministero di Giovanni il Battista con quel momento in cui il giorno sorge dall'alto per rischiarare quelli che stanno nelle tenebre. *Può* essere dunque che i seguaci reclamassero il titolo di luce per Giovanni il Battista.

Evidentemente, il v. 9 è la transizione con cui il redattore ha adattato i vv. 6-8 al loro posto attuale nel Prologo. Il rilievo dato alla luce vera riprende il tema del v. 8; il rilievo dato alla venuta nel mondo prepara il v. 10. J. A. T. Robinson, p. 127, pensa che tutti e quattro i versetti (6-9), come pure 15, facessero parte dell'inizio originale del Vangelo; in realtà, comunque, solo i vv. 6-7 stanno bene prima del v. 19. L'immagine della luce che viene nel mondo per illuminare gli uomini è un'immagine messianica presa dall'AT, in particolare da Isaia. Nella descrizione del messianico principe della pace Is 9,2 annuncia: « Il popolo che camminava nelle tenebre vide una grande luce; su coloro che abitavano in terra tenebrosa una luce rifulse ». Nella seconda parte di Isaia (42,6) Jahvè proclama del suo servo: « Ti ho formato e stabilito come alleanza del popolo e luce delle nazioni ... perché tu faccia uscire dalla reclusione coloro che abitano nelle tenebre ». Nella terza parte di Isaia (60,1-2) sentiamo la tromba gridare a Israele: « Alzati, rivestiti di luce, perché viene la tua luce, la gloria del Signore brilla sopra di te. Poiché ecco, le tenebre ricopriranno la terra, nebbia fitta avvolgerà le nazioni; ma su di te risplenderà il Signore ... Cammineranno i popoli alla tua luce ». Il Prologo associa la testimonianza di Giovanni il Battista, la voce nel deserto d'Isaia, con la proclamazione profetica della venuta della luce. Il Quarto Vangelo non era il solo ad adattare a Gesù le profezie dell'AT attinenti alla luce; Mt 4,16 applica Is 9,2 al ministero di Gesù.

Possiamo accennare di passaggio che H. Sahlin, *art. cit.*, ha tentato di mostrare che i vv. 6-9 appartenevano alla forma originale del Prologo ed erano applicati alla Parola. Per esempio, egli legge: « Egli (il Verbo) divenne uomo, mandato da Dio. Venne come testimone a rendere testimonianza alla luce ... ». Sahlin pensa che sotto l'influenza dei paralleli sinottici come Marco 1,4 i versetti siano stati erroneamente applicati a Giovanni il Battista. Ingegnoso, ma del tutto non dimostrabile.

Terza strofa. La Parola nel mondo (1,10-12b)

La terza strofa dell'inno originale sembra trattare della Parola incarnata nel ministero di Gesù. Molti studiosi, tuttavia, non condividono questa opinione. Westcott, Bernard e Boismard pensano che il riferimento alla presenza della Parola nel mondo nei vv. 10-12 vada interpretato nel senso dell'attività della parola divina nel periodo dell'AT; e Schnackenburg, p. 88, pensa alla presenza della Sapienza nel mondo e in Israele. Si è pensato al periodo tra Adamo e Mosè per il v. 10; al patto del Sinai e alla successiva infedeltà di Israele per il v. 11; e al resto fedele di Israele per il v. 12.

Naturalmente, questa opinione implica che il redattore del Prologo abbia interpretato male l'inno nell'inserire l'accenno a Giovanni il Battista prima del v. 10. Per di più, essa urta contro il fatto che la maggior parte delle frasi che si trovano in 10-12 appaiono nel Vangelo come una descrizione del ministero di Gesù. Se la Parola è nel mondo (10a), Gesù dice di essere venuto nel mondo (3,19; 12,46), di essere nel mondo (9,5); e spesso queste affermazioni sono giustapposte al tema che lui è la luce, proprio come 1,10 segue a 1,5 col suo tema della luce. La presenza della Parola nel mondo è rifiutata, perché il mondo non riconosce la Parola (10c). Allo stesso modo la presenza di Gesù nel mondo incontra rifiuto (3,19), perché gli uomini non riconoscono chi è Gesù (14,7; 16,3; 1 Gv 3,1). Lo scandaloso rifiuto della Parola da parte del suo stesso popolo (11b) ha anch'esso il suo corrispettivo nel ministero di Gesù quando egli è rifiutato in Galilea (4,44) e da parte del popolo ebraico in genere (12,37). La frase « non accogliere », (*paralambanein* in 11; *lambanein* in 12) è usata per Gesù in 3,11 e 5,43 (*lambanein*). In realtà, come abbiamo rilevato, i vv. 11 e 12 sono realmente dei brevi sommari delle due parti del Vangelo: il Libro dei Segni e il Libro della Gloria. La prima riga del Libro della Gloria (13,1) annuncia: « Dopo aver amato i suoi che erano nel mondo, ora mostrò il suo amore per loro sino alla fine ». In altre parole, al posto del popolo ebraico che era stato il suo (1,11), egli ora ha formato attorno a sé dei nuovi « suoi », i fedeli cristiani (1,12).

L'argomento decisivo per sostenere che i vv. 10-12 si riferiscono al ministero di Gesù si trova, a nostro parere, in 12. Schnackenburg non ha difficoltà con 12, poiché espunge quel versetto dall'inno originale; ma ogni commentatore che accetti 12 come parte dell'inno deve fare i conti con l'affermazione che la missione della Parola nel mondo diede agli uomini il potere di diventare figli di Dio. Non è credibile che in un inno proveniente da circoli giovannei la capacità di diventare figli di Dio possa essere stata spiegata altrimenti che in termini di generazione dall'alto per opera dello Spirito di Gesù (3,3.5; vedi Commento a 20,17 nel vol. II; 1 Gv 3,9). Se la rivelazione dell'AT avesse reso gli uomini capaci di diventare figli di Dio, l'intera conversazione con Nicodemo sarebbe inintelligibile. Dodd, *Interpretation*, p. 282, sostiene che c'erano dei figli di Dio prima della venuta di Gesù e cita 11,52 a proposito dei figli di Dio che erano dispersi. Ma Giovanni vuol proprio dire che quei dispersi sono già figli di Dio senza aver sentito parlare di Gesù ed essere stati generati dall'alto? O non intende che costoro sono stati chiamati da Dio a essere suoi figli e ad accettare Gesù come loro pastore?

Noi siamo dunque d'accordo con Büchsel, Bauer, Harnack, Käsemann e altri che la terza strofa dell'inno si riferisce al ministero terreno di Gesù. Noi notiamo che l'inno di Filip 2,6-11 passa da Gesù nella forma di Dio direttamente a Gesù nella forma di servo, dal cielo al

ministero di Gesù, senza alcuna descrizione dell'opera di Dio nel periodo dell'AT. Nell'inno in Col 1,15-20 il pensiero passa dal Figlio come immagine di Dio e primogenito di tutta la creazione alla morte di Gesù.
Si possono fare alcune osservazioni sui singoli versetti. Come faremo rilevare in App. II, il rifiuto della Parola da parte degli uomini nel v. 10 è del tutto simile al rifiuto della Sapienza da parte degli uomini in En 42,2: « La Sapienza venne a mettere la sua dimora fra i figli degli uomini e non trovò posto per dimorare ». Questo è un riflesso della teologia giovannea che Gesù è la Sapienza personificata. Il versetto 11 non è una ripetizione di 10 (con buona pace di Bultmann), ma segna una riduzione a Israele dell'attività della Parola. Esso rappresenta il sentimento espresso in Mt 15,24, che Gesù fu inviato solo alle pecore perdute della casa di Israele. In Giovanni 12,20-23, quando i Gentili vanno da Gesù, ciò è segno che la missione è compiuta e l'ora è vicina. A qualcuno il contrasto tra non-accettazione nel v. 11 e accettazione nel v. 12 sembra troppo netto; tuttavia, esattamente lo stesso contrasto si trova in 3,32-33: « Egli attesta ciò che ha visto e udito, eppure *nessuno accetta* la sua testimonianza. *Chi però ne accetta* la testimonianza certifica che Dio è verace ». Contrasti così netti si trovano nei primi inni cristiani, per esempio 1 Tm 3,16: « Egli si manifestò nella carne, fu giustificato nello Spirito ».

Versetti 12c-13. La ragione per ritenere questi versetti come un commento del redattore al v. 12 è stata anticipata nelle Note, dove ci è sembrato necessario spiegare i versetti per giustificare la nostra traduzione. Il redattore ha fatto la sua aggiunta tra due strofe.

Quarta strofa. La partecipazione della comunità alla Parola-fatta-carne (1,14 e 16)

L'ultima strofa dell'inno introduce la comunità e dà espressione poetica a ciò che il ministero della Parola significa nella vita della comunità. In particolare, il v. 14a. b riepiloga e dà espressione più essenziale a ciò che era stato detto in 10-11; 14c-e e 16 ampliano da 12 l'idea di divenire figli di Dio mostrando come noi partecipiamo alla pienezza del Figlio unigenito di Dio. Questa è l'ultima strofa dell'inno e forma una inclusione con la prima strofa. I versetti 14 e 1 sono i soli due nell'inno che menzionano esplicitamente « la Parola ».

v. 1. La Parola era (*ēn*)	corrisponde al	v. 14. La Parola divenne (*egeneto*)
1. La Parola alla presenza di Dio	»	14. La Parola fra noi
1. La Parola era *Dio*	»	14. La Parola divenne *carne*

Così l'essere eterno della Parola nella prima strofa è contrapposto al divenire temporale della Parola nell'ultima strofa. Solo se si comprende la qualità di sommario dell'ultima strofa, che riprende il tema della missione dei versetti precedenti dell'inno e deliberatamente lo contrappone al tema della prima strofa, si può vedere che non c'è contraddizione nel pensare che la terza strofa tratti del ministero di Gesù e che tuttavia 14a sia ancora un chiaro accenno alla Incarnazione. Il versetto 14a. b offre all'ammirazione e alla lode della comunità un riepilogo dell'attività della Parola, perché in un inno si richiede la partecipazione della comunità. Quando l'inno fu adattato a servire da Prologo al Vangelo, questo versetto di riepilogo poteva anche essere una indicazione anticipata della missione di Gesù che doveva seguire.

Il versetto 14a descrive l'Incarnazione con un linguaggio fortemente realistico sottolineando che la Parola divenne *carne*. La parola « carne » sembra sia stata associata con l'Incarnazione fin dalle primissime espressioni teologiche della fede cristiana. Rm 1,3 descrive il Figlio di Dio disceso da David secondo la carne; e Rm 8,3 coglie ancora meglio l'elemento di scandalo quando parla di Dio che manda « il proprio Figlio in una carne simile a quella del peccato ». L'inno che si trova in 1 Tm 3,16 contrappone la manifestazione nella carne alla giustificazione nello Spirito. La menzione della carne in Giovanni 1,14 rappresenta forse un elemento di *kenosis* paragonabile a quello che troviamo nell'inno di Filip 2,7: « Egli spogliò se stesso, assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini »? De Ausejo nel suo articolo su « carne » in Giovanni (EstBib 17 [1958], 411-27) lo sottolinea. Poiché, a suo parere, tutto l'inno è stato in lode del Gesù incarnato, l'affermazione nel v. 14a, che la Parola divenne carne, deve avere uno speciale accento di debolezza e di mortalità. Käsemann, p. 93, tuttavia, sostiene con insistenza che lo scandalo consiste nella presenza di Dio fra gli uomini e non nel divenire carne: non il come, ma il fatto. Per Käsemann 14a non dice nulla di più di quello che dice 10a: « Essa era nel mondo ». Il parallelismo tra 14a e 14b dà supporto alla tesi di Käsemann.

C'è un intento polemico nel v. 14a? Certo la sua teologia non sarebbe stata compatibile con tendenze di pensiero gnostiche o docetiste. Nessuna riga nell'inno dà espressione più netta alla differenza tra la concezione della Parola nel Prologo e quella degli stoici e del *Corpus Hermeticum*. I greci, che ammiravano il *logos* come formulazione dell'ordine del mondo, aspiravano a essere uniti a Dio nel suo universo. L'idea che l'incontro definitivo col *logos* di Dio sarebbe avvenuto quando il *logos* diveniva carne sarebbe stata impensabile. Il Prologo non dice che la Parola entrò nella carne o abitò nella carne ma che la Parola *divenne* carne. Quindi, invece di offrire la liberazione dal mondo materiale a cui la mentalità greca aspirava, la Parola di Dio era ormai inestricabilmente legata alla storia umana. E tuttavia, benché 14a non sia accettabile per nessuna delle scuole di pensiero filosofico o teologico del mondo ellenistico, non possiamo essere certi che esso fosse scritto contro tali concezioni. Le Lettere giovannee sono più chiaramente polemiche, come in 1 Gv 4,2-3: « Ogni spirito che riconosce che Gesù Cristo *è venuto nella carne*, è da Dio; ogni spirito che non riconosce Gesù non è da Dio » (anche 2 Gv 7). Ci *può* essere un elemento di polemica su questo punto nel Vangelo in passi come 6,51-59 e 19,34-35. Possiamo notare infine che il rilievo dato alla carne nell'inno al v. 14a è abbastanza diverso dall'atteggiamento espresso nel commento del redattore all'inno al v. 13, dove si accentua che i figli di Dio non sono stati generati dal desiderio della carne.

Volgiamo ora la nostra attenzione all'atteggiamento verso la rivelazione implicita nella frase « La Parola divenne carne ». Il titolo « la Parola » era appropriato nel v. 1, perché l'essere divino ivi descritto era destinato a parlare agli uomini. Quando il titolo è usato per la seconda volta nel v. 14, questo essere divino ha assunto forma umana e ha così trovato il modo più efficace per esprimere se stesso agli uomini. Quindi, col diventare carne la Parola non cessa di essere la Parola, ma esercita in pieno la sua funzione di Parola. Nel commentare questo versetto Bultmann, p. 42, formula una delle tesi che percorrono tutto il suo stimolante commento, e cioè che il contatto con la Parola-fatta-carne è contatto con la rivelazione stessa, perché Gesù non porta una dottrina e non è una guida ai misteri celesti come se ne trovano nella descrizione gnostica di maestri discesi dal cielo. Il contrasto con la raffigurazione gnostica è valido: Gesù è la Sapienza incarnata o la rivelazione stessa. Ma Bultmann non insiste troppo su un rivelatore senza una rivelazione? Forse ciò è dovuto a un eccesso di reazione a una concezione tradizionale in cui si pensava che Gesù proclamasse la rivelazione in una serie di proposizioni bene ordinate. Prima di tutto, è vero che da un capo all'altro di Giovanni l'accento è posto sull'accettare Gesù, e molte volte ciò significa accettare la sua pretesa di essere inviato da Dio. Ma, come insiste Käsemann, pp. 95-96, se il fatto che Gesù fu inviato è sommamente importante, ciò è di per se stesso una straordinaria rivelazione dell'« unica cosa necessaria ». È una rivelazione che qui il Creatore è presente alle sue creature; e il Creatore non viene a mani vuote, perché dà la luce e la vita e l'amore e la resurrezione. In secondo luogo, rimane sempre una rilevante quantità di insegnamento in ciò che Gesù dice. Per esempio, c'è insegnamento riguardo all'amore salvifico del Padre suo per gli uomini (3,16-17), riguardo allo Spirito Santo, il Paraclito, riguardo alla Legge e ai suoi obblighi (5,16-17; 7,19-23), riguardo ai doveri dell'amore fra i cristiani (13,12-17.34), riguardo al battesimo (3,5), e riguardo alla eucarestia (6,51-58: naturalmente, Bultmann rifiuta i passi sacramentali come aggiunte del Redattore ecclesiastico). Gran parte dell'insegnamento che Matteo mette nel sermone della montagna si trova in Giovanni, sparso alle volte, e in forme varie, ma tuttavia presente. Perciò possiamo dire che, se la Parola divenne carne, non fu solo perché gli uomini potessero incontrarla, ma anche perché potessero ascoltarla. Il versetto 14b e le righe seguenti mostrano che, se la Parola è divenuta carne, essa non ha cessato di essere Dio. In 14b ciò si esprime nel verbo *skēnoun* (« prendere dimora; piantare una tenda »), che ha importanti collegamenti con l'AT. Il tema dell'« attendarsi » si trova in Es 25,8-9, dove a Israele è ordinato di fare una tenda (il Tabernacolo: *skēnē*) così che Dio possa abitare in mezzo al suo popolo; il Tabernacolo divenne il luogo della presenza circoscritta di Dio sulla terra. Era stato promesso che nei giorni ideali a venire questa tenda fra gli uomini avrebbe avuto un particolare rilievo. Gl 4,17 dice: « Voi saprete che io sono il Signore vostro Dio che abito (*kataskēnoun*) in Sion ». Al tempo del ritorno dall'esilio di Babilonia, Zac 2,14 proclama: « Gioisci, esulta, figlia di Sion, perché, ecco, io vengo ad abitare (*kataskēnoun*) in mezzo a te ». Nel Tempio ideale descritto da Ezechiele (43,7) Dio abiterà in mezzo al suo popolo per sempre, o, secondo i LXX: « *Il mio nome* abiterà in mezzo alla casa di Israele per sempre ». (Quest'ultima lezione è interessante in vista dell'interesse giovanneo per il nome). Quando il Prologo proclama che la Parola fece la sua dimora in mezzo agli uomini, ci vien detto che la carne di Gesù Cristo è il nuovo luogo della presenza di Dio sulla terra e che Gesù è la sostituzione dell'antico tabernacolo. Il Vangelo presenterà Gesù come la sostituzione del Tempio (2,19-22), che è una variante dello stesso tema. In Ap 7,15 il verbo *skēnoun* è usato per la presenza di Dio in cielo, mentre in 21,3 la grande visione della Gerusalemme celeste riecheggerà la promessa dei profeti: « Egli abiterà (*skēnoun*) con loro ed essi saranno il suo popolo ». Così, abitando fra gli uomini, la Parola anticipa la presenza divina che secondo l'Apocalisse sarà visibile agli uomini nei giorni ultimi.

Come uso intermedio tra l'uso presente nel Pentateuco e quello profetico del termine « mettere la tenda » e l'uso che ne fa il Prologo possiamo richiamare l'attenzione su certi passi della letteratura sapienziale dove è detto che la Sapienza mette la sua tenda o fa la sua dimora fra gli uomini (vedi App. II). Nell'inno in Sir 24,8, la Sapienza canta: « Il creatore dell'universo ... mi fece piantare la tenda e mi disse: Fissa la tenda (*kataskēnoun*) in Giacobbe e prendi in eredità Israele ». Così, facendo la sua dimora fra gli uomini, la Parola agisce al modo della Sapienza.

C'è un altro aspetto della presenza divina a cui si allude nel v. 14b. Le radicali *skn* che sono alla base del verbo greco « mettere la tenda » rassomigliano alla radice ebraica *škn* che pure significa abitare e da cui è derivato il nome *shekinah*. Nella teologia rabbinica *shekinah* era un termine tecnico per la presenza di Dio dimorante in mezzo al suo popolo. Per esempio, in Es 25,8, dove Dio dice: « Essi mi faranno un santuario e io abiterò in mezzo a loro », il Targum, o traduzione aramaica, ha « Io farò risiedere la mia *shekinah* in mezzo a loro ». Come l'uso di *memra* esaminato in App. II, l'uso di *shekinah* come sostitutivo di Jahvè nei suoi rapporti con gli uomini era un modo di preservare la trascendenza di Dio. Il Targum di Dt 12,5 fa abitare nel santuario la *shekinah* di Dio invece del suo amore. La minaccia in Os 5,6 che Jahvè si ritirerà da Israele diventa nel Targum la minaccia che Egli farà salire al cielo e allontanarsi dagli uomini la sua *shekinah*. Anche l'onnipresenza di Dio, che nessun santuario può contenere, è chiamata nel Talmud la sua *shekinah*. Sebbene alcune di queste opere provengano da un periodo più tardo del I secolo d.C., la teologia della *shekinah* era conosciuta a quel tempo; ed è perfettamente possibile che nell'uso di *skēnoun* nel Prologo si rifletta l'idea che Gesù è ormai la *shekinah* di Dio, il luogo di contatto tra il Padre e quegli uomini fra i quali è sua delizia essere. Vedi L. Bouyer, « Le Schékinah, Dieu avec nous », BVC 20 (1957-58), 8-22.

Il pensiero della presenza divina in Gesù che ora serve da tabernacolo e forse da *shekinah* trabocca in 14c: « Noi abbiamo veduto la sua gloria ». Nell'AT la *gloria* di Dio (ebr. *kābôd*; gr. *doxa*; vedi App. I,A) significa una manifestazione visibile e potente di Dio agli uomini. Nei Targumim anche « gloria » diventa un sostitutivo, come *memra* e *shekinah*, della presenza visibile di Dio fra gli uomini, anche se il suo uso non era così frequente come quello degli altri due termini. (Se in Es 24,10 ci vien detto che Mosè e gli anziani videro il Dio di Israele, nel Targum Onkelos sentiamo che essi « videro la gloria [aram. *y^{e}qar*] del Dio di Israele »). Comunque, ciò che principalmente ci interessa è la costante connessione della gloria di Dio con la sua presenza nel tabernacolo e nel Tempio. Quando Mosè salì sul monte Sinai (Es 24,15-16), ci vien detto che una nube coprì la montagna e la gloria di Dio vi rimase mentre Dio diceva a Mosè come costruire il tabernacolo. Quando il tabernacolo fu eretto, la nube lo coprì e la gloria di Dio lo riempì (Es 40,34). Lo stesso fenomeno è riferito quando fu dedicato il Tempio di Salomone (1 Re 8, 10-11). Proprio prima della distruzione del Tempio da parte dei babilonesi, Ez 11,23 ci dice che la gloria di Dio lasciò la città; ma nella visione del Tempio ricostruito Ezechiele vide la gloria di Dio riempire nuovamente l'edificio (44,4). È quindi perfettamente appropriato che, dopo la descrizione di come la Parola innalzò un tabernacolo in mezzo agli uomini nella carne di Gesù, il Prologo accenni che la sua *gloria* divenne visibile.

Le righe 14c.d si riferiscono forse a una particolare manifestazione della gloria della Parola incarnata? Abbiamo accennato nella Nota che « noi abbiamo contemplato » sembra sia un accenno al testimone apostolico, come il « noi » del Prologo a 1 Gv. Molti perciò pensano che l'inno si riferisca al momento in cui Pietro, *Giovanni* e Giacomo furono testimoni della trasfigurazione di Gesù, un episodio non riportato in Giovanni ma che si trova nei sinottici e in 2 Pt 1,16-18. In quella occasione, Lc 9,32 dice che essi videro la sua gloria. E proprio come il Prologo parla della gloria di un Unigenito, così nella trasfigurazione la voce celeste proclamò Gesù come « il Figlio mio diletto » (« diletto » ha il significato implicito di « unico »). Il racconto della trasfigurazione in 2 Pietro può gettare qualche luce sul problema accennato nella Nota, se cioè in 14d « che viene dal Padre » si riferisca a

« gloria » o a « Figlio ». In 2 Pt 1,16-17 l'autore, parlando come Pietro, dice: « ... noi siamo stati testimoni oculari della sua grandezza. *Egli ricevette* infatti onore e *gloria da Dio Padre* »; qui chiaramente è la gloria che viene dal Padre. Un accenno alla trasfigurazione si adatterebbe bene al tema del tabernacolo che abbiamo visto nel v. 14b, perché la scena sul monte della trasfigurazione è descritta nei Vangeli sinottici in termini evocativi dell'apparizione di Dio a Mosè sul Sinai, e si fa esplicitamente menzione della costruzione di tende o tabernacoli (Mc 9,5). Molte ragioni dunque raccomandano l'ipotesi che 14c.d sia un'eco della trasfigurazione. Tuttavia, che gli scrittori giovannei sapessero della scena della trasfigurazione è solo una possibilità.

Vale la pena di confrontare l'esegesi di Bultmann del v. 14 con quella di Käsemann. Sottolineando l'aspetto di *kenosis* di 14a, Bultmann, p. 40, parla dello scandalo implicito nella percezione che il rivelatore è nient'altro che un uomo. Quanto a « noi abbiamo contemplato la sua gloria », non si tratta di una visione in senso pieno. Se noi potessimo vedere in trasparenza, la carne non avrebbe senso; se non potessimo vedere affatto, non ci sarebbe rivelazione. Käsemann, scrivendo contro Bultmann, insiste sul carattere glorioso della Parola-fatta-carne. La carne non è semplicemente un « incognito » attraverso cui gli uomini devono vedere; piuttosto, la gloria della Parola si apre continuamente un varco attraverso la carne nelle opere miracolose che si possono vedere. In tal modo Käsemann vorrebbe riunire i miracoli del Gesù giovanneo e i suoi discorsi rivelatori (e in una certa misura distruggerebbe la dicotomia di fonti che Bultmann ha supposta; vedi Introduzione II, B 2). Il miracolo in Giovanni non è la scoria lasciata dalla « Fonte dei segni », ma è una parte essenziale della presentazione della Parola incarnata. Nella frase « la Parola divenne carne » Käsemann vede non tanto che il rivelatore è solo un uomo, ma che Dio è presente nella sfera umana.

Il tema del fedele amore d'alleanza (*ḥesed* e *'emet*: vedi Nota), che appare in 14e ed è ripreso in 16, si adatta bene agli accenni al tabernacolo e alla gloria di cui abbiamo discusso. La grande manifestazione da parte di Dio del fedele amore d'alleanza nell'AT ebbe luogo sul Sinai, la stessa sede dove il tabernacolo divenne l'abitazione della gloria di Dio. Così ora la suprema manifestazione dell'amore di Dio è la Parola incarnata, Gesù Cristo, il nuovo tabernacolo della gloria divina. Se la nostra interpretazione di « amore in luogo di amore » è giusta, l'inno termina con la trionfante proclamazione di una nuova alleanza in sostituzione dell'alleanza del Sinai.

Parentesi: Giovanni il Battista rende testimonianza alla preesistenza di Gesù (1,15)

Il versetto 14 ha affermato che la Parola celeste preesistente divenne carne. Evidentemente, il redattore che aggiunse i vv. 6-9 ha aggiunto anche 15, intendendo confermare il v. 14 con la testimonianza di Giovanni il Battista che Gesù è preesistente. C'è una ovvia polemica contro ogni idea che Giovanni il Battista potesse essere più grande di Gesù perché cominciò prima il suo ministero. Vedi commento a 1,30. La tesi di J. A. T. Robinson che, come i vv. 6-7, il v. 15 fosse parte dell'inizio originale del Vangelo è difficile da sostenere, specialmente perché allora non ci sarebbe nessuna ragione evidente per la stessa affermazione nel v. 30. Noi pensiamo che il redattore finale, vedendo che avrebbe potuto essere utile qui accentuare il tema della preesistenza, abbia copiato nel Prologo l'affermazione del v. 30.

Versi 17-18. Come abbiamo spiegato nella Nota, il v. 17 scandisce semplicemente ciò che è stato detto in 16, nominando le due occasioni della dimostrazione da parte di Dio dell'amore di alleanza, e precisamente nel dono della Legge a Mosè sul Sinai e in Gesù Cristo. Il versetto 17 esprime più chiaramente dell'inno la superiorità dell'amore fedele manifestato in Gesù Cristo, e il v. 18 precisa quella superiorità. Naturalmente, è il fatto che Mosè non ha veduto Dio che l'autore vuole mettere in contrasto con l'intimo contatto tra Figlio e Padre. In Es 33,18 Mosè chiede di vedere la gloria di Dio, ma il Signore dice: « Tu non puoi vedere il mio volto e restare vivo ». Isaia (6,5) esclama con terrore: « Ohimè! Io sono perduto, perché ... i miei occhi hanno visto il re, il Signore degli eserciti », dove non si parla nemmeno di vedere il volto di Dio. Contro questo sfondo vetero-testamentario, che nemmeno i più grandi rappresentanti di Israele hanno visto Dio, Giovanni innalza l'esempio del Figlio unico, che non solo ha veduto il Padre ma è sempre accanto a Lui. Possiamo, certo, sospettare che questo tema facesse parte della polemica giovannea contro la sinagoga, poiché esso è ripetuto in 5,37 e 6,46. Comunque, il tema che solo il Figlio ha veduto il Padre avrebbe impressionato anche il mondo ellenistico, che aveva sentito parlare del Dio invisibile la cui sostanza non poteva essere compresa dagli uomini. L'ampliamento redazionale dell'inno nel v. 18 non manca di abilità; il redattore ha fatto in modo di incorporarvi diverse inclusioni col v. 1. Proprio come nel v. 1 la Parola era Dio, così qui il Figlio unico è chiamato Dio. Proprio come nel v. 1 la Parola era alla presenza di Dio, così in 18 il Figlio unico è sempre accanto al Padre. È la relazione unica del Figlio col Padre, così unica che Giovanni può parlare de « l'Unigenito Dio », che fa della sua rivelazione la rivelazione suprema.

BIBLIOGRAFIA

AUCOIN, SISTER M. A., « Augustine and John Chrysostom: Commentators on St. John's Prologue », SsEccl 15 (1963), 123-31.
BARCLAY, W., « John i 1-14 », ET 70 (1958-59), 78-82, 114-17.
BOISMARD, M.-E., *St. John's Prologue* (Westminster: Newman, 1957).
— « Dans le sein du Père », RB 59 (1952), 23-39.
BRAUN, F.M., « Messie, Logos, et Fils de l'Homme », *La Venue du Messie* (Recherches Bibliques, VI; Louvain: Desclée de Brouwer, 1962), pp. 133-47. Anche JeanThéol, II, pp. 137-50.
— « Qui ex Deo natus est », *Aux sources de la tradition chrétienne* (Mélanges Goguel; Paris: Delachaux, 1950), pp. 16-31.
DE AUSEJO, SERAFIN, « ¿Es un himno a Cristo el prólogo de San Juan? » EstBíb 15 (1956), 223-77, 381-427.
DE LA POTTERIE, I.,« De interpunctione et interpretatione versuum Joh. i, 3.4 », VD 33 (1955), 193-208.
DODD, C. H., « The Prologue to the Fourth Gospel and Christian Worship », SFG, pp. 9-22.
DYER, J. A.,« The Unappreciated Light », JBL 79 (1960), 170-71.
ELTESTER, W., « Der Logos und sein Prophet », *Apophoreta* (Haenchen Festschrift; Berlin: Töpelmann, 1964), pp. 109-34.
GAECHTER, P., « Strophen im Johannesevangelium », ZKT 60 (1936), specialmente pp. 99-111.
GREEN, H. C., « The Composition of St. John's Prologue », ET 66 (1954-55), 291-94.
HAENCHEN, E., « Probleme des johanneischen ' Prologs ' », ZTK 60 (1963), 305-34.
JEREMIAS, J., « The Revealing Word », in *The Central Message of the New Testament* (London: SCM, 1965), pp. 71-90, trad. it. Brescia, Paideia.
JERVELL, J., « ' Er kam in sein Eigentum '. Zum Joh. 1, 11 », *Studia Theologica* 10 (1956), 14-27.
KAČUR, P., « De textu Joh. 1, 14c », VD 29 (1951), 20-27.
KÄSEMANN, E., « Aufbau und Anliegen des johanneischen Prologs », *Libertas Christiana* (Delekat Festschrift, München: Kaiser, 1957), pp. 75-99.
KUYPER, L. J., « Grace and Truth: an Old Testament Description of God and Its Use in the Johannine Gospel », Interp 18 (1964), 3-19.

LACAN, M.-F., « L'oeuvre du Verbe Incarné, le don de la vie (Jo. i, 4) », RSR 45 (1957), 61-78.

LUND, N. W., « The Influence of Chiasmus upon the Structure of the Gospels », ATR 13 (1931), specialmente pp. 41-46.

MEHLMANN, J., « De mente S. Hieronymi circa divisionem versuum Joh i 3s. », VD 33 (1955), 86-94.

— « A Note on John i 3 », ET 67 (1955-56), 340-41.

NAGEL, W., « 'Die Finsternis hat's nicht begriffen' (Joh i 5) », ZNW 50 (1959), 132-37.

POLLARD, T. E., « Cosmology and the Prologue of the Fourth Gospel », VigChr 12 (1958), 147-53.

ROBINSON, J. A. T., « The Relation of the Prologue to the Gospel of St. John », NTS 9 (1962-63), 120-29.

SAHLIN, H., « Zwei Abschnitte aus Joh i rekonstruiert », ZNW 51 (1960), specialmente pp. 64-67.

SCHMID, J., « Joh 1, 13 », BZ 1 (1957), 118-25.

SCHNACKENBURG, R., « Logos-Hymnus und johanneischer Prolog », BZ 1 (1957), 69-109.

SPICQ, C., « Le Siriacide et la structure littéraire du Prologue de saint Jean », *Mémorial Lagrange* (Paris: Gabalda, 1940), pp. 183-95.

VAWTER, B., « What Came to Be in Him Was Life (Jn 1, 3^b-4^a) », CQB 25 (1963), 401-6.

II. IL LIBRO DEI SEGNI

Il ministero pubblico di Gesù, in cui con segni
e con parole egli mostra se stesso
al proprio popolo come la rivelazione
del Padre, solo per essere rifiutato.
« Venne in casa propria
eppure il suo popolo non l'accolse »

parte prima

gli esordi della rivelazione di Gesù

SOMMARIO

PARTE PRIMA: GLI ESORDI DELLA RIVELAZIONE DI GESÙ (1,19-51, seguito da 2,1-11)

A. 1,19-34: LA TESTIMONIANZA DI GIOVANNI IL BATTISTA

(19-28) *Sezione 1* — Testimonianza riguardo al suo ruolo in relazione a colui che deve venire. (§ 2)

- (a) 19-23: Prima interrogazione di Giovanni il Battista:
  - 19-21: Giovanni il Battista rifiuta ruoli tradizionali.
  - 22-23: Giovanni il Battista rivendica il ruolo della voce di cui parla Isaia.
- (b) 24-28: Seconda interrogazione di Giovanni il Battista:
  - Egli descrive il proprio battesimo come preliminare ed esalta colui che deve venire.

(29-34) *Sezione 2* — Testimonianza riguardo a Gesù. (§ 3)

- (a) 29-31: Gesù è:
  - 29: L'Agnello di Dio;
  - 30-31: il preesistente.
- (b) 32-34: Gesù è:
  - 32-33: colui su cui lo Spirito discende e si posa;
  - 34: l'eletto.

B. 1,35-51: I DISCEPOLI DEL BATTISTA VANNO DA GESÙ QUANDO EGLI SI MANIFESTA

(35-42) *Sezione 1* — I primi due discepoli e Simon Pietro. (§ 4)

- (a) 36-39: Due discepoli — Gesù riconosciuto come rabbi.
- (b) 40-42: Simon Pietro — Gesù come Messia.

(43-51) *Sezione 2* — Filippo e Natanaele. (§ 5)

- (a) 43-44: Filippo (Gesù come adempimento della Legge e dei profeti: v. 45).
- (b) 45-50: Natanaele — Gesù come Figlio di Dio e re di Israele.
  - 51: Un detto, un tempo indipendente, circa il Figlio dell'Uomo.

Questa parte ha la sua conclusione in 2,1-11, l'episodio a Cana, dove Gesù manifesta la sua gloria e i suoi discepoli credono in lui. Questo episodio serve anche come apertura della Parte Seconda e ivi sarà esaminato.

2. la testimonianza di Giovanni il Battista riguardo al suo ruolo

1,19-28

[19] *E questa è la testimonianza resa da Giovanni quando i giudei mandarono sacerdoti e leviti da Gerusalemme a domandargli chi fosse.*
[20] *Egli confessò e non negò, ma dichiarò: « Io non sono il Messia ».*
[21] *Essi lo interrogarono ancora: « Chi sei tu, dunque? Elia? ». Rispose: « Non lo sono ». « Il profeta? ». « No », replicò.*
[22] *Allora gli chiesero: « E chi sei? Affinché possiamo portare una risposta a coloro che ci hanno mandati. Che cosa dici di te stesso? ».*
[23] *Rispose, citando il profeta Isaia: « Io sono*
Una voce che grida nel deserto:
Preparate la via del Signore ».
[24] *Ma gli emissari dei farisei*
[25] *lo interrogarono ancora: « Se non sei il Messia, né Elia, né il profeta, perché dunque battezzi? ».*
[26] *Giovanni rispose loro: « Io battezzo con l'acqua, ma in mezzo a voi c'è uno che voi non conoscete,*
[27] *colui che deve venire dopo di me, e io non sono degno di sciogliere i legacci del suo calzare ».*
[28] *Queste cose avvennero in Betania, al di là del Giordano, dove Giovanni stava battezzando.*

21 *rispose.* Nel tempo presente storico.

NOTE

v. 19. *E.* Questa parte comincia con un *kai*, come cominciano anche molti dei libri dei LXX (2 Samuele, 1 e 2 Re). Prima che fosse premesso il Prologo, può darsi che questo versetto aprisse il vangelo, sebbene sia più probabile che i vv. 6-7 (8?) precedessero il v. 19 e costituissero l'inizio originale.
— *questa è la testimonianza.* Nei vv. 6-7 abbiamo sentito che Giovanni il Battista fu mandato a rendere testimonianza alla luce, ed ecco qui ora la sua testimonianza. Ci aspetteremmo una testimonianza su Gesù, ma quella viene solo nei vv. 29-34, il giorno dopo. La sequenza originale è stata probabilmente scomposta nella redazione; vedi più avanti, pp. 88-93.
— *i giudei.* Per l'uso giovanneo di questo termine come un riferimento alle autorità religiose ostili a Gesù, particolarmente quelle di Gerusalemme, vedi Introd., V, B.
— *mandarono.* Molte buone testimonianze aggiungono « a lui »; ma questo manca in entrambi i papiri Bodmer ed è probabilmente un chiarimento dell'amanuense.
— *sacerdoti e leviti.* A interrogare Giovanni intorno al suo battesimo essi mandano gli specialisti in purificazione rituale. Questo confronto tra Giovanni il Battista e i sacerdoti è interessante in rapporto alla tradizione lucana che Giovanni il Battista era figlio di un sacerdote (Lc 1,5). Normalmente « leviti » allude a una classe sacerdotale inferiore, ma a volte, nei documenti rabbinici, alla polizia del tempio. Appaiono di rado sulla scena del NT (solo in Lc 10,32; Atti 4,36).
— *Gerusalemme.* Nel greco di Giovanni questa è sempre l'ellenizzata *Hierosolyma*; nell'Apocalisse, sempre la più primitiva *Hierousalēm*: certo una indicazione di scrivani diversi.

v. 20. *egli confessò e non negò, ma dichiarò.* Tautologico anche per Giovanni. Può essere un segno della redazione, perché non c'è altro esempio in Giovanni di una simile combinazione tripla di positivo, negativo, positivo.
— *Io non sono il Messia.* Alcuni pensano che l'« Io » sia enfatico: Io non lo sono ma un altro lo è. Non ci sono molte prove, comunque, che Giovanni il Battista identificasse colui che doveva venire dopo di lui come il Messia nel senso stretto, cioè, l'unto re davidico. Giovanni 3,28 è l'unico riferimento specifico al fatto che Giovanni il Battista prepari la via al Messia; ciò può essere implicito in Lc 3,15-16.

v. 21. *Dunque. Oun* è la congiunzione preferita da Giovanni (195 volte); non ricorre mai in 1 Gv: di nuovo una interessante indicazione di scribi diversi nelle opere giovannee.
— *chi sei tu? Elia?* Ci sono testimonianze di altri modi di distribuire queste parole, ma questo ha il supporto dei papiri Bodmer.

v. 23. La forma comune nel NT della citazione di Is 40,3 viene sostanzialmente dai LXX, dove « nel deserto » si riferisce a « voce », piuttosto che dal TM, dove « nel deserto » è parte di ciò che vien detto, così:

Una voce che grida:
« Preparate la via del Signore nel deserto
appianate nella steppa la strada per il nostro Dio ».

Il fatto che Giovanni il Battista fosse in una regione desertica quando levò la sua voce profetica ha reso più adatta agli scopi del NT la forma dei LXX. Il simbolismo del preparare una via a Jahvè è tratto probabilmente dai preparativi per le processioni in onore delle statue di divinità o in onore della visita dei sovrani. Garofalo, *art. cit.*, rileva un buon parallelo in un papiro tolemaico del III secolo a.C. che descrive i preparativi per la visita del capitano della guardia reale. Le istruzioni sono di « fare una strada » per la sua venuta (Grenfell Hunt, *Greek Papyri*, Series II [1897] p. 28, XIVB).
— *una voce.* Agostino (*Sermones* 293,3; PL 38,1328) osserva poeticamente che Giovanni il Battista fu una voce per un momento (Giovanni 5,35), ma Cristo è la Parola eterna in principio.

v. 24. *gli emissari dei farisei.* Questa è una traduzione piuttosto ambigua per includere le possibilità offerte dalle due diverse lezioni greche di questo versetto e le varie interpretazioni che gli studiosi ne hanno date: (A) « E gli inviati venivano dai farisei »: un articolo prima del participio. Questa ha le testimonianze più deboli. Presumibilmente, « gli inviati » sarebbe un riferimento ai sacerdoti e ai leviti menzionati nel v. 19, sebbene Bernard veda in questa lezione un tentativo di introdurre un nuovo gruppo. La difficoltà di fondo è che sacerdoti e leviti apparterrebbero normalmente alla credenza sadducea. Lagrange, p. 37, porta delle prove per dimostrare che alcuni sacerdoti erano dalla parte dei farisei, ma questa non è una spiegazione soddisfacente del presente passo. Altri si servono di questo passo come di una prova che l'evangelista non sapeva nulla della Palestina. L'evangelista, comunque, non entra mai in particolari circa i vari gruppi in Palestina (anche i pubblicani e gli erodiani sono scomparsi in Giovanni) perché, al tempo in cui questo Vangelo fu scritto, questi gruppi non erano più tanto importanti. Il giudaismo che sopravvisse alla distruzione del Tempio era di osservanza fortemente farisaica, e per un Vangelo scritto tenendo presente questa situazione « farisei » e « giudei » sarebbero stati i titoli più significativi per indicare le autorità giudaiche. Può darsi dunque che qui abbiamo di fronte una semplificazione. Dobbiamo anche considerare la possibilità che l'accenno ai farisei sia un prodotto della redazione. Possiamo ricordare Mt 3,7 dove sadducei e farisei vanno da Giovanni il Battista. (B) La lezione greca senza l'articolo prima del participio, tradotta o come « E alcuni farisei erano stati inviati » (Dodd, *Tradition,* pp. 263-64) o come « Ed essi erano stati inviati dai farisei » (Bernard). Questa lezione è attestata da entrambi i papiri Bodmer. La traduzione di Dodd evita la difficoltà introducendo una nuova delegazione; la seconda traduzione, più difficile, ha le maggiori probabilità di essere corretta.

v. 25. *lo interrogarono ancora.* La stessa espressione che nel v. 21; forse un segno di duplicazione redazionale.

v. 27 *Colui che deve venire.* O come participio (*ho erchomenos*) o come verbo finito (*erchetai*), questa frase indica l'attesa di Giovanni il Battista sia nei Vangeli che negli Atti. In vista della discussione che nel Commento si farà della ipotesi che forse Giovanni il Battista aspettava che venisse Elia, notiamo che Mal 3,1, un passo che spesso viene associato a Elia, dice: « Ecco, egli viene (*erchetai*) », e Mt 11,14 parla di « Elia che deve venire ». Quindi « colui che deve venire » può essere stato un titolo per Elia.
— *degno. Axios*; stranamente, entrambi i papiri Bodmer leggono *hikanos,* « adatto », una lezione che è una armonizzazione con i sinottici; vedi Commento.
— *sciogliere i legacci.* Un compito da schiavo. Bernard, I, p. 41, cita un assioma rabbinico secondo il quale un discepolo poteva offrirsi di fare per il suo maestro qualsiasi servizio che uno schiavo faceva per il suo padrone, eccetto che di sciogliere i suoi calzari.

v. 28. *Betania.* Questa non è la città presso Gerusalemme (11,18), ma una località nella Transgiordania della quale non rimane traccia. Parker, *art. cit.*, ha tentato di risolvere il problema della scomparsa di questa seconda Betania con una traduzione che lo elimina del tutto: ciò accadde in Betania, al di là del luogo sul Giordano dove Giovanni aveva battezzato. In tal modo, egli situa tutto l'incidente in Betania presso Gerusalemme, offrendo una spiegazione del perché le autorità giudaiche fossero a portata di mano. Un'altra soluzione fu proposta da Origene (*Comm.* VI, 40; GCS 10,149), il quale dice che, sebbene *quasi tutti* i manoscritti leggessero Betania, egli non era riuscito a trovare tale città nella Transgiordania (circa il 200 d.C.), e preferiva perciò un'altra lezione, « Betabara », una città la cui esistenza è attestata anche nel Talmud. (« Betabara » si legge nella VS di Giovanni). Se Betabara, « il luogo del passaggio » è la lezione corretta (e un critico come Boismard segue in ciò Origene), allora può darsi che Giovanni voglia richiamare l'attenzione sul parallelismo Giosuè-Gesù. Proprio come Giosuè guidò il popolo nella terra promessa *passando* il Giordano, così Gesù *passerà* nella terra promessa alla testa di un popolo nuovo. La tradizione dei pellegrinaggi identifica la stessa località sul Giordano sia per il passaggio di Giosuè che per il battesimo di Gesù. Tuttavia, questo simbolismo estremamente plausibile rende forse tanto più sospetto il nome scarsamente documentato di Betabara. Anche il nome Betania si presta alla interpretazione simbolica: Krieger, *art. cit.*, suggerisce che esso derivi da *bet-aniyyah*, « casa della risposta/testimonianza », una derivazione che renderebbe il nome quanto mai adatto al luogo dove Giovanni il Battista rese testimonianza a Gesù. Su questa base, Krieger e altri negano la realtà geografica del luogo; ma là dove in Giovanni c'è simbolismo esso generalmente deriva da una ingegnosa interpretazione del fatto, piuttosto che da una creazione puramente immaginativa. Gli studiosi sono diventati più cauti, ora che alcuni nomi di luogo giovannei, che un tempo si ritenevano puramente simbolici (p. es., Betesda in 5,2) sono stati dimostrati reali.

COMMENTO GENERALE

Il Vangelo propriamente detto comincia con la testimonianza di Giovanni il Battista resa in tre giorni (1,29.35), giorni che hanno un significato simbolico più che strettamente cronologico. Il primo giorno, la testimonianza di Giovanni il Battista sul proprio ruolo è in larga parte negativa; il secondo, Giovanni il Battista testimonia positivamente su ciò che Gesù è; il terzo, Giovanni il Battista manda i suoi discepoli a seguire Gesù. Come ha rilevato Dodd, *Tradition*, p. 248, questa triplice progressione non fa che esplicitare lo schema fissato in precedenza in 1,6-8: primo, Giovanni il Battista non era la luce; secondo, egli doveva rendere testimonianza alla luce (= Gesù); terzo, per mezzo di lui tutti gli uomini avrebbero potuto credere.

Nei sinottici abbiamo un solo grande processo di Gesù dinnanzi al Sinedrio, la notte precedente la sua morte. Una delle tecniche di Giovanni è di mostrare che certi temi ricorrenti in una parte dei sinottici avevano una realtà attraverso tutto il ministero di Gesù, e ciò vale in particolare per il tema del processo di Gesù. Ormai la Parola di Dio è stata rivelata agli uomini, e lungo tutto il ministero di Gesù gli uomini cercheranno di mettere alla prova la verità di questa Parola cercandone delle testimonianze. Vocaboli legali come confessione, interrogatorio, testimonianza, si trovano da un capo all'altro di Giovanni; e in 5,31-40, in un momento culminante, Gesù produce tutta una serie di testimonianze sulla verità della parola di Dio: Dio stesso, le Scritture, Mosè e Giovanni il Battista. Così, si addice allo scopo di Giovanni che, anche prima che Gesù compaia, il Vangelo si apra con un processo e con Giovanni il Battista sotto interrogatorio.

Come sappiamo dai sinottici e da Giuseppe (*Ant.* XVIII, V,2; 118), Giovanni il Battista attraeva grandi folle col suo ministero nella valle del Giordano. Egli era disceso dal deserto della Giudea, quelle aride colline a occidente del Mar Morto, e con zelo apocalittico andava proclamando il giorno del giudizio. Egli amministrava un battesimo di acqua a quelli che accettavano il suo messaggio e riconoscevano i propri peccati. Ben poco di tutto ciò appare in Giovanni, perché l'evangelista non si interessa a Giovanni il Battista come battezzatore o come profeta, ma solo come araldo di Gesù e primo testimone nel grande processo della Parola. Giovanni 1,26 semplicemente presuppone che il lettore sappia che Giovanni il Battista era un battezzatore.

È possibile conciliare con gli altri Vangeli il racconto di Giovanni riguardo a Giovanni il Battista, che apparentemente ha ben poco in comune con la tradizione sinottica? Giovanni ci dà una informazione attendibile, indipendente, su Giovanni il Battista? Sono queste le questioni che occuperanno la nostra analisi.

COMMENTO PARTICOLARE

Il primo giorno ci sono due interrogazioni: vv. 19-23 e 24-27. In risposta alla prima, Giovanni il Battista rifiuta per sé ogni ruolo escatologico tradizionale con negazioni progressivamente più brusche: « Io non sono il Messia ... Non lo sono ... No! ». Egli rivendica per sé solo un ruolo di araldo, accentrando così tutta l'attenzione su colui che deve venire. In risposta alla seconda, egli giustifica anche il suo battesimo in termini di preparazione per colui che deve venire.

Prima interrogazione, fase prima: Giovanni il Battista rifiuta ruoli tradizionali (1, 19-21)

In quel tempo non c'era un'attesa giudaica uniforme di una singola figura escatologica. Una maggioranza dei giudei aspettava il Messia. Eppure, alcuni dei libri apocrifi descrivono l'intervento di Dio senza nemmeno menzionare l'unto re davidico; e in certe parti di Enoc la figura del Figlio dell'Uomo, e non già il Messia, incarna le attese dell'autore. Sembra che gli esseni di Qumran aspettassero tre figure escatologiche: un profeta, un messia sacerdotale e un messia regale. Passi come Giovanni 1,21, Mc 6,15, Mt 16,14 testimoniano della varietà nell'aspettazione popolare. Sebbene Giovanni sia il nostro unico testimone per questa interrogazione di Giovanni il Battista riguardo a quale fosse, fra le più popolari figure escatologiche, quella con cui egli si identificava, non c'è in questo nulla di non plausibile. Nel battezzare, Giovanni il Battista compiva un'azione escatologica; il suo messaggio riguardava l'intervento divino; le folle cominciavano a seguirlo, egli operava in un'area non lontana dal centro degli esseni sul Mar Morto (e le autorità di Gerusalemme diffidavano degli esseni). Può ben darsi che le autorità si domandassero chi egli credeva di essere. Mt 3,7-10 dice che farisei e sadducei andavano ad ascoltare Giovanni il Battista e descrive la sua ostilità verso di loro; Mc 11,30-32; e Mt 11,18; 21,32, mostrano che le autorità non credevano in Giovanni il Battista.

(1) *Giovanni il Battista non era il Messia.* È difficile essere certi che esista una gerarchia nei tre ruoli proposti per Giovanni il Battista, ma l'attesa del Messia sembra sia stata la più vicina a un'attesa nazionale. È da notare che, sebbene Gesù non rivendicasse per sé il titolo di Messia e

accettasse quella designazione solo con riluttanza e con riserve, i primi cristiani si appropriarono di « Messia » come del suo titolo per eccellenza tanto che nella sua forma greca di « Cristo » esso divenne parte del suo nome proprio.
L'accentuazione in Giovanni del fatto che Giovanni il Battista non era il Messia è qualcosa di più di una reminiscenza storica? È forse parte dell'apologetica di Giovanni contro le pretese dei seguaci del Battista? Non possiamo essere certi che nel I secolo i seguaci proclamassero che Giovanni il Battista era il Messia; ma sembra che lo abbiano fatto più tardi, se possiamo fare assegnamento sulle *Recognitiones* pseudo-clementine (vedi Introduzione, V, A, e Schnackenburg, « Die Johannesjünger », pp. 24-25). Nel latino di *Recognitiones* I, 54 (PG 1,1238) e I, 60 (PG 1,1240)) troviamo dei seguaci del Battista che sostengono che il loro maestro, non Gesù, era il Messia. Che Giovanni intenda confutare una forma primitiva di questa rivendicazione è possibile, specialmente in considerazione della testimonianza in Lc 3,15 che il popolo pensava che Giovanni il Battista potesse essere il Messia.

(2) *Giovanni il Battista non era Elia.* Secondo una tradizione popolare (2 Re 2,11), Elia era stato portato in cielo in un carro; e l'idea che egli fosse ancora vivo e attivo era stata ravvivata dalla strana apparizione di una sua lettera qualche tempo dopo che egli era stato portato via (2 Cron 21,12). Nelle attese post-esiliche, Elia doveva ritornare prima del giorno del Signore (non necessariamente prima del Messia). In Mal 3,1 (circa il 450 a.C.) c'è un accenno all'angelo che doveva preparare la via del Signore, e un'aggiunta (leggermente posteriore?) al libro (3,23 [Volg. 4,5]) identifica questo messaggero come Elia. Nel II secolo a.C. o prima, En 90,31 e 89,52, nella sua elaborata allegoria animale della storia, descrive il ritorno di Elia prima del giudizio e prima dell'apparizione del grande agnello apocalittico. Quest'ultimo accenno è interessante, se ricordiamo che Giovanni il Battista proclamava l'Agnello di Dio. Ancora un altro accenno del II secolo a.C. si trova in Sir 48,10: « Tu sei destinato, sta scritto, in tempi futuri a metter fine all'ira prima del giorno del Signore ». L'attesa di Elia era evidentemente molto diffusa in Palestina al tempo di Gesù (Mc 8,28; 9,11) e continuò nel giudaismo dell'epoca post-cristiana. Verso il II secolo d.C. si affermava che Elia avrebbe unto il Messia: vedi J. Klausner, *The Messianic Idea in Israel* (London, Allen &

Unwin 1956), pp. 451-56; G. Molin, « Elijahu der Prophet und sein Weiterleben in den Hoffnungen des Judentums und Christenheit », *Judaica* 8 (1952), 65-94.

Gli interroganti avrebbero avuto buone ragioni per domandare a Giovanni il Battista se pretendesse di essere Elia. Egli portava abiti come quelli di Elia (confronta Mc 1,6 con 2 Re 1,8, sebbene il mantello di pelo potesse essere l'abito caratteristico dei profeti, come indica Zac 13,4). Tutti i Vangeli associano Giovanni il Battista con Is 40,3, la voce nel deserto. Molin, p. 80, dimostra che Is 40,3 fu più tardi combinato con Mal 4,5 e reinterpretato come riferito a Elia (vedi Mc 1,2, che combina Isaia con Malachia).

Ancora una volta, l'accentuazione in Giovanni del fatto che Giovanni il Battista non era Elia fa parte della polemica contro i seguaci del Battista? Richter, *art. cit.*, pensa che i seguaci identificassero Giovanni il Battista con Elia in quanto Elia era una figura messianica (messianico in un senso più ampio del riferimento al re davidico). Anche più tardi si pensava a Elia come a un messia sacerdotale accanto al Messia davidico; per esempio, vedi N. Wieder, « The Doctrine of Two Messiahs among the Karaites », JJS 6 (1955), 14-25. Ma, come vedremo più avanti, non ci sono prove sufficienti di una interpretazione messianica di Elia al tempo in cui Giovanni fu scritto, sebbene possa darsi che Elia come precursore del Signore avesse sostituito il Messia davidico in certe attese escatologiche. La vera obiezione contro la teoria di Richter è che non ci sono chiare prove che i seguaci pensassero a Giovanni il Battista come Elia. Tuttavia, nella forma siriaca delle *Recognitiones* pseudo-clementine I, 54, i seguaci descrivono Giovanni il Battista come nascosto nell'occultamento, presumibilmente per ritornare, il che non differisce molto da una descrizione di Elia. Inoltre, se il materiale su Giovanni il Battista nel racconto lucano dell'infanzia proveniva dai seguici del Battista, Lc 1,17 descrive Giovanni il Battista come Elia. La questione della polemica contro i seguaci del Battista rimane incerta, e la questione del nome di Elia attribuito a Giovanni il Battista può essere semplicemente una reminiscenza storica.

Il rifiuto da parte di Giovanni il Battista del ruolo di Elia in Giovanni presenta un quadro diverso da quello di Marco e di Matteo. Mc 1,2 applica Mal 3,1 a Giovanni il Battista, identificandolo così come Elia. Mt 11,14 riferisce queste parole di Gesù riguardo a Giovanni il Battista: « E se lo volete accettare, è lui quell'Elia che deve venire ». Infine, sia Mc 9,13 che Mt 17,12 mostrano Gesù che afferma che Elia è già venuto, presumibilmente in Giovanni il Battista. Luca sembra tenere una posizione di mezzo, perché, a parte l'accenno nel racconto dell'infanzia, il Vangelo di Luca propriamente detto non identifica mai Giovanni il Battista come Elia. Di fatto, Luca sembra omettere deliberatamente i passi esistenti in Marco che favorirebbero tale identificazione. È Gesù, per Luca, la figura simile a Elia (cf. 4,24-26 e 7,11-17 con 1 Re 17,18-24; il « salire » di 9,51 con 2 Re 2,11; 12,49 con 1 Re 18,38). Come risolvere queste diverse opinioni sul rapporto di Giovanni il Battista con l'attesa di Elia? Sahlin, *art. cit.*, cerca di rimuovere la difficoltà in Giovanni con una ricostruzione che fa affermare a Giovanni il Battista di essere Elia. Non ci sono assolutamente prove per questa risistemazione dei versetti, e questa soluzione non prenderebbe in considerazione la testimonianza lucana. Una spiegazione più conservatrice che cerca di mettere d'accordo i Vangeli risale ai tempi patristici: in persona, Giovanni il Battista non era Elia (Giovanni), ma egli esercitò verso Gesù la funzione di Elia preparandogli la via (Marco, Matteo): così Gregorio Magno (PL 76,1100). Comunque, questa soluzione elude la vera difficoltà, perché la domanda posta a Giovanni il Battista riguarda precisamente la funzione che egli esercita; ed egli nega di esercitare la funzione di Elia.

Una soluzione molto più probabile è stata proposta da J. A. T. Robinson, *ar. cit.*, il quale pensa che Giovanni intenda conservare una reminiscenza storicamente esatta, che cioè Giovanni il Battista stesso non pensava di svolgere il ruolo di Elia. Vi sono nei sinottici dei passi molto chiari (Mc 6,14-15; 8,28) che indicano che il popolo ed Erode distinguevano tra Giovanni il Battista ed Elia; e in Mt 17,10-13 i discepoli di Gesù, fra i quali alcuni erano stati in precedenza discepoli di Giovanni il Battista (Pietro?), lasciano vedere di non aver mai pensato a Giovanni il Battista come Elia. Quanto a quei passi citati sopra che identificano Giovanni il Battista con Elia, questa non è l'opinione di Giovanni il Battista stesso, ma l'opinione della primitiva teologia cristiana, che vide nel ruolo di Elia il modo migliore di interpretare il rapporto di Giovanni il Battista con Gesù, e precisamente: Giovanni il Battista fu in rapporto alla venuta di Gesù ciò che Elia doveva essere alla venuta del Signore.

(3) *Giovanni il Battista non era il Profeta*: un'eco di Dt 18,15-18. La legislazione deuteronomica si occupava di vari funzionari nel governo e nella società di Israele: giudici

(16,18), re (17,14), sacerdoti (18,1), e profeti. Tuttavia, la legislazione generale concernente il profeta, a causa della sua formulazione (« Il Signore tuo Dio susciterà... un profeta pari a me [Mosè] », 18,15), venne a essere interpretata come la predizione di una particolare figura che sarebbe il Profeta-simile-a Mosè. Vedi H. M. Teeple, *The Mosaic Eschatological Prophet* (JBL Monograph, X, 1957). Troviamo in 1 Mac 4,41-50; 14,41, l'attesa della venuta di un profeta che potesse risolvere problemi legali sul modello di Mosè. A Qumran è detto che gli esseni si attenevano alla Torah e alle antiche leggi della comunità fino alla venuta di un profeta, presumibilmente il Profeta-simile-a Mosè (L. H. Silberman, VT 5 [1955], 79-81; R. E. Brown, CBQ 19 [1957], 59-61). Al riferimento biblico a questo profeta si dà un posto di rilievo in una raccolta di Qumran di passi concernenti il trionfo escatologico sui nemici (4Q *Testimonia,* circa il 100 a.C., erroneamente detto antologia messianica; vedi P. Skehan, CBQ 25 [1963], 121-122). Atti 3,22 identifica Gesù come il Profeta-simile-a Mosè. Le attese del popolo riguardo alla venuta di questo profeta si vedono in Giovanni 6,14 e 7,40 in contesti dove si pensa a Mosè (vedi anche 7,52). Per i particolari vedi R. Schnackenburg, « Die Erwartung des Prophetens nach dem Neuen Testament und den Qumran-Texten », StEv, I, pp. 622-39.

È interessante che nelle loro domande a Giovanni il Battista i sacerdoti pongano Elia e il Profeta-simile-a Mosè. Queste due figure appaiono insieme nella scena sinottica della Trasfigurazione (Mc 9,4). Il fatto che Elia, come Mosè, fosse associato al Monte Sinai o Oreb (1 Re 19,8) probabilmente li univa nel pensiero popolare, e questo sfondo desertico può aver fatto pensare che essi avessero qualcosa in comune con Giovanni il Battista. Vedi Glasson, *Moses*, pp. 27-32. Anche qui, Richter, *art. cit.*, pensa che l'accento posto in Giovanni sul fatto che Giovanni il Battista non era il Profeta-simile-a Mosè ha le sue radici nell'apologetica giovannea contro i seguaci del Battista. Non c'è prova che i seguaci considerassero Giovanni il Battista come questo profeta, sebbene Mc 11,32 riferisca che tutto il popolo considerava Giovanni il Battista come *un* profeta, e Gesù stesso dica che Giovanni il Battista era più che un profeta (Mt 11,9).

Recentemente, A. S. van der Woude in *La secte de Qumran* (Recherches Bibliques, IV, Louvain 1959), pp. 121-34, ha suggerito l'idea che i tre ruoli escatologici proposti dai sacerdoti per Giovanni il Battista vadano associati con le tre figure attese dai seguaci di Qumran. Ci sono molti legami, geografici e ideologici, che connettono Giovanni il Battista con questi esseni; e senza essere stato necessariamente un esseno, Giovanni il Battista può benissimo essere stato influenzato dal contatto con essi. Se Van der Woude ha ragione, i sacerdoti nel prospettare le varie possibilità escatologiche presupponevano una tale connessione. In 1QS IX, 11 abbiamo la frase: «... fino alla venuta di un profeta e dei messia di Aronne e di Israele». Per le testimonianze che identificano queste tre figure rispettivamente come il Profeta-simile-a Mosè, un messia sacerdotale e il messia regale, vedi il nostro articolo in CBQ 19 (1957), 53-82. Due delle figure attese da Qumran erano due delle possibilità suggerite a Giovanni il Battista: il Messia e il profeta. La vera difficoltà è se Elia era il messia sacerdotale, come sostiene Van der Woude. C'era una tradizione che Elia fosse un sacerdote, e Jeremias, TWNTE, II, p. 932, pensa che questa tradizione possa risalire a tempi pre-cristiani. Comunque, gli esseni insistevano su un sacerdozio di pura linea sadochita (cioè, discendente da Sadoq, sacerdote in Gerusalemme al tempo di David), e non ci sono prove che Elia fosse un sacerdote sadochita. Per altri argomenti contro l'identificazione di Elia col messia sacerdotale vedi J. Giblet in *L'attente du Messie* (Recherches Bibliques, I, Louvain 1954), pp. 112 ss. A nostro parere, l'ipotesi di Van der Woude è possibile, ma non provata. Per altri, meno felici, tentativi da parte di Brownlee e Stauffer di interpretare le domande in Giovanni 1,20-21 sullo sfondo dei rotoli del Mar Morto, vedi H. Braun, ThR 28 (1962), 198-99.

Prima interrogazione, Fase 2: Giovanni il Battista rivendica il ruolo della voce di Isaia (1, 22-23)

Dopo aver rifiutato i ruoli escatologici tradizionali, Giovanni il Battista ora identifica se stesso con gli stessi umili termini con cui lo identificano i sinottici, e cioè come la voce preparatoria di Is 40,3. Il passo di Isaia originariamente si riferiva al ruolo degli angeli nel preparare una via attraverso il deserto per la quale Israele potesse ritornare dalla cattività babilonese alla terra di Palestina. Come un moderno bulldozer, gli angeli dovevano abbassare le colline e colmare le valli e preparare così una superstrada. Ma Giovanni il Battista deve preparare una strada non perché il popolo di Dio ritorni alla terra promessa, ma perché Dio venga al suo popolo. Il suo battesimo e la sua predicazione nel deserto apriva i cuori

degli uomini, abbassava il loro orgoglio, colmava il loro vuoto, e così li preparava all'intervento di Dio.
Il riferimento di Giovanni a Is 40,3 differisce sotto due aspetti da quello dei Vangeli sinottici. *Primo*, gli evangelisti sinottici stessi applicano il testo a Giovanni il Battista, mentre in Giovanni è Giovanni il Battista che lo applica a se stesso. Ciò è stato generalmente interpretato come il metodo di Giovanni per far testimoniare Giovanni il Battista. Ora, comunque, noi sappiamo che è perfettamente plausibile che Giovanni il Battista usasse il testo per applicarlo a sé. Gli esseni di Qumran usavano precisamente questo testo per spiegare perché sceglievano di vivere nel deserto: stavano preparando la via del Signore con lo studio e l'osservanza della Legge (1QS VIII, 13-16). L'uso del testo di Isaia può essere un altro punto di contatto tra Giovanni il Battista e Qumran. *Secondo*, Giovanni riporta la citazione in una forma leggermente diversa da quella dei sinottici. Mentre sia Giovanni che i sinottici seguono la generale tradizione dei LXX (vedi Nota), i sinottici variano dai LXX solo in una frase:

Una voce che grida nel deserto:
« Preparate la via del Signore,
raddrizzate i suoi (LXX: di Dio) sentieri ».

Giovanni, d'altra parte, ha solo una riga di messaggio: « Preparate la via del Signore », e questa contiene elementi di entrambe le righe del messaggio dei sinottici — LXX. Si potrebbe pensare che Giovanni abbia semplicemente abbreviato la forma tradizionale; ma, come dice insistentemente Dodd, *Tradition*, p. 252, Giovanni è estremamente indipendente nel citare la Scrittura.

Seconda interrogazione: Giovanni il Battista descrive il proprio battesimo come preliminare ed esalta colui che deve venire (1, 24-28)

Gli emissari hanno avuto una risposta alle loro domande riguardo al ruolo di Giovanni il Battista; ora essi vogliono una giustificazione per il suo battesimo. Quegli studiosi che credono che vi siano due gruppi di emissari implicati in 1,19 e 24 (vedi Nota) pensano che la seconda domanda sia più teoretica e degna della mente teologica dei farisei. Comunque, l'ulteriore interrogazione da parte degli emissari *può* essere semplicemente il risultato di una duplicazione letteraria; vedi più avanti. La domanda al v. 25 non è in modo percettibile una progressione rispetto alla domanda al v. 19, poiché anche la domanda precedente era indubbiamente provocata dal fatto che Giovanni battezzava.

L'obiezione posta dai farisei ha una sua logica: se Giovanni il Battista non rivendica alcun ruolo escatologico riconoscibile, perché compie un'azione escatologica come il battezzare? Ci sono alcuni aspetti interessanti nella risposta di Giovanni il Battista. Egli professa di battezzare solo con acqua; e in 1,33 sentiremo che Gesù battezzerà in Spirito Santo. Questa distinzione di due tipi di battesimo è comune a tutti e quattro i Vangeli ed è, a quanto pare, un contributo cristiano, perché nel pensiero ebraico battesimo o purificazione con acqua e con uno spirito santo sono tutt'uno. In Ez 36,25-26 Dio promette: « Vi aspergerò con *acqua* pura e sarete purificati ... vi darò un cuore nuovo, metterò dentro di voi uno *spirito nuovo* ». Zac 13,1-3 proclama: « In quel giorno vi sarà per la casa di Davide e per gli abitanti di Gerusalemme una *sorgente zampillante per lavare* il peccato e l'impurità ... e lo *spirito immondo farò sparire* dal paese ». Nella loro regola di vita gli esseni di Qumran affermavano (1QS IV, 20-21): « Dio ... purificherà l'uomo per mezzo di uno spirito santo, e lo aspergerà con *uno spirito di verità come acqua purificatrice* ». Il pensiero cristiano ha separato questi due aspetti del battesimo o purificazione, e così è riuscito a spiegare il rapporto tra il battesimo di Giovanni il Battista e il battesimo cristiano. Questa distinzione persiste ancora in Atti 19,1-6, dove i discepoli battezzati col battesimo di Giovanni si distinguono perché non hanno ricevuto lo Spirito.

Possiamo confrontare Giovanni 1,26-27 e 33 con quel che i sinottici hanno da dire sui due battesimi e su colui che deve venire dopo Giovanni il Battista:

Marco 1,7-8: « Dopo di me (*opisō mou*) viene uno che è più forte di me
al quale io non son in grado (*hikanos*) di chinarmi per sciogliere i legacci dei suoi calzari.
Io vi ho battezzati con acqua (*hydati*),
ma egli vi battezzerà con lo Spirito Santo.

Luca 3,16: Io vi battezzo con acqua (*hydati*),
ma viene uno che è più forte di me,
al quale io non sono in grado di sciogliere neppure il legaccio dei calzari:
Costui vi battezzerà in Spirito Santo e fuoco.

Matteo 3,11: Io vi battezzo con acqua (*en hydati*) per la conversione; ma colui che viene dopo di me (*opisō mou*) è più potente di me

e io non sono in grado neanche di portargli i calzari;
egli vi battezzerà in Spirito Santo e fuoco.

Atti 13,25: Ecco, viene dopo di me (*met'eme*) uno
al quale io non sono degno (*axios*) di sciogliere il calzare dei piedi.

Poiché questa parte di Giovanni dedicata a Giovanni il Battista ha dei paralleli sinottici, qualcuno ha pensato che ci troviamo di fronte a un'aggiunta redazionale presa in prestito dalla tradizione sinottica. Noi abbiamo sostenuto nella Introduzione (III, B) che la maggior parte della tradizione giovannea è indipendente dalla tradizione sinottica. Mettiamo qui alla prova questa affermazione vedendo se il racconto di Giovanni può essere spiegato come un prestito da uno dei Vangeli sinottici.

In primo luogo, Giovanni ha dei tratti in comune con gli Atti e opposti agli altri Vangeli, e cioè, l'uso di « calzare » al singolare, l'uso di « degno » (*axios*) invece di « adatto, capace, in grado » (*hikanos*), la mancanza della descrizione di colui che deve venire come « più forte di me ». E tuttavia, nell'uso di *opisō mou* per « dopo di me », Giovanni concorda con Marco e Matteo contro gli Atti che hanno *met'eme*. Nel parlare di sciogliere i legacci del calzare, Giovanni è più vicino a Luca, perché tutti gli altri hanno delle varianti (Marco: « chinarmi »; Matteo: « portargli i calzari »; Atti: « sciogliere il calzare »). Nel non menzionare un battesimo col fuoco, Giovanni è più vicino a Marco, contro Matteo e Luca. Nell'usare la frase *en hydati*, Giovanni è più vicino a Matteo, contro Marco e Luca (*hydati*). Marco mette i due tipi di battesimo in un parallelismo immediatamente antitetico o contrastante, mentre Matteo e Luca separano i due battesimi per mezzo di qualche riga; Giovanni va anche più in là, separandoli con un certo numero di versetti. Da questa prova dovrebbe risultare chiaro come sia difficile e complicato cercare di spiegare la forma di Giovanni in questo passo come un prestito dai Vangeli sinottici. Come nota Dodd, *Tradition*, p. 256, « L'ipotesi più semplice, e certo la più probabile, è che questa parte del discorso del Battista, che nella chiesa primitiva era evidentemente considerata come di importanza cruciale, sia stata conservata in diversi rami della tradizione, e che le varianti si siano formate nel processo di trasmissione orale ».

Invece che di « uno che è più potente di me », Giovanni il Battista secondo Giovanni parla di « uno in mezzo a voi che voi non conoscete ». Questa descrizione non ha il senso di un rimprovero agli ascoltatori per la loro cecità, perché Giovanni il Battista ammette francamente (v. 33) che egli stesso non avrebbe potuto riconoscere Gesù senza l'aiuto di Dio. Piuttosto, in questa descrizione noi possiamo trovare un'eco di una teoria popolare intorno al Messia, cioè la teoria del Messia nascosto. Secondo l'attesa messianica ' normale ', il Messia sarebbe stato riconosciuto perché avrebbe fatto la sua apparizione in Betlemme (Giovanni 7,42; Mt 2,5). Ma sembra ci sia stato anche un tipo di attesa messianica in cui la presenza del Messia sulla terra sarebbe stata nascosta fino a quando improvvisamente egli sarebbe stato mostrato al suo popolo. Ne abbiamo un'eco in Giovanni 7,27 (vedi). La teologia del Messia nascosto è enunciata dall'ebreo Trifone nella sua discussione con Giustino, del II secolo: « Il Messia, anche se è nato ed esiste effettivamente da qualche parte, è uno sconosciuto » (*Dialogo* VIII, 4; CX, 1). Trifone sostiene che il Messia deve attendere fino a che Elia venga ad ungerlo e a farlo conoscere. (È interessante che, proprio come Elia deve additare il Messia, Giovanni il Battista addita Gesù). Questo tipo di messianismo è molto più vicino alle attese del Figlio-dell'Uomo-nascosto di Enoc che alle comuni attese davidiche associate con Mic 5,2, e può in realtà rappresentare una fusione delle due tendenze. Nei sinottici, se troviamo le normali attese davidiche nei racconti dell'infanzia, il tema del Messia nascosto sembra venire alla ribalta nella confessione di Pietro (Mc 8,27-30 e par.), dove Pietro riconosce come Messia un Gesù la cui vera identità è stata nascosta agli uomini e conosciuta soltanto da Dio. Per un più ampio studio del Messia nascosto vedi S. Mowinckel, *He that Cometh* (Nashville, Abingdon 1954), pp. 304-8; E. Stauffer, « Agnostos Christos », BNTE, pp. 281-99.

Solo Giovanni ci dice che Giovanni il Battista condivideva queste attese apocalittiche di uno nascosto che doveva venire, e ciò è perfettamente plausibile. Anche questo riferimento fa parte della polemica contro i seguaci del Battista? Nella forma siriaca delle *Recognitiones* pseudo-clementine, I, 54, i seguaci affermavano che dopo la morte il Battista era in realtà nel nascondimento e doveva presumibilmente ritornare. È possibile che questo sia un segno che i seguaci consideravano Giovanni il Battista come il Messia nascosto? Stauffer, p. 292, e altri lo pensano. In questo caso, la polemica contro le pretese dei seguaci avrebbe guidato Giovanni nel registrare la memoria che per Giovanni il Battista il Messia sconosciuto sarebbe stato colui che doveva venire dopo di lui.

C'è un altro punto che bisogna menzionare prima di lasciare 1,26-27. Cullmann, ECW, pp. 60 ss, è uno di quelli che vedono in questi versi un forte accenno al sacramento cristiano del Battesimo. In 1,26 Cullmann pensa che Giovanni intenda contrapporre il battesimo di Giovanni il Battista con l'acqua e la persona stessa di Gesù. Egli sostiene che in Giovanni il contrasto non è, come nei sinottici,

	Io battezzo con l'acqua	*contro*	Egli battezzerà con lo Spirito Santo;
ma	Io battezzo con l'acqua	*contro*	In mezzo a voi c'è uno che voi non conoscete.

Comunque, come abbiamo rilevato, solo Marco fa una contrapposizione *immediata* tra i due tipi di battesimo. Inoltre, il vero contrasto in Giovanni non è tra il battesimo con l'acqua e la persona di Gesù, ma tra Giovanni il Battista e lo Sconosciuto che deve venire. In TS 23 (1962), 197-99, abbiamo esaminato i riferimenti al battesimo cristiano che sono stati proposti per questo passo e non li abbiamo trovati molto convincenti. Naturalmente, il battesimo di Gesù da parte di Giovanni il Battista ebbe una importante influenza sulla teoria e sulla pratica del battesimo cristiano: Tommaso d'Aquino lo considerò come l'occasione della istituzione del battesimo cristiano (vedi F.-M. Braun, « Le baptême d'après le quatrième évangile », RThom 48 [1948], 358-62). Ma la questione di cui si tratta è se il racconto di Giovanni ha una *speciale* importanza sacramentale, e noi non troviamo prove al riguardo. Questo primo giorno si chiude con un accenno al luogo dove Giovanni il Battista rese testimonianza. Chiudere una parte con un riferimento geografico è cosa comune in Giovanni (6,59; 8,20; 11,54). Questo luogo al di là del Giordano sarà nominato un'altra volta per via di inclusione in 10,40, che in uno stadio precedente del Vangelo segnava forse la fine del ministero pubblico. Giovanni contiene altre informazioni geografiche su Giovanni il Battista che non si trovano nei sinottici, per esempio, riguardo al ministero di Giovanni il Battista a Enon vicino a Salim (3,23). Come nota con insistenza Dodd, *Tradition*, pp. 249-50, questi particolari geografici rendono verosimile la teoria che il Quarto Vangelo conservi una tradizione indipendente riguardo a Giovanni il Battista[1].

---

[1] La bibliografia per questa parte è inclusa nella Bibliografia alla fine del § 3.

3. la testimonianza di Giovanni il Battista riguardo a Gesù

1,29-34

[29] *Il giorno dopo, Giovanni vide Gesù venire verso di lui ed esclamò:*
« Ecco l'agnello di Dio,
che toglie il peccato del mondo!
[30] *Egli è colui del quale io ho detto:*
Dopo di me viene un uomo
che mi è passato avanti,
perché era prima di me.
[31] *Io non lo conoscevo, ma sono venuto a battezzare con acqua perché egli sia rivelato a Israele ».*
[32] *E Giovanni rese testimonianza dicendo:*
« Ho visto lo Spirito
scendere come una colomba dal cielo
e posarsi su di lui.
[33] *Ed io non lo conoscevo, ma chi mi inviò a battezzare con acqua mi aveva detto: L'uomo sul quale vedrai scendere e rimanere lo Spirito è colui che battezza in Spirito Santo.* [34] *E io ho visto e ho reso testimonianza che questi è l'eletto di Dio ».*

29: *vide, esclamò.* Nel tempo presente storico.

NOTE

v. 29. *Il giorno dopo.* A quanto pare (dal v. 32) l'episodio giovanneo ha luogo dopo il battesimo di Gesù, di cui Giovanni non parla. Fra i sinottici, solo Mt 3,14 implica

una conoscenza di Gesù da parte di Giovanni il Battista prima del battesimo. Luca no, anche se, secondo i racconti lucani dell'infanzia, il Battista e Gesù erano parenti.
— *l'agnello di Dio.* Il significato del genitivo dipenderà dalla interpretazione de « l'agnello » (Vedi Commento). Se l'agnello è il Servo, allora la frase di Giovanni è modellata sul Servo *di Jahvè.* Se l'agnello è quello pasquale, il genitivo può avere il senso di « provveduto da Dio ».
— *toglie il peccato.* Qui il presente può avere forza di futuro (ZGB, § 283): « toglierà ». Questo verbo *airein* ricorre nei LXX di 1 Sam 15,25; 25,28 nel senso di perdonare il peccato o rimuovere la colpa. 1 Gv 3,5 ha « togliere i peccati » (plurale). Il plurale si riferisce ad atti peccaminosi, mentre il singolare si riferisce a una condizione di peccato. Poiché la frase « che toglie il peccato del mondo » si trova solo in Giovanni 1,29, e non la si trova con l'altra menzione dell'agnello in 1,36, alcuni la considerano come l'aggiunta dell'evangelista a una tradizione più originale in cui Giovanni il Battista diceva semplicemente: « Ecco l'agnello di Dio ».

v. 30. *del quale.* La lezione *peri,* che significa chiaramente « intorno », deve ormai, con le testimonianze che si sono aggiunte dei P^{66,75} cedere a *hyper,* che offre due significati possibili. Bernard, I, p. 47, opta per « a favore del quale »; ma BDF, § 231^{1}, e ZGB, § 96, suggeriscono in questo caso *hyper = peri.*
— *io ho detto.* Il versetto 30 è quasi identico al v. 15; l'« io ho detto » può essere un tentativo redazionale di avallare l'introduzione del v. 15 nell'inno del Prologo. Effettivamente, Giovanni il Battista *non* ha detto ciò in una occasione precedente nel Vangelo. Troviamo un esempio simile di autocitazione senza un preciso antecedente in 3,28.
— *Dopo di me viene un uomo.* Il versetto 15 parla di « colui che viene (*ho erchomenos*) dopo di me »; qui abbiamo *erchetai*: vedi Nota al v. 27. Dodd, *Tradition,* pp. 273-74, pensa che questa non sia necessariamente una notazione di tempo, ma possa riferirsi al seguire come discepolo; così anche Boismard, « Les traditions », pp. 28-29. Comunque, i paralleli sinottici che abbiamo visto nel Commento al v. 27 si riferiscono al tempo, e questo è probabilmente il significato in Giovanni.
— *era prima di me.* Quando si tratta dell'esistenza di Gesù, Giovanni preferisce il verbo *einai,* « essere », piuttosto che il verbo *ginesthai,* « nascere, divenire » (lo stesso contrasto in 8,58). Evidentemente, la parola usata per

« prima », l'aggettivo *prōtos* (« primo ») usato come comparativo, ha significato temporale. È possibile tradurre questa frase come « egli era di me superiore » (*prōtos* come sostantivo); ma tale traduzione farebbe scomparire il contrasto:

viene	(*erchesthai*)	dopo	(*opisō*)	= tempo
è passato	(*ginesthai*)	avanti	(*emprosthen*)	= rango
era	(*einai*)	prima	(*prōtos*)	= tempo

La vera ragione per cui certi commentatori evitano il riferimento temporale nella terza frase è che esso collocherebbe il tema della pre-esistenza di Gesù sulle labbra di Giovanni il Battista (vedi Commento). Il tentativo di Dodd di eludere questa difficoltà è troppo elaborato (*Tradition*, p. 274): « C'è un uomo che mi segue che mi è passato avanti perché è ed è sempre stato essenzialmente mio superiore ». Altri attribuiscono solo le prime due righe a Giovanni il Battista, e l'ultima all'evangelista. Così nelle parole di Giovanni il Battista rimarrebbe un contrasto tra seguire nel tempo e precedere nel rango; l'ultima riga, che riguarda la precedenza nel tempo sembra essenziale.

v. 31. *a battezzare.* Lett. « battezzando »; vedi ZGB, § 283-84, per il possibile senso futuro.
— *con acqua.* Sulla base di esigue testimonianze patristiche, Boismard, « Les traditions », p. 10, omette queste parole come una glossa.
— *rivelato. Phaneroun* è frequente in Giovanni (9 volte, in contrasto con una sola volta nei sinottici, Mc 4,22), in particolare per il venir fuori di Gesù dall'oscurità e l'esser veduto dagli uomini.
— *Israele.* In generale, questo termine nell'uso giovanneo ha una connotazione favorevole (in quanto contrapposto a « i giudei »), e si riferisce al popolo di Dio.

v. 32. *Ho visto.* Il tempo perfetto indica che l'azione, che ebbe luogo presumibilmente al momento del battesimo di Gesù, ha ancora il suo effetto, e cioè, lo Spirito è ancora con Gesù. Per il verbo *theasthai* vedi App. I, 3; al v. 33, nel riferimento parallelo al vedere lo Spirito, è usato *horan* (*eidein*).
— *come una colomba.* Questa frase è omessa in VS^{sin}; e c'è una qualche incertezza in questa sequenza nei manoscritti greci. Per alcuni ciò è segno che essa è stata interpolata riprendendola dai sinottici. Forse, però, la confusione fu provocata dall'assenza della frase nel v. 33;

l'incertezza circa la sequenza può riflettere l'influenza di sequenze sinottiche diverse sui copisti. Perché una colomba debba essere il simbolo dello Spirito non è del tutto chiaro. Forse l'aleggiare dello Spirito sulle acque primordiali in Gn 1,2 può aver fatto pensare al volo di un uccello (come in Dt 32,11); questa osservazione appare nella tradizione ebraica (Bernard, 1, p. 49). A. Feuillet, RSR 46 (1958), 524-44, svolge un esame completo della questione e suggerisce l'idea che il simbolo della colomba sia un'allusione al popolo del Nuovo Israele come frutto dello Spirito.
— *posarsi su di lui.* Questa frase si trova anche nella descrizione del battesimo nel *Vangelo secondo gli Ebrei* (Gerolamo, *In Isaia* XI, 2; PL 24,145). Questo Vangelo attinge forse alla tradizione giovannea? I paralleli tra le due opere sono relativamente pochi, ed è più probabile che sia Giovanni sia quel Vangelo attingano a una tradizione non-sinottica.

v. 33. *chi mi ha inviato.* Vedi Nota a 1,6.
— *con acqua.* Boismard la considera una glossa; vedi Nota al v. 31.
— *mi aveva detto.* Giovanni il Battista è colui su cui è scesa la parola di Dio (Lc 3,2).
— *colui che battezza in Spirito Santo.* Boismard considera anche questo come una glossa. Tuttavia, l'idea che si tratti di una interpolazione dai sinottici deve confrontarsi con l'obiezione che la forma giovannea non è uguale a nessuna delle forme sinottiche della frase. In particolare, Matteo e Luca alludono a un battesimo « in Spirito Santo e *fuoco* ». Si tratta, in realtà, di alternative, perché il battesimo in Spirito Santo è una purificazione benefica, mentre il battesimo col fuoco è una purificazione distruttiva (Is 4,4): P. van Imschoot, « Baptême d'eau et baptême d'esprit saint », ETL 13 (1936), 653-66. « E fuoco » deve aver fatto parte del *logion* originale, perché è più facile spiegare l'omissione cristiana della frase che la sua aggiunta.

v. 34. *ho visto ... ho reso testimonianza.* Tempi perfetti: l'azione continua.
— *l'eletto di Dio.* Questa lezione è quella della mano originale nel Codice Sinaitico, nella VL, nella VS e in alcuni Padri, e può trovare supporti nel Papiro di Ossirinco 208 (III secolo). La larga maggioranza dei codici greci leggono « il Figlio di Dio », e così pure fanno commentatori come Bernard, Braun, Bultmann, ecc. Sulla

base della tendenza teologica, comunque, è difficile immaginare che degli scrivani cristiani avrebbero cambiato « il Figlio di Dio » in « l'eletto di Dio », mentre un cambiamento in senso opposto sarebbe del tutto plausibile. Anche l'armonizzazione con i racconti sinottici del battesimo (« Tu sei (Ecco) il mio *Figlio* prediletto ») spiegherebbe l'introduzione di « il Figlio di Dio » in Giovanni; lo stesso fenomeno ricorre in 6,69. A dispetto delle più scarse testimonianze testuali, sembra perciò meglio accettare — con Lagrange, Barrett, Boismard e altri — « l'eletto di Dio » come originale. Per un interessante parallelo con le due lezioni, confrontare Lc 23,35 con Mt 27,40. In un testo aramaico di Qumran, una figura che sembra avere un ruolo speciale nel piano provvidenziale di Dio (il Messia?) è chiamata « l'eletto di Dio » (*bḥyr 'lh'*). Vedi J. Starcky, « Un texte messianique araméen de la grotte 4 de Qumran », *Mémorial du cinquantenaire de l'École des langues orientales de l'Institut Catholique de Paris*, (Paris, Bloud et Gay 1964) pp. 51-66. Starcky probabilmente ha troppa fiducia nell'identificazione come Messia, come è stato rilevato da J. Fitzmyer, CBQ (1965), 348-72.

COMMENTO

Giovanni il Battista, che è stato così taciturno circa il proprio ruolo, ora diventa loquace nel rendere testimonianza a Gesù: segno che in Giovanni l'accento è tutto su Giovanni il Battista come testimone di Gesù. In una serie di testimonianze profonde, Giovanni il Battista identifica Gesù come l'agnello di Dio (v. 29), come il pre-esistente (30), e come il veicolo dello Spirito (32-34). Così, Giovanni ci rivela qui, sulle labbra di Giovanni il Battista, una intera cristologia. Quelli che hanno familiarità col ritratto di Giovanni il Battista che si trova nella tradizione sinottica avranno qualche difficoltà nell'immaginare che egli fosse a conoscenza della pre-esistenza di Gesù o della sua passione e morte. Per alcuni critici questo non è un problema, dal momento che per loro Giovanni il Battista è diventato semplicemente il portavoce della teologia dell'evangelista, e le parole attribuite a lui sono invenzione teologica, piuttosto che reminiscenza storica. Forse, però, la soluzione non è così semplice. Vedremo più avanti che le affermazioni attribuite a Giovanni il Battista avrebbero potuto avere per lui un senso completamente in armonia con la sua visione escatologica vetero-testamentaria. In questo caso, l'opera dell'evangelista non fu quella di creare le testimonianze di 1,29-34, ma di raccogliere materiale tradizionale intorno a Giovanni il Battista e di farne il veicolo di una più profonda intuizione cristiana del mistero di Gesù. Abbiamo esposto questa tesi in un articolo citato nella bibliografia.

Come per la sezione precedente, questa sezione può essere suddivisa in due parti: 29-31: Gesù come *l'agnello di Dio* e *il pre-esistente*; 32-34: Gesù come '*veicolo*' *dello Spirito* e *eletto di Dio*. Ciascuna parte dice che Giovanni il Battista battezzava con acqua, che egli vide Gesù, che gli rese testimonianza, e che non lo conosceva prima.

Gesù come l'Agnello di Dio (1, 29)

In questo versetto troviamo per la prima volta una formula di rivelazione che Giovanni usa in diverse occasioni. M. de Goedt, NTS 8 (1961-62), 142-50, ha analizzato la formula così: un messaggero di Dio *vede* una persona e *dice*: « *Ecco!* ». A ciò segue una descrizione in cui il veggente rivela il mistero della missione di quella persona. Altri esempi di questo schema si trovano in 1,35-37. 47-51; 19,24-27. Questa formula ha le sue radici nell'AT, per esempio in 1 Sam 9,17: « Quando Samuele *vid*e Saul, il Signore gli *disse*: Ecco l'uomo ... che avrà il potere sul mio popolo ». Comunque, il suo uso nel NT è peculiarmente giovanneo, quindi noi sappiamo che qualunque materiale tradizionale si possa trovare in 1,29 è stato rimodellato in uno stampo giovanneo.

Volgiamo ora la nostra attenzione al simbolo dell'« Agnello (*amnos*) di Dio », un simbolo sul cui significato si è discusso molto. Un ampio sommario della letteratura in proposito tra il 1950-60 si può trovare in Virgulin, *art. cit.* Senza pretendere di essere esaurienti, esamineremo tre ipotesi principali.

(1) *L'Agnello come agnello apocalittico.* Dodd, *Interpretation*, pp. 230-38, ritiene che sia questo il significato inteso dall'evangelista. Tuttavia, insieme con Barrett, *art. cit.*, noi crediamo che sia meglio considerare questa interpretazione dell'Agnello come il significato inteso da Giovanni il Battista.

Nel contesto del giudizio finale, appare nell'apocalittica giudaica un agnello vittorioso che distruggerà il male nel mondo. Il Testamento di Giuseppe, XIX, 8 parla di un agnello (*amnos*) che vince le bestie malvage e le schiaccia sotto i piedi. Vi sono interpolazioni cristiane in questo passo tratto dal Testamento dei Dodici Patriarchi, ma Charles, APCh, II, p. 353, sostiene che la figura principale non è una interpolazione. (Il valore di questo passo dipenderà in qualche misura dalla teoria che si adotta circa la composizione del Testamento dei Dodici Patriarchi, cioè, se esso è un'opera fondamentalmente ebraica o cristiana). In En 90,38, che fa parte della grande allegoria animale della storia, alla fine viene un toro cornuto che si trasforma in un agnello con corna nere. (Sfortunatamente il testo etiopico legge « parola » invece di « agnello », così che la nostra lezione rappresenta una congettura, ma probabilmente una congettura corretta). Nel contesto del giudizio finale ci vien detto che il Signore delle pecore si rallegrò per l'agnello. Nel NT la figura dell'agnello vittorioso appare nell'Apocalisse: in 7,17 l'Agnello è il pastore dei popoli; in 17,14 l'Agnello schiaccia le potenze malvage della terra.

La descrizione dell'agnello distruttore, apocalittico, si adatta molto bene a ciò che sappiamo della predicazione escatologica di Giovanni il Battista. Giovanni il Battista ammoniva che l'ira era imminente (Lc 3,7), che la scure era già posta alla radice dell'albero, e che Dio era pronto ad abbattere e a gettare nel fuoco ogni albero che non portasse buoni frutti (Lc 3,9). Mt 3,12 e Lc 3,17 riflettono entrambi la pittoresca ferocia con cui Giovanni il Battista attende il giudizio da parte di colui che deve venire: « Egli ha in mano il ventilabro per ripulire la sua aia e per raccogliere il frumento nel granaio; ma la pula la brucerà con fuoco inestinguibile ». Non è affatto inverosimile che Giovanni il Battista potesse descrivere colui che doveva venire come l'apocalittico agnello di Dio.

Vi sono due obiezioni a questa interpretazione dell'« Agnello di Dio ». Primo, c'è una differenza di vocaboli in questi riferimenti all'« agnello »: in Giovanni 1,29 la parola è *amnos*, mentre nell'Apocalisse l'agnello apocalittico è *arnion*. Comunque, Giovanni e l'Apocalisse, pur essendo opere della scuola giovannea, mostrano spesso delle differenze di vocabolario, segno questo che sono scritte da mani diverse. Inoltre, il vocabolario degli scritti apocalittici tende a formalizzarsi, e può darsi che l'Apocalisse usi semplicemente il termine apocalittico comune per « agnello ». Enoc, nella parte che ce ne rimane in greco, sembra che usi *arēn*, di cui *arnion* è un diminutivo. Infine, il Testamento di Giuseppe usa *amnos* per l'agnello vittorioso. La scelta di *amnos* da parte di Giovanni può essere determinata dalle interessanti possibilità teologiche della parola, come si vedrà più avanti.

Una seconda obiezione si basa sulla frase che descrive l'agnello di Dio: egli toglie il peccato del mondo. Intesa sullo sfondo delle azioni salvifiche di Gesù, una tale descrizione sembra adattarsi ben poco alla descrizione sinottica della predicazione di Giovanni il Battista, dove colui che deve venire distruggerà i malvagi. Tuttavia, sulle labbra di Giovanni il Battista la frase può essere forse interpretata come un accenno alla distruzione del peccato del mondo. È interessante studiare il parallelismo tra *airein* (« togliere ») e *luein* (« distruggere ») in 1 Gv:

3,5: « Egli è apparso per *togliere i peccati* ».
3,8: « Il Figlio di Dio è apparso per *distruggere le opere del diavolo* ».

Noi pensiamo quindi che Giovanni il Battista salutasse Gesù come l'agnello dell'attesa apocalittica giudaica che doveva essere innalzato da Dio per distruggere il male nel mondo, un quadro non troppo distante da quello di Ap 17,14.
Dodd, *Interpretation,* p. 236, insiste sull'aspetto messianico di questo agnello apocalittico. Tuttavia, come vedremo avanti, non è certo che Giovanni il Battista aspettasse un Messia regale davidico.

(2) *L'Agnello come il Servo sofferente.* Il Servo di Jahvè è il soggetto di quattro canti in Deutero-Isaia: 42,1-4 (o 7, o 9); 49,1-6 (o 9, o 13); 50,4-9 (o 11); 52,13-53,12. Si è molto discusso se questo Servo sia un individuo (Geremia, Mosè) o una collettività (Israele), o una personalità comunitaria. Certo, gli autori del NT non avrebbero pensato a questi canti come a un corpo isolato di letteratura come facciamo noi, ma possono aver visto che si può trovare in Isaia un tema comune del Servo di Dio. In realtà, è molto probabile che essi collegassero l'impressionante descrizione delle sofferenze di questo Servo in Is 53 con altre descrizioni di sofferenze innocenti nell'AT, per esempio Sal 22. Morna Hooker, *Jesus and the Servant* (London, SPCK 1959), ha criticato, forse troppo genericamente, l'abuso del tema del Servo da parte di esegeti del NT che sembrano pensare che gli evangelisti anticipassero l'isolamento dei canti del Servo compiuto da Duhm nel 1892. Comunque sia, noi qui ci domandiamo semplicemente se l'uso di « Agnello di Dio » in Giovanni 1,29 si colori dell'uso di « agnello » per alludere al Servo sofferente di Jahvè in Is 53.
Ciò implica in realtà due questioni: primo, poteva Giovanni il Battista avere una tale comprensione dell'Agnello

di Dio? Secondo, lo poteva l'evangelista? J. Jeremias, Cullmann e Boismard rispondono affermativamente alla prima questione; e gli argomenti a favore di questa ipotesi trovano ampia esposizione in De la Potterie, *art. cit.* Cerchiamo invano, tuttavia, nei sinottici una qualche indicazione che Giovanni il Battista pensasse che colui che doveva venire dopo di lui avrebbe sofferto e sarebbe morto. In verità, non ci sono prove evidenti che prima dei tempi cristiani la figura del Servo sofferente fosse stata isolata e fosse entrata nella galleria dei personaggi escatologici attesi, o che il Messia fosse stato identificato col Servo sofferente. A dispetto degli argomenti addotti da Dupont-Sommer e da Allegro, semplicemente non ci sono prove che gli esseni di Qumran avessero una teologia di un Messia sofferente; vedi J. Carmignac, *Christ and the Teacher of Righteousness* (Baltimore, Helicon 1962), pp. 48-56. Ci sono, in testi di Qumran, dei riferimenti ai passi del Servo in Isaia; ma, più che applicare questi testi a una figura messianica o escatologica, sembra che gli esseni abbiano considerato la loro comunità come sofferente giustamente per gli altri (così H. Ringgren, *The Faith of Qumran* [Philadelphia, Fortress 1963] pp. 196-98). Quindi, anche se non possiamo negare che sia possibile che Giovanni il Battista considerasse Gesù come il Servo sofferente, non ci sono prove reali che lo abbia fatto.

La tesi che l'evangelista interpretasse l'Agnello di Dio sullo sfondo della descrizione del Servo in Isaia si può sostenere con diversi argomenti. (*a*) Is 53,7 descrive il Servo così: « Non aprì la sua bocca; era come agnello condotto al macello e come un agnello (*amnos*) di fronte ai suoi tosatori ». Questo testo è applicato a Gesù in Atti 8,32, e quindi la similitudine era nota ai cristiani (anche Mt 8,17 = Is 53,4; Eb 9,28 = Is 53,12). Alla fine del I secolo, Clemente di Roma (I, 16) applicava Is 53 per intero a Gesù. (*b*) Tutti i canti che si riferiscono al Servo si trovano nella seconda parte di Isaia (40-55). Il NT associa questa parte di Isaia a Giovanni il Battista, perché la « voce che grida nel deserto » si trova nelle prime righe (Is 40,3). (*c*) Ci sono, nella descrizione che Giovanni il Battista fa di Gesù in 1,32-34, due punti che possono essere collegati al tema del Servo. Nel v. 32 Giovanni il Battista dice di aver visto lo Spirito discendere su Gesù e posarsi su di lui; in 34 egli identifica Gesù come l'eletto di Dio. In Is 42,1 (un passo che anche i sinottici collegano al battesimo di Gesù da parte di Giovanni il Battista) leggiamo: « Ecco il mio servo che io sostengo, *il mio eletto* in cui mi compiaccio (vedi Mc 1,11). Ho posto il mio *spirito su di lui*». Vedi anche Is 61,1: «Lo Spirito del Signore Dio è su di me». Questo argomento presume che l'evangelista stabilisse una connessione tra il Servo in Is 42 e il Servo in Is 53. (*d*) Gesù è descritto in termini di Servo sofferente anche altrove in Giovanni (12,38 = Is 53,1). Questi argomenti non sono che un sommario delle prove (vedi Stanks, *op. cit.*).

Ci sono due punti speciali da considerare. È detto che l'Agnello di Dio toglie (*airein*) il peccato del mondo. Questa *non* è la stessa immagine che si trova in Is 53,4.12, dove è detto che il Servo porta o si addossa (*pherein*/*anapherein*) i peccati di molti. Questa differenza, tuttavia, non è di grande importanza, perché i primi cristiani non avrebbero certo fatto una netta distinzione tra il fatto che Gesù con la sua morte portasse via il peccato o se lo addossasse egli stesso. I LXX usano sia *airein* che *pherein* per tradurre l'ebraico *nasā*. Tuttavia, il riferimento all'addossarsi i peccati in Is 53,12 non può essere usato per provare che l'Agnello è il Servo sofferente, come a volte è stato fatto. Un secondo punto è l'ipotesi che «agnello» in Giovanni sia la traduzione erronea dell'aramaico *talyâ*, che può significare sia «servo» che «agnello»; e quindi ciò che Giovanni il Battista disse in realtà sarebbe: «Ecco il Servo di Dio» (così Ball, Burney, Jeremias, Cullmann, Boismard, De la Potterie). La confutazione che Dodd ne fa in *Interpretation*, pp. 235-36, ci sembra conclusiva. Il Servo di Isaia è conosciuto in ebraico come *'ebed* YHWH (aram. *'abdâ*); non ci sono assolutamente prove dell'uso del termine *talyâ* (ebr. *tāleh*) per indicare il Servo. E, si può aggiungere, *tāleh* non è mai tradotto con *amnos* nei LXX. E tuttavia, anche senza questi due punti dubbi, sembra che ci siano nel Vangelo sufficienti indicazioni per collegare l'Agnello di Dio e il Servo sofferente.

(3) *L'Agnello come agnello pasquale.* Molti dei Padri occidentali sostennero questa interpretazione (mentre i Padri orientali sostennero il Servo sofferente), ed essa ha trovato un portavoce eloquente in Barrett. Ci sono diversi argomenti a favore. (*a*) L'agnello pasquale è un agnello reale, mentre nell'interpretazione del Servo sofferente «agnello» è solo un elemento isolato e incidentale nella descrizione della morte del Servo. (*b*) Il simbolismo di Pasqua è popolare nel Quarto Vangelo, specialmente in relazione alla morte di Gesù; e questo è importante, perché nel pensiero cristiano l'Agnello toglie il peccato del mondo con la sua morte. Giovanni 19,14 dice che Gesù fu condannato a morte a mezzogiorno della vigilia di Pasqua,

e questo era proprio il momento in cui i sacerdoti cominciavano a sacrificare gli agnelli pasquali nel Tempio. Mentre Gesù era sulla croce, una spugna imbevuta d'aceto fu sollevata fino a lui sull'issopo (19,29); ed era l'issopo che veniva intinto nel sangue dell'agnello pasquale per aspergerne gli stipiti delle porte degli israeliti (Es 12,22). Giovanni 19,36 vede un adempimento della Scrittura nel fatto che nessun osso di Gesù fu spezzato, e questo sembra riferirsi a Es 12,46, che afferma che nessun osso dell'agnello pasquale dev'essere spezzato. (Vedi anche Giovanni, 19,31). (*c*) Gesù è descritto come l'Agnello in un'altra opera giovannea, l'Apocalisse; e ivi appare il motivo della Pasqua. L'Agnello di Ap 5,6 è un agnello immolato. In Ap 15,3 il cantico di Mosè è il cantico dell'Agnello. In Ap 7,17 e 22,1 l'Agnello è visto come la fonte di acqua viva, e questo può essere un altro collegamento con Mosè, che fece scaturire acqua dalla roccia. Ap 5,9 allude al sangue redentore dell'Agnello, un accenno particolarmente appropriato al motivo pasquale, dove il segno del sangue dell'agnello salvava dall'eccidio le case degli israeliti.

Un'obiezione che si solleva contro l'interpretazione dell'agnello di Dio come l'agnello pasquale è che nel pensiero ebraico l'agnello pasquale non era un sacrificio. Questo è vero, sebbene al tempo di Gesù l'aspetto sacrificale avesse cominciato a infiltrarsi nel concetto dell'agnello pasquale perché i sacerdoti si erano arrogati l'uccisione degli agnelli. In ogni caso, la differenza tra il sangue dell'agnello asperso sugli stipiti delle porte come segno di liberazione e il sangue dell'agnello offerto in sacrificio di liberazione non è poi molto grande. Non appena i cristiani cominciarono a paragonare Gesù all'agnello pasquale, essi non esitarono a usare il linguaggio sacrificale: « Cristo nostra Pasqua è stato *immolato* » (1 Cor 5,7). In un simile approfondimento cristiano del concetto dell'agnello pasquale, poté facilmente inserirsi la funzione di togliere il peccato del mondo.

Una obiezione più importante è che il Pentateuco greco normalmente parla dell'agnello pasquale come *probaton*, non come *amnos*. Che le due parole non siano molto diverse si vede, abbastanza curiosamente, in Is 53,7, il passo del Servo sofferente, dove *probaton* (pecora) e *amnos* sono in parallelismo. Ma ci possono anche essere prove che *amnos* era usato dai cristiani per indicare l'agnello pasquale. 1 Pt 1,18-19 assicura ai cristiani che essi sono stati liberati con il sangue prezioso, come di agnello (*amnos*) senza difetti e senza macchia, cioè col sangue di Cristo. Pur non potendo qui addurre argomenti, indichiamo la possibilità che 1 Pietro vada interpretata sullo sfondo di una cerimonia battesimale cristiana *pasquale*. La descrizione dell'*amnos* come senza difetti richiama Es 12,5, dove si specifica per la Pasqua un agnello senza imperfezioni. Quindi, la differenza di vocabolo non è decisiva.

Con così validi argomenti a favore delle tesi che l'evangelista intendesse riferire l'Agnello di Dio al Servo sofferente e all'agnello pasquale, noi non vediamo serie difficoltà nel sostenere che Giovanni intendesse ambedue i riferimenti. Entrambi si adattano alla cristologia di Giovanni e sono ben documentati nel cristianesimo del I secolo. In realtà, un analogo duplice riferimento si può trovare probabilmente in 1 Pietro, dove, sebbene il tema pasquale sia preminente, appare anche il tema del Servo sofferente (2,22-25 = Is 53,5-12). L'omelia pasquale di Melitone di Sardi, della fine del II secolo, intreccia insieme i due temi; infatti Melitone, mentre dice che Gesù è venuto al posto dell'agnello pasquale, descrive la morte di Gesù nei termini di Is 53,7: « ... condotto come un agnello, sacrificato come una pecora, sepolto come un uomo ». Che oltre a questi due temi Giovanni possa anche aver riportato qualche eco dell'accenno originale di Giovanni il Battista all'agnello apocalittico non è impossibile, ma nel Vangelo non ci sono altri riferimenti all'agnello apocalittico (solo nell'Apocalisse).

Abbiamo citato le ipotesi più importanti che sono state fatte sul significato dell'« Agnello di Dio ». Altri studiosi richiamano Ger 11,19: « Ero come un agnello (*arnion*) mansueto che viene portato al macello ». Poiché Geremia può essere stato il modello su cui il Deutero-Isaia formò l'immagine del Servo sofferente, questa ipotesi si può far rientrare nell'interpretazione dell'Agnello come Servo. Un'altra teoria è che l'Agnello di Dio sia un riferimento all'agnello (*amnos*: Es 29,38-46) offerto due volte al giorno nel Tempio, o all'agnello (*probaton*: Lv 4,32) offerto come riscatto per il peccato. Sebbene quest'ultima abbia il vantaggio di spiegare l'idea dell'Agnello che toglie il peccato del mondo, bisogna notare che il toro e la capra sono offerte espiatorie per il peccato molto più comuni. In ogni caso, non ci sono altre prove che tali sacrifici formassero lo sfondo della cristologia giovannea. Glasson, *Moses*, p. 96, ci ricorda che nel Targum di Gerusalemme su Es 1,15 Mosè è paragonato a un agnello, e che nella storia di Isacco (Gn 22,8) troviamo la frase: « Dio provvederà l'agnello (*probaton*) ». Sia il simbolismo di Gesù/Mosè (*passim*) sia il simbolismo di Gesù/Isacco (forse

Giovanni 3,16 = Gn 22,2; Giovanni 19,17 = Gn 22,6) si trovano nel Quarto Vangelo.

Gesù come il Pre-esistente (1, 30-31)

Il tema della preesistenza di Gesù si trova nel Prologo, in 8,58, e 17,5; perciò, come indicato nella Nota, riteniamo inaccettabili i tentativi di evitare qui una implicazione di pre-esistenza. Il vero problema, certo, riguarda la probabilità di una simile testimonianza di pre-esistenza sulle labbra di Giovanni il Battista. Si noti che il v. 30, con la sua variante nel v. 15, corrisponde fino a un certo punto al v. 27 (così come 31 corrisponde a 26 nel tema del non riconoscere Gesù):

PRIMA FRASE
v. 15: Colui che viene dopo di me
v. 30: Dopo di me viene un uomo
v. 27: Uno che viene dopo di me

SECONDA FRASE
vv. 15.30: sta avanti a me
v. 27: Io non sono degno di sciogliere i legacci del suo calzare.

Ora, abbiamo visto nel Commento al v. 27 che sia le idee sia l'enunciazione di quel versetto hanno dei paralleli nella tradizione sinottica delle parole di Giovanni il Battista. Non c'è nulla, dunque, nelle prime due frasi del v. 30 che non si adatti alla descrizione generale che i Vangeli fanno di Giovanni il Battista; il nostro problema si incentra sulla terza frase: « ... perché era prima di me ». L'accento sulla pre-esistenza di Gesù può essere considerato come parte della polemica contro i seguaci del Battista, come ha rilevato Cullmann, *art. cit.* I seguaci rivendicavano la superiorità di Giovanni il Battista su Gesù perché il loro maestro era venuto prima, e la priorità nel tempo implicava priorità nella dignità. Si noti come Gn 48,20 sottolinei che Giacobbe pose Efraim prima (*emprosthen*) di Manasse. Una risposta all'argomento dei seguaci (una risposta che contribuisce a stabilire che c'era un simile argomento dei seguaci) si trova nelle Pseudo-Clementine, dove si sostiene che non significa superiorità ma inferiorità, perché il male viene prima del bene, Caino venne prima di Abele, ecc. (*Homil.* II, 16.23; PG 2,86.91). Giovanni presenta una risposta diversa: la priorità *indica* superiorità, ma a dispetto delle apparenze Gesù in realtà era precedente a Giovanni il Battista perché Gesù pre-esisteva.

Pur dando a questa affermazione una piega apologetica, l'evangelista può tuttavia avere attinto a un detto tradizionale di Giovanni il Battista. J. A. T. Robinson, *art. cit.*, ha sostenuto in modo molto convincente la tesi che Giovanni il Battista pensasse di stare preparando la strada a Elia. Nella Nota a 1,27 abbiamo accennato che « colui che deve venire » era forse un titolo per Elia basato su Mal 3,1. Giovanni il Battista anticipava che colui che doveva venire avrebbe battezzato col fuoco (Mt 3,12); l'opera di Elia è paragonata a un fuoco purificatore in Mal 3,2; 4,1; Sir 48,1. Se Giovanni il Battista aspettava la venuta di Elia, allora appare chiaro perché i discepoli si aspettassero che Gesù agisse come Elia (Lc 9,52-56), e perché Luca presentì Gesù come Elia (vedi sopra, p. 63). Forse si può usare la tesi di Robinson per spiegare come Giovanni 1,30 possa rappresentare le parole di Giovanni il Battista. Se Giovanni il Battista considerava colui che doveva venire come pre-esistente a lui, ciò non era in un senso cristiano della pre-esistenza di Dio, né nel senso giovanneo della pre-esistenza della Parola, ma nel senso della pre-esistenza in quanto Elia. Elia era esistito novecento anni prima di Giovanni il Battista, e tuttora si aspettava che egli ritornasse come messaggero prima del giudizio finale di Dio. Di lui Giovanni il Battista poteva dire: « Egli sta avanti a me perché esisteva prima di me ».

In questa luce è importante notare che J. Jeremias, *The Servant of God* (SBT n. 20) p. 57, ritiene che probabilmente si pensava a Elia come Servo di Dio. Sir 48,10 parla di Elia che ristabilisce le tribù di Israele, evidentemente un riferimento al passo del Servo in Is 49,6. Sia Mc 9,13 che Ap 11,3 ss sembrano descrivere Elia come sofferente. Se questa vaga testimonianza potesse essere confermata, allora potremmo combinare il riferimento a Elia come il pre-esistente col riferimento all'Agnello di Dio = il Servo sofferente = Elia.

Nel v. 31 il tema del Messia sconosciuto o nascosto riappare dal v. 26. Il carattere apocalittico di questa attesa potrebbe conciliarsi con l'attesa della venuta di Elia. Verso il II secolo è Elia colui che deve rivelare il Messia nascosto; ma nel periodo precedente alla distruzione del Tempio, quando le attese escatologiche erano più variate, può darsi che si pensasse allo stesso Elia come al Messia nascosto.

Anche il versetto 31 ha un ruolo nella polemica contro i seguaci del Battista. I cristiani non trovavano facile spiegare perché Gesù avesse consentito a essere battezzato col battesimo di penitenza di Giovanni il Battista. Nel *Vangelo secondo gli Ebrei* (Gerolamo, *Contro Pelagio* III, 2; PL 23,570-71) si risponde a questa difficoltà facendo protestare Gesù: « In che ho peccato perché debba andare a farmi battezzare da lui (Giovanni il Battista)? ». Un'altra eco di questa difficoltà si sente in Mt 3,14-15, dove Giovanni il Battista dichiara a Gesù che i loro ruoli dovrebbero essere rovesciati. Pensiamo che lo stesso problema si rifletta in Giovanni 1,31. Per Giovanni non c'è problema nel fatto che Gesù riceva un battesimo di penitenza, perché tutto lo scopo del battesimo di Giovanni il Battista consisteva nel rivelare a Israele colui che doveva venire. La remissione dei peccati non è associata con Giovanni il Battista e con la sua predicazione di un battesimo di penitenza, come in Mc 1,4, bensì con l'Agnello di Dio che toglie il peccato del mondo. Così Giovanni ha eliminato dal suo racconto dell'episodio tutti gli aspetti del battesimo di cui i seguaci del Battista si sarebbero potuti gloriare.

La dichiarazione che fino al battesimo Giovanni il Battista non riconobbe Gesù come colui che doveva venire implica che Giovanni il Battista non aveva troppa familiarità con Gesù, sebbene qualcuno voglia sostenere che egli conoscesse Gesù, ma non come il pre-esistente (Bernard, I, p. 48). Non è chiaro se ciò si possa conciliare col rapporto tra i due supposto nel racconto lucano dell'infanzia. Comunque, Lc 1,80 fa pensare che Giovanni il Battista fosse cresciuto come un solitario nel deserto della Giudea, lontano da ogni contatto familiare.

Gesù come colui su cui lo Spirito discende e si posa (1, 32-33)

Il fatto che Giovanni accenni al battesimo di Gesù solo indirettamente come il momento in cui lo Spirito discese su di lui può anche riflettere il desiderio dell'evangelista di non favorire la causa dei seguaci. Possiamo paragonare il racconto di Giovanni della discesa dello Spirito con quello dei sinottici:

Marco 1,10:	Lo Spirito	come una colomba discendente	su (*eis*) di lui
Matteo 3,16:	Lo Spirito di Dio	scendente come una colomba e veniente	su (*epi*) di lui
Luca 3,22:	Lo Spirito Santo	in apparenza corporea come di colomba discese	su (*epi*) di lui
Giovanni 1,32.	Lo Spirito	scendente come una colomba dal cielo	su (*epi*) di lui

Nell'usare « lo Spirito » senza un qualificativo Giovanni è più vicino a Marco, ma nel descrivere la discesa è più vicino a Matteo. Giovanni differisce da tutti i sinottici per due elementi: Giovanni non descrive il battesimo vero e proprio, e nel descrivere la discesa dello Spirito usa la frase « dal cielo (*ex ouranou*) ». I sinottici accennano a *la voce dal cielo* (Luca: *ex ouranou*; Marco-Matteo: *ek tōn ouranōn*), e la frase greca di Luca è uguale a quella di Giovanni. L'eclettismo delle somiglianze è anche qui un argomento contro la dipendenza di Giovanni; e, ammettendo tale dipendenza, non c'è alcun motivo visibile per ciò che Giovanni omette (l'aprirsi dei cieli, la voce e il suo messaggio).

Se, dunque, la descrizione giovannea della discesa dello Spirito sembra rappresentare una tradizione indipendente, leggermente diversa dalla tradizione (o dalle tradizioni) sinottica, essa è divenuta, nella sua forma attuale, il veicolo della teologia giovannea. Giovanni dice che lo Spirito venne a posarsi (*menein*: una parola preferita da Giovanni; vedi Appendice I, 8) su Gesù; e poiché Gesù possiede permanentemente lo Spirito, egli dispenserà questo Spirito ad altri nel battesimo. Il tema della effusione dello Spirito dopo la morte e la resurrezione di Gesù ricorrerà lungo tutto il Vangelo (3,5.34; 7,38-39; i passi concernenti il Paraclito in 14-16; 20,22).

Un altro particolare che si accorda con la teologia giovannea è che la testimonianza di Dio a Gesù non è pronunciata direttamente ma attraverso Giovanni il Battista (v. 33). Nel cap. 5 ci vien detto che la testimonianza di Dio a Gesù viene per diversi canali, di cui il primo menzionato è Giovanni il Battista (5,33-35).

Tuttavia, anche i racconti sinottici della teofania al momento del battesimo sono stati sottoposti a una notevole elaborazione teologica; e dal punto di vista del carattere comparativamente primitivo il racconto di Giovanni non se la cava male. In Marco-Matteo è Gesù che vede discendere lo Spirito, mentre Luca sembra presupporre un pubblico più vasto nell'affermare che lo Spirito discese *in apparenza corporea*. L'affermazione di Giovanni, che solo Giovanni il Battista vide lo Spirito, è relativamente modesta. In Marco e Luca troviamo una voce celeste rivolta a Gesù, e questa volta è Matteo che sembra presupporre un pubblico più vasto col formulare il messaggio della voce in terza persona (« Questi è il Figlio mio prediletto »). Sebbene Giovanni non sia contrario alla diretta testimonianza divina del cielo (12,28), il racconto qui

afferma soltanto che Dio aveva in precedenza parlato a Giovanni il Battista.
Anche senza la testimonianza esterna descritta nei racconti sinottici, è chiaro che Giovanni intende l'impatto della discesa dello Spirito su Gesù allo stesso modo degli altri Vangeli, e cioè che essa lo distingue come lo strumento unico di Dio, e in particolare come il Messia e il Servo del Signore. In Is 11,2 ci vien detto che lo spirito di Jahvè si poserà (nei LXX *anapauein,* non *menein*) sul germoglio del tronco di Jesse, che è il re davidico. Nei Testamenti dei Dodici Patriarchi lo Spirito discende sul Messia davidico (Il Testamento di Giuda 24,1-3) come pure sul Messia sacerdotale (Il Testamento di Levi, 18,7, dove esso si posa: *katapauein*). E abbiamo accennato che Is 42,1 dice che Jahvè ha posto il suo spirito sul Servo.

Gesù come l'eletto (1, 34)

Se questa lezione è corretta (vedi Nota), allora il tema del Servo continua in questo titolo che riecheggia Is 42,1. Braun, JeanThéol, II, pp. 71-72, obietta che Dio *ha scelto* molti nell'AT e che « l'eletto » non è necessariamente il Servo di cui parla Isaia. Ma ciò non spiega il fatto che Is 42,1 appare anche nel racconto sinottico del battesimo (« Questi è il mio Figlio diletto *nel quale mi sono compiaciuto* »), ed è quindi da considerare il luogo più naturale del riferimento all'« eletto ». Sopra, abbiamo accennato ad altri echi del tema del Servo in questa sezione.
Il versetto 34 conclude l'episodio in due parti della testimonianza di Giovanni il Battista nei vv. 19-28 e 29-34. Come spesso avviene, Giovanni esprime ciò con una inclusione: il v. 19 cominciava: « Questa è la testimonianza resa da Giovanni ... », e il v. 34 termina quando Giovanni il Battista dice: « Ho reso testimonianza ... ». Se ripensiamo alla ricchezza e alla profondità del materiale contenuto nei versetti intermedi, dobbiamo apprezzare il genio di Giovanni nel racchiudere una intera cristologia in un solo breve episodio.

* * *

Critica letteraria

Nel nostro commento abbiamo analizzato 1,19-34 come si trova ora nel Vangelo, in base al principio generale che, quale che possa essere stata la sua preistoria letteraria, la sezione nella sua forma presente aveva senso almeno per il redattore finale del Vangelo. Nella nostra Introduzione, II, abbiamo discusso le teorie sulla composizione del Vangelo, specialmente le teorie delle fonti e quelle delle varie redazioni. Anche se non sarà possibile mostrare come queste teorie siano applicate dai diversi commentatori all'intero Vangelo, prenderemo questo solo episodio e mostreremo come le teorie si possano applicare ad esso. Con questo esempio speriamo di dimostrare l'ingegnosità, gli apporti e le insufficienze delle ricostruzioni letterarie del Quarto Vangelo.

In 1,19-34 ci sono delle indicazioni che rivelano una rielaborazione del materiale. (*a*) Vi sono passi con evidenti paralleli sinottici (vv. 23.26 « Io battezzo con l'acqua », 27.32.33 « battezza in Spirito Santo »), e altri passi che non hanno paralleli sinottici: un dato di fatto che *potrebbe* essere spiegato con la combinazione di due tradizioni. (*b*) C'è una certa mancanza di successione nel racconto. Il versetto 19 comincia con un annuncio della testimonianza di Giovanni il Battista; ma la testimonianza su Gesù non comincia immediatamente, e l'intero episodio si prolunga per due giorni. Il versetto 21 sarebbe seguito più logicamente da 25 che da 22. I versetti 26 e 31 sembra come se dovessero essere in successione diretta. (*c*) C'è tutta una serie di doppioni: due gruppi di emissari (19 e 24); « Lo interrogarono ancora » ricorre due volte (21 e 25); « Ecco l'Agnello di Dio » ricorre due volte (29 e 36); « Io non lo conoscevo » ricorre due volte (31 e 33); la discesa dello Spirito è descritta due volte (32 e 33). E possiamo aggiungere che il v. 30 ripete 15.

Vediamo ora come queste difficoltà si possano risolvere, prima con una teoria delle fonti come quella illustrata nella ricostruzione di Bultmann, e poi con una teoria delle diverse redazioni, come quella illustrata nella ricostruzione di Boismard.

Secondo la sua ipotesi generale vedi (p. XXX sopra), Bultmann sostiene che un semplice racconto fondamentale composto dall'evangelista sia stato ritoccato dal Redattore ecclesiastico, che introdusse paralleli alla tradizione sinottica, dando così origine sia alla mancanza di successione che ai doppioni. Facendo a ritroso il lavoro del Redattore ecclesiastico, Bultmann, p. 58, ci dà la sua ricostruzione del racconto originale dell'evangelista. Noi la presentiamo qui sotto, adattandola alla nostra traduzione; il lettore noterà come la sua scorrevole sequenza eviti la maggior parte delle difficoltà accennate sopra. (Il segno /// indica dove Bultmann omette le aggiunte del Redattore; si noti anche il nuovo ordine dei versetti alla fine).

[19] Ecco, questa è la testimonianza che Giovanni rese quando i giudei mandarono a lui sacerdoti e leviti da Gerusalemme a domandargli chi fosse. [20] Egli confessò e non negò, ma dichiarò: « Io non sono il Messia ». [21] Essi lo interrogarono ancora: « Chi sei tu, dunque? Elia? » Rispose: « Non lo sono ». « Il Profeta? ». « No! », replicò. /// [25] Ma essi lo interrogarono ancora: « Se non sei il Messia, né Elia, né il Profeta, perché dunque battezzi? ». [26] Giovanni rispose: « /// C'è in mezzo a voi uno che voi non conoscete. /// [31] Io stesso non lo conoscevo, ma sono venuto a battezzare perché egli sia rivelato a Israele. /// [33] Ma chi mi inviò a battezzare mi aveva detto: " L'uomo sul quale vedrai scendere e rimanere lo Spirito, questi è lui /// ". [34] E io ho visto e ho reso testimonianza: " Questi è il Figlio di Dio " ». [28] Queste cose avvennero in Betania oltre il Giordano, dove Giovanni stava battezzando. Segue poi 29-30.35ss.

Van Iersel, uno studioso cattolico, ha accettato la ricostruzione di base di Bultmann e l'ha portata ancora oltre. Egli si serve degli elementi connettivi di Giovanni più di Bultmann, per esempio dei vv. 22a. 24. Evita i doppioni riguardanti l'Agnello di Dio (29 e 36) che Bultmann conserva, omettendo la maggior parte di 29.

La teoria delle varie redazioni tratta in modo diverso 1,19-34, come è illustrato in Boismard, « Les traditions ». Seguendo Wellhausen, Boismard usa una teoria di racconti paralleli riscritti. Le fasi della sua ricostruzione del racconto giovanneo possono essere elencate come segue: (A) Il Vangelo propriamente detto cominciava originariamente col materiale che ora si trova in Giovanni 3,22-30, e precisamente che Gesù si recò in Giudea mentre Giovanni il Battista stava battezzando, e Giovanni il Battista testimoniò che Gesù doveva crescere e lui stesso diminuire. (Accenni a precedenti incontri tra Giovanni il Battista e Gesù in 3,24.26 sono redazionali). Per dimostrare ciò, Boismard mette in evidenza i paralleli tra Giovanni 3,22-30 e Mc 1,4-5. Egli pensa che originariamente il materiale su Giovanni il Battista fosse seguito dall'episodio di Cana, così che il motivo sposo/nozze corre lungo entrambi i passi. (B) Più tardi l'evangelista stesso sostituì questo racconto dei rapporti tra Giovanni il Battista e Gesù (3,22-30) con un altro racconto, interamente diverso, di questi rapporti. (Qui Boismard differisce da Wellhausen, che pensa semplicemente a un racconto variante dello stesso episodio). Il tema del nuovo racconto fu il battesimo di Gesù da parte di Giovanni il Battista come manifestazione del Messia fino a quel momento sconosciuto. Giovanni il Battista rende la sua testimonianza davanti ai farisei che ingiustificabilmente rifiutano di credere. Questo racconto del battesimo, che quindi riflette una certa polemica contro i giudei, Boismard lo chiama Versione X. (c) Ancora più tardi, l'evangelista stesso ritoccò la Versione X per renderla più chiara e più vicina alla tradizione sinottica. Rese più precise le allusioni all'AT e accentuò il tema della pre-esistenza. Questa volta il senso polemico del passo era diretto contro certi semi-cristiani che negavano la divinità di Gesù, e forse anche contro i seguaci del Battista. Questo racconto è la versione Y.

Rimane un quarto gradino, ma interrompiamo un momento per vedere come Boismard metta insieme le Versioni X e Y con l'introduzione che esse hanno in comune. (La traduzione di Giovanni è stata adattata alla nostra traduzione).

[6] C'era un uomo mandato da Dio, di nome Giovanni [7] che venne come testimone per rendere testimonianza alla luce così che per mezzo di lui tutti gli uomini credessero. [8] Ma solo per rendere testimonianza alla luce, perché egli non era la luce.
[19] Questa è la testimonianza resa quando i farisei (giudei nel Testo Y) mandarono sacerdoti e leviti da Gerusalemme a domandargli chi fosse: [20] egli confessò e non negò, ma dichiarò: « Io non sono il Messia ». [21] Essi lo interrogarono ancora: « Chi sei tu dunque? Elia? » Rispose: « Non lo sono ». « Il Profeta? » « No! », replicò.

VERSIONE X	VERSIONE Y
[25] Essi lo interrogarono ancora: « Se non sei il Messia, né Elia, né il profeta, perché dunque battezzi? »	[22] Allora essi gli chiesero: « E chi sei? Affinché possiamo portare una risposta a coloro che ci hanno inviati. Che cosa dici di te stesso? »
[26a] Giovanni rispose loro:	[23] Rispose, citando il profeta Isaia: « Io sono ' una voce che grida nel deserto: Preparate la via del Signore '.
[26c] « In mezzo a voi c'è uno che voi non conoscete;	[30b] · Dopo di me viene un uomo che mi è passato avanti perché era prima di me.
[31] Io stesso non lo conoscevo, ma sono venuto a battezzare perché egli sia rivelato a Israele ».	[33] Ed io non lo conoscevo, ma chi mi inviò a battezzare mi aveva detto: L'uomo sul quale vedrai scendere e rimanere lo Spirito, questi è lui.
[32] E Giovanni rese testimonianza dicendo: « Ho visto lo Spirito scendere come una colomba dal cielo e posarsi su di lui ».	/// [34] E io ho visto e ho reso testimonianza che questi è l'eletto di Dio ».

[28] Queste cose avvennero in Betania oltre il Giordano dove Giovanni stava battezzando.

[35] Il giorno seguente Giovanni se ne stava ancora là con due suoi discepoli, [36] e fissando lo sguardo su Gesù che passava, disse: « Ecco l'Agnello di Dio	[29] Il giorno seguente, quando vide Gesù venire verso di lui, egli disse: « Ecco l'Agnello di Dio

che toglie il peccato del mondo ».

(D) Un redattore, diverso dall'evangelista (per Boismard il redattore è Luca), decise che tutte queste che una volta erano introduzioni fossero incorporate nel Vangelo finale. Prese (A) e lo mise dopo l'episodio di Nicodemo, seguendo così un disegno geografico nei capp. 3-4, e cioè Gerusalemme, Giudea, Samaria e Galilea (dei Gentili: vedi l'ordine lucano in Atti 1,8). Il redattore prese le versioni X e Y e le combinò insieme in un racconto unico che fu lasciato all'inizio del Vangelo.

Paragoniamo ora le due teorie rappresentate da Bultmann e Boismard. Sono esse realmente diverse? Quella di Bultmann è molto più semplice, e molti riterranno non plausibile la teoria di Boismard, che l'evangelista componesse tre esordi diversi per il suo Vangelo. In realtà, la ricostruzione di Bultmann non è troppo diversa dalla Versione X di Boismard, giacché ciascuna delle due è stata ottenuta con la rimozione del materiale che ha dei paralleli sinottici. Una differenza più rilevante è che per Bultmann il materiale con paralleli sinottici fu aggiunto dal Redattore ecclesiastico, mentre Boismard considera questo materiale come appartenente alla Versione Y, opera dell'evangelista stesso.

L'elemento cruciale, dunque, sembra che sia il materiale con paralleli sinottici; e se Bultmann ha ragione, dovremmo essere in grado di scoprire in questo materiale un elemento che o correggesse il racconto originale o lo rendesse più ortodosso, perché tali erano i motivi che guidavano la mano del Redattore ecclesiastico. Eppure, se uno avesse voluto correggere l'originale, come suppone Bultmann, la prima cosa che avrebbe dovuto fare sarebbe stata di rimediare alla sua più lampante omissione, e cioè il racconto del battesimo di Gesù. Il materiale aggiunto non menziona il battesimo di Gesù, e nemmeno la voce dal cielo. Van Iersel, p. 266, ha perfettamente ragione nell'affermare che in questo caso, se vi fu una redazione, fu per aggiungere più che per correggere.

Inoltre, ogni ipotesi che il materiale aggiunto fosse tratto dai sinottici si trova di fronte le contraddizioni accennate nel nostro commento. Recentemente, Dodd, *Tradition*, Buse e Van Iersel hanno studiato diligentemente questa sezione e hanno concluso che ci sono formidabili difficoltà contro una teoria di derivazione diretta. Nel materiale giovanneo in 1,19-34 che ha paralleli con la tradizione sinottica ci sono trentotto *parole* che Giovanni ha in comune con Marco, quaranta che ha in comune con Matteo, e trentasette che ha in comune con Luca: ovviamente, non c'è una chiara dipendenza da uno dei sinottici più che dagli altri. Quanto alle *frasi*, vi sono due espressioni che solo Giovanni e Marco usano, tre che solo Giovanni e Matteo usano, e una che solo Giovanni e Luca usano. Tali statistiche sembrano indicare racconti indipendenti, paralleli, dello stesso materiale.

Un'altra osservazione deve essere fatta nel valutare la capacità di colui che diede la forma attuale a 1,19-34. Il delicato equilibrio tra i due giorni di testimonianza rivela una notevole arte letteraria: essi contengono circa la stessa quantità di materiale; ciascuno ha il proprio tema; ciascuno è nettamente suddiviso in due parti; una inclusione tiene insieme il tutto. A dispetto delle lievi tracce di disuguaglianza nel prodotto finale, non si deve forse ammettere che il risultato è molto più ricco dell'ipotetico originale di Bultmann?

La teoria di Boismard, pur complicata e ingombrante com'è, spiega meglio i doppioni e il fatto che tutto il materiale della sezione ha un tono armonioso. (Facciamo astrazione, come sempre, dal fatto che egli identifica il redattore finale come Luca, identificazione che, a nostro avviso, è spinta molto al di là dell'evidenza). Il suo primo grado è troppo teorico e sfida ogni prova, ma i gradi due e tre fanno l'evangelista stesso responsabile di tutto il materiale contenuto in 1,19-34. Che in un qualche momento della storia della composizione del Vangelo due racconti giovannei della testimonianza di Giovanni il Battista a Gesù siano stati messi insieme in ciò che ora abbiamo è perfettamente plausibile, sebbene non possiamo essere certi che tale fusione sia stata opera del redattore finale. Personalmente, siamo più propensi a vedere la mano del redattore finale nell'aggiunta del Prologo e nel conseguente spostamento di 1,6-7 (8?), e ad attribuire la fusione dei racconti a uno dei vari stadi di formazione del corpo del Vangelo (vedi sopra pp. XXXVII-XXXVIII, Stadi 3 e 4).

BIBLIOGRAFIA

BARRETT, C. K., « The Lamb of God », NTS 1 (1954-55), 210-18.

BARROSSE, T., « The Seven Days of the New Creation in St. John's Gospel », CBQ 21 (1959), 507-16.

BOISMARD, M.-E., *Du Baptême à Cana* (*Jean 1-19-2.11*) (Paris: Cerf, 1956).

— « Les traditions johanniques concernant le Baptiste », RB 70 (1963), 5-42, Riassunto in inglese in TD 13 (1965), 39-44.

BROWN, R. E., « Three Quotations from John the Baptist in the Gospel of John », CBQ 22 (1960), 292-98. Anche in NTE, cap. VIII.

BUSE, J., « St. John and 'the First Synoptic Pericope' » NovT 3 (1959), 57-61.

CULLMANN, O., « *Ho opisō mou erchomenos* », *Coniectanea Neotestamentica* 11 (1947: Fridrichsen Festschrift), 26-32. Anche in *The Early Church* (London: SCM, 1956), pp. 177-84.

DE LA POTTERIE, I., « Ecco l'Agnello di Dio », BibOr 1 (1959), 161-69.

GAROFALO, S., « Preparare la strada al Signore », RivBib 6 (1958), 131-34.

GIBLET, J., « Jean 1.29-34: Pour rendre témoignage à la lumière », BVC 16 (1956-57), 80-86.

KRIEGER, N., « Fiktive Orte der Johannestaufe », ZNW 45 (1954), 121-23.

LEAL, J., « Exegesis catholica de Agno Dei in ultimis viginti et quinque annis », VD 28 (1950), 98-109.

PARKER, P., « Bethany beyond Jordan » JBL 74 (1955), 257-61.

RICHTER, G., « Bist du Elias? (Joh 1, 21) » BZ 6 (1962), 79-92, 238-56; 7 (1963), 63-80.

ROBINSON, J. A. T., « Elijah, John, and Jesus; an Essay in Detection », NTS 4 (1957-58), 263-81. Anche in TNTS, pp. 28-52.

SAHLIN, H., « Zwei Abschnitte aus Joh i rekonstruiert », ZNW 51 (1960), specialmente pp. 67-69.

SCHNACKENBURG, R., « Das vierte Evangelium und die Johannesjünger », *Historisches Jahrbuch* 77 (1958), 21-38.

STANKS, THOMAS, *The Servant of God in John I 29, 36* (Dissertazione di Lovanio, tenuta presso l'Univ. nel 1963).

VAN IERSEL, B. M. F., « Tradition und Redaktion in Joh. i 19-36 », NovT 5 (1962), 245-67.

VIRGULIN, S., « Recent Discussion of the Title, 'Lamb of God' », *Scripture* 13 (1961), 74-80.

4. i discepoli del Battista vanno da Gesù: i primi due discepoli e Simon Pietro

1,35-42

[35] *Il giorno dopo, Giovanni se ne stava ancora là con due dei suoi discepoli* [36] *e, fissando lo sguardo su Gesù che passava, disse*: « *Ecco l'Agnello di Dio!* ». [37] *I due discepoli, avendolo sentito dir questo, seguirono Gesù.* [38] *Gesù allora rivoltosi a guardare questi che lo seguivano, domandò*: « *Che cercate?* ». *Ma essi chiesero a lui*: « *Rabbi* (*che significa maestro*), *dove abiti?* ». [39] *Rispose loro*: « *Venite e vedrete* ». *Andarono dunque e videro dove abitava e quel giorno si fermarono presso di lui; erano circa le quattro del pomeriggio.*
[40] *Uno dei due che avevano udito le parole di Giovanni e lo avevano seguito era Andrea, fratello di Simon Pietro.*
[41] *Per prima cosa egli trovò suo fratello Simone e gli disse*: « *Abbiamo trovato il Messia* » (*che significa il Cristo*) [42] *e lo condusse da Gesù. Or Gesù, fissatolo, disse*: « *Tu sei Simone, il figlio di Giovanni; tu sarai chiamato Cefa* » (*che vuol dire Pietro*).

36: *disse*; 38: *domandò*; 39: *rispose*; 41: *trovò e disse.* Nel tempo presente storico.

NOTE

v. 35. *stava là.* Letteralmente « stava in piedi », Bernard, I, p. 53, lo prende nel senso che Giovanni il Battista stesse là in piedi aspettando Gesù. Più probabilmente, il verbo significa semplicemente che egli era presente; vedi BAG, p. 383 (II 2^b).
— *due dei suoi discepoli.* Uno era Andrea (v. 40); l'altro

non è nominato. Va egli identificato con « l'altro discepolo » = « il discepolo che Gesù amava » tradizionalmente identificato come Giovanni, figlio di Zebedeo? (vedi sopra, p. CXI). Lo scriba responsabile del cap. 21 può averlo pensato, poiché descrive il Discepolo Prediletto in una situazione molto simile a quella che troviamo qui (21,20). Tutti gli elenchi dei Dodici nominano Simone, Andrea, Giacomo e Giovanni come i primi quattro; i sinottici menzionano questi stessi quattro (Luca omette Andrea) come i primi discepoli chiamati mentre pescavano sul Mare di Galilea (Mc 1,16-20 e par.). *A priori*, quindi, ci potrebbe essere una certa probabilità che il discepolo innominato fosse uno dei quattro, specialmente perché il Quarto Vangelo nomina Andrea e Pietro come due dei primi tre chiamati. Vi è dunque un qualche fondamento per l'identificazione del discepolo innominato di questo passo come Giovanni.
Boismard, *Du Baptême*, pp. 72-73, sostiene che Filippo sia il discepolo innominato, sottolineando che Filippo e Andrea vanno insieme in questo Vangelo (6,5-9; 12,21-22) e provengono dallo stesso villaggio (1,44). Si può anche rilevare che Andrea e Filippo sono uniti nella lista dei Dodici in Mc 3,18 (i due nomi sono accanto in Atti 1,13, ma non uniti da una congiunzione come se si trattasse di una coppia). Tuttavia, gli elenchi in Matteo e Luca separano i loro nomi. La vera difficoltà per Boismard è che 1,43 sembra introdurre Filippo per la prima volta e rende difficile credere che si sia già parlato di lui. Alcuni hanno pensato che questo episodio in Giovanni sia un adattamento dell'episodio sinottico in cui Giovanni il Battista invia i suoi discepoli a interrogare Gesù (Mt 11,2; Lc 7,19). Ci sono pochissime somiglianze tra i due episodi.
— *discepoli*. Tutti i Vangeli sono d'accordo nel dire che Giovanni il Battista aveva dei discepoli. Evidentemente essi erano un gruppo contraddistinto dal suo battesimo, con le loro regole di digiuno (Mc 2,18 e par.; Lc 7,29-33) e anche con le loro preghiere (Lc 5,33; 11,1). Giovanni 3,25 e 4,1 suggerisce l'idea di una certa rivalità tra i discepoli di Giovanni il Battista e quelli di Gesù. Mc 6,29 e forse Atti 19,3 accennano a questi discepoli dopo la morte di Giovanni il Battista.

v. 36. *fissando lo sguardo*. Il verbo *emblepein* (due volte in Giovanni: qui e nel v. 42) significa fissare il proprio sguardo su qualcuno, e quindi guardare con penetrazione e intensità. Tale significato è più appropriato per il v. 42 che qui.

v. 37. *I due discepoli.* I manoscritti greci leggono: « i suoi due discepoli »; ma la posizione di « suoi » varia tanto che probabilmente bisogna considerarlo come un chiarimento posteriore a opera dello scriba.

v. 38. *a guardare.* Per *theasthai* vedi App. I, 3. Qui il verbo non ha uno speciale significato; la descrizione strettamente parallela in 21,20 usa il semplice *blepein*.
— *cercate.* Nei suoi sforzi per stabilire il substrato aramaico di Giovanni, Boismard, *Du Baptême*, p. 73, nota che il verbo aramaico *b^{e}'â* significa sia « cercare » che « volere », e che entrambi i significati sono impliciti qui. Egli vede il significato superficiale di « Che cosa volete? » e il significato più profondo di « Che cosa cercate? ». Comunque, entrambe queste sfumature di significato si possono trovare nel greco *zētein*, senza bisogno di ricorrere all'aramaico. La lezione variante: « *Chi* cercate? » riflette una comprensione dell'episodio come enunciazione di una teologia del discepolato. Vedi anche 20,15.
— « *Rabbi* ». Letteralmente « mio grande (= signore, padrone) »; la traduzione di Giovanni come « maestro » non è letterale ma è fedele all'uso. (Ciò è implicito in Mt 23,8). È stata sollevata la questione se la comparsa di « Rabbi » come modo di rivolgersi a qualcuno nei Vangeli sia anacronistica. Non ci sono testimonianze ebraiche dell'anteposizione di « Rabbi » al nome di alcuno dei saggi nel periodo precedente al 70. L'Epistola di Sherira Gaon (X secolo d.C.) dice che la prima persona a ricevere il titolo di « rabban » fu Gamaliele (circa la metà del I secolo), un dato che concorda con le testimonianze che solo con la scuola di Jamnia « Rabbi » entrò regolarmente nell'uso come titolo per studiosi « consacrati ». Tuttavia, E. L. Sukenik, *Jüdische Gräber Jerusalems um Christi Geburt* (Jerusalem 1931) scoprì un ossario sul Monte degli Olivi dove *didaskalos*, la parola usata in Giovanni per « maestro », è usato come titolo (Pl 3 in *Tarbiz* 1 [1930]; Frey, *Corpus Inscriptionum Judaicarum*, 1266). Sukenik data questo ossario alcune generazioni prima della distruzione del Tempio. Se *didaskalos* rappresenta « Rabbi » (in quel tempo rappresentava anche *mōreh*), l'ossario può indicare che l'uso di rabbi nel NT non è, dopo tutto, anacronistico. Vedi H. Shanks, JQR 53 (1963) 337-45 (con la riserva che la sua ipotesi che Gamaliele il Vecchio vivesse oltre il settanta è insolita).
Solo Giovanni fa uso frequente del termine « Rabbi ». Luca non l'usa; in Matteo, solo Giuda si rivolge a Gesù così. In Giovanni, la frequenza dei termini « Rabbi » e

« maestro », usati dai discepoli nel rivolgersi a Gesù, sembra seguire un piano deliberato: questi termini appaiono quasi esclusivamente nel Libro dei Segni, mentre nel Libro della Gloria i discepoli si rivolgono a Gesù come « *kyrios* » (signore). In questi modi di rivolgersi a Gesù può darsi che Giovanni cerchi di cogliere la crescita di comprensione da parte dei discepoli.
— *abiti.* Per il verbo *menein,* che ricorre tre volte nei vv. 38-39, vedi App. I, 8. Al livello di conversazione normale *menein* può significare « alloggiare » (Mc 6,10; Lc 19,5), ma qui il termine ha delle sfumature teologiche: vedi Commento. L'argomento di dove viva Gesù è sollevato in Mt 8,18-22 (Lc 9,57-60); uno scriba dice: « *Maestro,* io ti *seguirò* dovunque andrai »; ma Gesù dice che il Figlio dell'Uomo non ha dove posare il capo. A questo segue un altro episodio in cui Gesù dice a un discepolo: « Seguimi ». Si notino in questi episodi sinottici i paralleli col racconto di Giovanni.

v. 39. *quattro del pomeriggio.* Letteralmente, « l'ora decima »; presumibilmente, Giovanni calcola le ore a partire dall'alba, alle 6 antimeridiane. N. Walker, « The Reckoning of Hours in the Fourth Gospel », NovT 4 (1960), 69-73, ha ripreso la tesi di Belser e Westcott che, diversamente dai Vangeli sinottici, Giovanni calcoli le ore a partire dalla mezzanotte, come era abitudine dei sacerdoti romani, degli egiziani, ecc. Egli sostiene che le 10 antimeridiane avrebbe più senso in questo contesto. Tuttavia, è ben chiaro nel racconto giovanneo della morte di Gesù che il giorno seguente, la Pasqua, sarebbe cominciato a prima sera, e non a mezzanotte; questo particolare depone a favore di un calcolo delle ore di notte a partire dalle 6 pomeridiane e delle ore di giorno a partire dalle 6 antimeridiane.
L'indicazione dell'ora ha qualche significato? Alle volte le annotazioni giovannee sull'ora sembrano avere speciale importanza, p. es. « mezzogiorno » in 19,14; altre volte invece no, p. es., « mezzogiorno » in 4,6. Il fatto che dieci sia un numero significativo nell'AT e un numero perfetto per i pitagorici e per Filone fa pensare a Bultmann, p. 70, che Giovanni menzioni l'ora decima come l'ora dell'adempimento. Un'ipotesi più suggestiva è che il giorno fosse un venerdì, quindi vigilia del sabato; così, i discepoli dovettero rimanere con Gesù dalle quattro pomeridiane di venerdì fino a sabato sera, quando il sabato era passato, poiché non potevano percorrere alcun tragitto una volta che il sabato era cominciato la sera di venerdì. Vedi Nota a 2,1.

v. 40. *fratello di Simon Pietro.* Si presume che Pietro sia più noto al lettore. Giovanni mostra una marcata preferenza per il nome combinato, Simon Pietro. Come il resto del NT, eccetto 2 Pt 1,1 (e forse Atti 15,14), Giovanni usa « Simone » e non « Simeone » per Pietro. (« Simone » era un autentico nome greco; « Simeone » sarebbe una migliore translitterazione del nome ebraico *Šim'ōn*). Mt 10,2 e Lc 6,14 concordano nel dire che Andrea e Pietro erano fratelli.

v. 41. *Per prima cosa.* Ci sono diverse lezioni e traduzioni possibili: (A) *prōton.* L'uso avverbiale del neutro dell'aggettivo (= Andrea *prima di tutto* trovò suo fratello, prima di fare qualsiasi altra cosa) è la lezione più provata, sostenuta dai $P^{66,75}$; ed è quella adottata qui. Abbott, J,G § 1901^b, interpreta *prōton* come accusativo riferito a Simone e indicante che Pietro ha il primo posto; così anche Cullmann, *Peter* (2 ed. 1962), p. 30. (B) *protos.* L'aggettivo maschile nominativo riferito ad « Andrea » si trova nel Sinaitico e nei manoscritti greci posteriori. Questa lezione (Andrea fu il primo a trovare suo fratello Simon Pietro) è stata intesa da molti come se implicasse che successivamente l'altro discepolo, innominato (Giovanni?), andò a trovare suo fratello (Giacomo). Alcuni vedono questa implicazione anche nella lezione *prōton*, p. es., Abbott, JG, 1985. (C) *prōi.* Questo avverbio, che significa « il mattino seguente di buon'ora », ha il supporto della VL e VS^{sin}; è adottato da Bernard e da Boismard perché depone a favore della ipotesi dei sette giorni (p. 137 più avanti). Comunque, un altro giorno sembra indicato da 1,39 anche senza questa traduzione, sebbene la lezione *prōi*, accentuando l'ora mattutina, risulti contraria alla ipotesi del sabato menzionata a proposito del v. 39. L'avverbio è una « lezione facile » e può essere un tentativo dello scriba di chiarire l'oscuro *prōton.* (D) La parola è omessa del tutto da Taziano, dalla VS^{cur}, e da alcuni Padri.
— *suo fratello.* Il greco ha *idios*, che potrebbe essere tradotto « il suo *proprio* fratello » a favore della teoria di due serie di fratelli accennata in (B), sopra. BDF, § 286^1, comunque, insiste nel dire che il termine non è enfatico.
— *Messia.* La translitterazione greca dell'aramaico *mᵉšîḥâ* (= ebr. *māšîaḥ*) ricorre nel NT solo qui e in 4,25.
— *Cristo.* Per analogia con 1,38, questo termine non dovrebbe essere translitterato come « Cristo » ma tradotto quanto al significato: « Unto ».

v. 42. *fissatolo.* Vedi Nota al v. 36.

— *figlio di Giovanni.* Le testimonianze testuali più tarde leggono « figlio di Giona » per assimilazione a « figlio di Giona » in Mt 16,17. Non è chiaro se Giona e Giovanni rappresentino due forme greche dello stesso nome ebraico, o siano due nomi diversi per il padre di Pietro. In 1 Cron 26,3 i LXX traducono il nome ebraico per « Giovanni » con l'equivalente greco di « Giona », ma ciò può essere dovuto a confusione.

— *Cefa.* Solo Giovanni fra i Vangeli dà la translitterazione greca del nome aramaico di Pietro, *Kēphâ,* o forse, in aramaico galileo, *Qēphâ,* poiché il kappa greco comunemente rende il qoph semitico (BDF, § 39^2); uno scambio tra qoph e kaph è attestato per l'aramaico galileo. Mt 16,18 presuppone il substrato aramaico ma non lo esprime (il gioco di parole tra « Pietro » e « pietra » non è buono in greco, dove il primo è *Petros* e il secondo è *petra*; è perfetto in aramaico, dove entrambi sono *kēphâ*). Né Petros in greco né *Kēphâ* in aramaico sono normalmente nomi propri; si tratta piuttosto di un soprannome (come l'americano « Rocky ») che dovrebbe essere spiegato con qualcosa nel carattere o nella vicenda di Simone.

COMMENTO GENERALE

I versetti 1,35-50 sono uniti alla testimonianza di Giovanni il Battista in 1,19-34 col semplice espediente di ripetere la testimonianza di Giovanni il Battista su Gesù come Agnello. La testimonianza ripetuta in 1,36, comunque, non ha più, di per sé, valore di rivelazione; il suo scopo è di dare inizio a una reazione a catena che porterà i discepoli di Giovanni il Battista a Gesù e ne farà dei discepoli di Gesù. Come prometteva 1,7, per mezzo di Giovanni il Battista gli uomini hanno cominciato a credere.

Lo stesso piano di suddivisione che abbiamo trovato nei vv. 19-34 si trova qui. Il materiale si estende per lo spazio di due giorni, menzionati specificamente in 35 e 43 (può darsi che 39 implichi un altro giorno, ma l'evangelista non ne tiene conto). Entro ciascun giorno c'è uno schema di suddivisione, come si può vedere chiaramente nel Sommario (p. 54).

Nei vv. 35-50 Giovanni accenna a cinque discepoli: Andrea, un discepolo innominato, Pietro, Filippo e Natanaele; altrove, questo Vangelo nomina Giuda Iscariota, un altro Giuda e Tommaso (« i figli di Zebedeo » in 21,2 può essere una glossa). Sebbene Giovanni menzioni « i Dodici » (6,67; 20,24), non c'è un elenco giovanneo dei Dodici.

Il racconto giovanneo della chiamata dei primi discepoli è del tutto diverso dal racconto sinottico, anche se vi sono coinvolti almeno due degli stessi personaggi (Pietro, Andrea). Secondo Giovanni, sembra che la chiamata abbia avuto luogo a Betania, nella Transgiordania, e i primi discepoli fossero precedentemente discepoli di Giovanni il Battista. Secondo i sinottici, la chiamata ebbe luogo sulla riva del Mare di Galilea, dove Pietro, Andrea, Giacomo e Giovanni stavano pescando. Comunemente, i racconti sono armonizzati nel senso che Gesù dapprima chiamò i discepoli, come racconta Giovanni, ma che successivamente essi ritornarono alla vita normale in Galilea fino a che Gesù si recò là per richiamarli al loro servizio, come narrano i sinottici. Ci può essere una certa verità di fondo in questa ricostruzione, ma essa va sensibilmente oltre la testimonianza dei Vangeli stessi. In Giovanni, i discepoli, una volta chiamati, rimangono discepoli di Gesù, senza il minimo accenno al loro ritorno a un tipo di vita normale. E così pure nel racconto sinottico della chiamata in Galilea non c'è alcuna indicazione che questi uomini abbiano visto Gesù prima. Di fatto, Luca sembra imbarazzato quanto al perché questi uomini dovessero seguire Gesù fin dal primo contatto, ed egli modifica l'ordine marciano del materiale allo scopo di rendere più accettabile l'episodio. (In 4,38-5,11 Luca mette la guarigione della suocera di Pietro prima della chiamata di Pietro allo scopo di render ragione con un miracolo del perché Pietro segua Gesù). Tale procedimento non sarebbe stato necessario se si ammettesse il presupposto che Pietro e Andrea già conoscevano Gesù e avevano udito la testimonianza di Giovanni il Battista.

Tuttavia, l'informazione di Giovanni è perfettamente plausibile, come proprio l'imbarazzo del racconto sinottico potrebbe indicare. C'è in Atti 1,21-22 un'eco del fatto che realmente i primi discepoli si erano uniti a Gesù al momento del suo battesimo; Pietro infatti insiste che colui che dovrà prendere il posto di Giuda debba essere uno di coloro « che ci furono compagni per tutto il tempo in cui il Signore Gesù ha vissuto in mezzo a noi, *incominciando dal battesimo di Giovanni* ». Poiché questa osservazione non si accorda col racconto dello stesso Luca nel Vangelo, ci sono tutte le ragioni per prenderla sul serio.

Comunque, anche se alla base del racconto di Giovanni c'è una informazione storica, questa è stata riorganizzata secondo un orientamento teologico. In 1,35-51 e 2,1-11 Giovanni offre un compendio di vocazione cristiana. Ogni giorno c'è un graduale approfondimento di comprensione e una più profonda presa di coscienza di chi sia colui che i discepoli stanno seguendo. Il culmine si raggiunge in 2,11, dove Gesù manifesta la sua gloria e i discepoli credono in lui. Inoltre, proprio come la testimonianza di Giovanni il Battista è stata usata per offrire al lettore una ricca cristologia, così in 1,35-51 l'evangelista trae dai discepoli una testimonianza su Gesù che costituisce una cristologia ancora più ricca. Nei sinottici e negli Atti troviamo che prima e dopo la resurrezione i discepoli applicavano a Gesù titoli tratti dall'AT, con i quali essi davano espressione alla loro comprensione della sua missione. In verità, alcuni degli approcci moderni alla cristologia del NT consistono in uno studio di tali titoli. Quel che Giovanni ha fatto è stato di riunire insieme questi titoli nell'episodio della chiamata dei primi discepoli. Nei vv. 35-42 ci si riferisce a Gesù come Rabbi (maestro) e Messia; in 43,50 come a colui che è descritto nella Legge mosaica e nei profeti, come Figlio di Dio e re di Israele; infine, in 51 Gesù allude a se stesso come Figlio dell'Uomo.

Che i discepoli non raggiungessero una simile comprensione in due o tre giorni proprio all'inizio del ministero risulta molto chiaramente dai sinottici. Per esempio, solo verso la metà del racconto di Marco (8,29) Pietro proclama Gesù Messia, e ciò è presentato come un momento culminante. Un simile episodio sarebbe stato assolutamente inintelligibile se, come è narrato in Giovanni, Pietro avesse riconosciuto che Gesù era il Messia prima di averlo mai incontrato. Il Quarto Vangelo stesso insiste in seguito sulla graduale evoluzione della fede dei discepoli (6,66-71; 14,9); e in verità Giovanni è fra tutti i Vangeli quello che più insiste nel dire che la piena comprensione del ruolo di Gesù venne solo dopo la resurrezione (2,22; 12,16; 13,7). Non possiamo, quindi, considerare Giovanni 1,35-51 semplicemente come un racconto storico. Giovanni può essere nel vero conservando la memoria, che è andata perduta nei sinottici, che i primi discepoli erano stati discepoli di Giovanni il Battista e furono chiamati nella valle del Giordano subito dopo il battesimo di Gesù. Ma Giovanni ha posto sulle loro labbra in quel momento una sinossi della graduale crescita di comprensione che ebbe luogo lungo tutto il ministero di Gesù e dopo la resurrezione. Giovanni ha colto l'occasione della chiamata dei discepoli per compendiare il discepolato in tutto il suo sviluppo.

COMMENTO PARTICOLARE

Due discepoli seguono Gesù come Rabbi (1, 35-39)

Questa volta la proclamazione che Giovanni il Battista fa di Gesù come Agnello di Dio trova ascolto quando due discepoli *seguono* Gesù. Il tema del « seguire » Gesù appare nei vv. 37.38.40.43. Ciò significa più che camminare nella stessa direzione, perché « seguire » è il termine per eccellenza per indicare la consacrazione dei discepoli. Sentiamo parlare di seguire come discepoli in 8,12; 10,4.27; 12,26; 13,36; 21,19.22; e in Mc 1,18 e paralleli (i discepoli presso il Mare di Galilea). L'imperativo « seguimi » appare nei racconti sinottici della chiamata dei discepoli (Mc 2,14: chiamata di Levi; Mt 8,22: chiamata di un discepolo innominato; Mt 19,21: chiamata del giovane ricco). Così, proprio fin dalle prime parole Giovanni lascia intendere che i discepoli di Giovanni il Battista stanno per diventare discepoli di Gesù. Per questo, Giovanni il Battista può ormai scomparire dalla scena e lasciare che i suoi discepoli si assumano il compito di rendere testimonianza a Gesù. « Egli (Gesù) deve crescere e io invece diminuire » (3,30).

Si noti che all'inizio del processo di sequela è Gesù che prende l'iniziativa, volgendosi e parlando. Secondo l'enunciazione di Giovanni 15,16: « Non voi avete scelto me, ma io ho scelto voi ». Le prime parole di Gesù nel Quarto Vangelo sono una domanda che egli rivolge a chiunque lo voglia seguire: « Che cercate? ». Con ciò, Giovanni vuol dire molto di più di una banale domanda circa il motivo per cui camminano dietro di lui. Questa domanda concerne il bisogno fondamentale dell'uomo, che lo fa volgere a Dio, e la risposta dei discepoli deve essere interpretata allo stesso livello teologico. L'uomo vuole stare (*menein*: « dimorare, abitare ») con Dio: egli cerca continuamente di sfuggire alla temporalità, al mutamento e alla morte, cercando di trovare qualcosa che sia duraturo. Gesù risponde con l'invito globale alla fede: « Venite e vedrete ». Da un capo all'altro di Giovanni il tema del « venire » a Gesù sarà usato per descrivere la fede (3,21; 5,40; 6,35.37.45; 7,37, ecc.). Così pure, vedere Gesù sensibilmente è un'altra descrizione giovannea della fede. È interessante che in 5,40; 6,40.47, la vita eterna è promessa a chi va da Gesù, a chi lo vede e a chi crede in lui: tre modi diversi di descrivere la stessa azione. Se la formazione dei discepoli comincia quando essi *vanno* da Gesù per *vedere* dove egli abita e *stare* con lui, essa sarà completata quando

essi *vedranno* la sua gloria e *crederanno* in lui (2,11). Questo episodio è l'anticipazione di ciò che sentiremo dire in 12,26: « Se uno mi vuol servire mi segua, e dove sono io, là sarà anche il mio servo ».
Notiamo che in parte il linguaggio di questo passo deriva dal motivo di Gesù come Sapienza divina (vedi Introd. VIII, D), come rileva Boismard in *Du Baptême*, pp. 78-80. Da Sap 6, per esempio, si possono trarre questi paralleli:

6,12: La Sapienza facilmente è *contemplata* da chi l'ama e trovata da chiunque la *ricerca*.
6,13: « Previene, per farsi conoscere, quanti la desiderano », proprio come Gesù prende l'iniziativa.
6,16: « Essa medesima va in cerca di quanti sono degni di lei, appare loro ben disposta per le strade »: vedi **Gv 1,43**.

In Prv 1,20-28 la Sapienza grida per le strade invitando gli uomini a venire a lei; quelli che rifiutano questa chiamata la cercheranno e non la troveranno. Chi trova la Sapienza trova la vita (8,35). Così pure nei versetti seguenti di Giovanni i discepoli usciranno trionfanti ad annunziare ciò che hanno trovato (1,41.45).

Andrea trova Simone e lo conduce da Gesù, il Messia
(1, 40-42)

Anche se ciò può essere avvenuto in un altro giorno (vedi Nota al v. 39), Giovanni non parla di un altro giorno perché non vada perduta la connessione con l'episodio precedente. I discepoli devono cominciare ad agire da Apostoli e condurre altri a Gesù.
Al momento in cui Andrea trova Pietro, Andrea sa che Gesù è il Messia. Dodd, *Tradition*, p. 290, ricollega questa identificazione alla proclamazione da parte di Giovanni il Battista di Gesù come Agnello di Dio (un titolo equivalente, per Dodd, a Messia). Comunque, Andrea e il suo compagno, dopo aver udito questa proclamazione dell'Agnello, si rivolsero a Gesù semplicemente come Rabbi. È il loro stare con Gesù che, secondo la teologia giovannea, ha dato loro una più profonda comprensione di chi egli sia.
Mentre nel Quarto Vangelo è Andrea a confessare Gesù come Messia, nella tradizione sinottica questo privilegio tocca a Simone (Mc 8,29 e par.). È interessante che Giovanni colleghi la confessione messianica con la chiamata di Simone e, come Mt 16,16-18, col cambiamento del nome

di Simone in Pietro. Tutti gli evangelisti sanno che Simone portava il soprannome di Pietro, ma solo Matteo e Giovanni accennano all'occasione in cui egli lo ricevette (Mc 3,16 menziona semplicemente il fatto del cambiamento, senza significare necessariamente che esso avesse già avuto luogo quando Gesù chiamò i Dodici). In Giovanni il cambiamento di nome ha luogo all'inizio del ministero; in Matteo esso ha luogo più che a metà del ministero. Come si sa dall'AT, il dare un nuovo nome è in diretto rapporto col ruolo che l'uomo così designato svolgerà nella storia della salvezza (Gn 17,5; 32,28). Su questo punto il racconto di Matteo è più rifinito di quello di Giovanni, perché Matteo spiega il rapporto del nuovo nome (« pietra ») col ruolo di Pietro come pietra fondamentale della chiesa. Giovanni sottolinea soltanto che il nome venne in seguito allo sguardo profondo di Gesù a Simone (« Gesù, fissatolo »). L'uso da parte di Giovanni della forma aramaica del nome è un altro elemento a supporto dell'antichità della forma giovannea della tradizione.

Bultmann, p. 71², cerca di mettere d'accordo Giovanni e Matteo insistendo sul tempo futuro in Giovanni 1,42: « Tu sarai *chiamato* Cefa ». Egli pensa che il racconto di Giovanni debba essere considerato come la profezia di un episodio futuro, come Mt 16,18, che Giovanni non raccontò perché era troppo noto. Tuttavia, l'interpretazione di Bultmann del tempo futuro è certamente dubbia, perché il tempo futuro fa parte dello stile letterario del cambiamento di nome, anche quando il nome è cambiato immediatamente. Il futuro è usato nei LXX, in Gn 17,5 e 15, anche se l'autore coerentemente usa il nuovo nome da quel momento in poi. Evidentemente, dunque, il racconto di Giovanni significa che il nome di Simone fu cambiato in Pietro al suo primo incontro con Gesù. Per maggiori notizie sulla interrelazione tra gli episodi petrini in Giovanni e in Matteo vedi Commento a 6,69.

Origene (*Catena Frag.* XXII; GCS 10,502) ci dà il primo esempio di una interessante interpretazione di Giovanni 1,42. Egli vede qui un accenno che Simone prenderà il posto di Gesù, poiché Gesù *che è la pietra* chiama Simone « pietra », proprio come Gesù che è il pastore (10,11.14) fa di Simone un pastore (21,15-17). È vero che Giovanni allude all'immagine di Gesù quale roccia colpita da Mosè nel deserto (7,38), ma questo Vangelo non chiama mai specificamente Gesù « la roccia » (come fa 1 Cor 10,4) né parla di Gesù come pietra angolare (Atti 4,11; Rm 9,33; Mt 21,42). Per conseguenza, l'interpretazione di Origene sembra più un caso di teologia tratta dalla testimonianza generale del NT che non un'esegesi di Giovanni. Vedi avanti, p. 120[1].

---

[1] La Bibliografia relativa a questa sezione è inclusa nella Bibliografia alla fine del § 5.

5. i discepoli del Battista vanno da Gesù: Filippo e Natanaele

1,43-51

[43] *Il giorno dopo egli volle andare in Galilea, e trovò Filippo e gli disse: « Seguimi ».* [44] *Ora, Filippo era di Betsaida, la stessa città di Andrea e di Pietro.* [45] *Filippo incontrò Natanaele e gli disse: « Abbiamo trovato colui del quale scrissero Mosè nella legge, e i profeti, Gesù, figlio di Giuseppe, di Nazaret ».* [46] *E Natanaele gli rispose: « Da Nazaret può mai venire qualcosa di buono? ». Ma Filippo insisté: « Vieni e vedi ».* [47] *Gesù intanto, visto Natanaele che gli veniva incontro, disse di lui: « Ecco un vero israelita, in cui non c'è falsità ».* [48] *Natanaele gli domandò: « Come mi conosci? ». Gli rispose Gesù: « Prima che Filippo ti chiamasse, io ti ho visto quando eri sotto il fico ».* [49] *Gli replicò Natanaele: « Rabbi, tu sei il Figlio di Dio, tu sei il re d'Israele! ».* [50] *Gesù soggiunse: « Perché ti ho detto che ti avevo visto sotto il fico, tu credi? Vedrai cose maggiori di queste! ».*

[51] *Poi gli disse: « In verità, in verità vi dico: vedrete il cielo aperto e gli angeli di Dio salire e scendere sul Figlio dell'Uomo ».*

43: *trovò, disse*; 45: *incontrò, disse*; 46: *insisté*; 47: *disse*; 48: *domandò*; 51: *disse*. Nel tempo presente storico

NOTE

v. 43. *egli volle... trovò.* L'identità del soggetto non è chiara. Pietro è stato menzionato per ultimo e quindi grammaticalmente sarebbe il soggetto più probabile. Tut-

tavia, mentre sarebbe possibile che Giovanni ci dicesse che Pietro incontrò Filippo, difficilmente egli si fermerebbe a dirci che Pietro voleva recarsi in Galilea. Nella sequenza attuale si intende probabilmente che Gesù sia il soggetto, sebbene in uno stadio precedente del racconto il soggetto possa essere stato Andrea (vedi Commento).
— *andare.* Apparentemente Gesù è ancora nella regione di Betania, a due giorni di distanza dalla Galilea (2,1).
— *trovò.* Quelli che pensano che Filippo fosse uno dei due discepoli menzionati in 1,35ss intendono che ciò significhi « trovò di nuovo ». Essi additano l'uso di « trovare » in 5,14 e 9,35, dove Gesù ritrova un uomo che era stato con lui poco tempo prima. Tuttavia, in questi casi la connotazione peculiare di « trovare di nuovo » è chiarita dal contesto. Il versetto 43 non sembra diverso da 41, dove « trovare » è usato per introdurre un personaggio.
— *Filippo.* Egli è il terzo discepolo nominato in Giovanni, dopo Andrea e Simon Pietro; lo stesso ordine si trova nell'elenco di Papia degli anziani da lui consultati (sopra, pp. CVIII-CIX). Sebbene Filippo sia nominato in tutti gli elenchi dei Dodici, solo Giovanni gli dà un ruolo nel racconto del Vangelo (6,5-7; 12,21-22; 14,8-9). La memoria di Filippo era onorata a Gerapoli, la sede di Papia, ed è attestata la presenza là delle figlie di Filippo (Eusebio, *Hist.* III, 31,3; GCS 9^1,264). Quest'ultimo particolare probabilmente indica una confusione con Filippo, uno dei sette diaconi degli ellenisti (Atti 6,5), che viveva a Cesarea con quattro figlie (21,8-9).

v. 44. *Ora.* O forse « perché », se il fatto che Filippo era originario della Galilea fu la ragione per cui Gesù lo chiamò prima di partire per la Galilea.
— *Betsaida.* Giovanni pensa che Betsaida fosse in Galilea (esplicitamente in 12,21); in realtà, essa era in Gaulanitide, territorio di Filippo oltre il confine della Galilea di Erode. Può darsi che la localizzazione di Giovanni rifletta l'uso popolare: la si trova anche nella *Geografia* di Tolomeo (V, 16,4); Giuseppe, *Ant.* XVIII, I,1; # 4, parla di Giuda lo zelota come originario di Gaulanitide, ma in I,6; # 23 lo chiama galileo. O altrimenti l'informazione di Giovanni può riflettere le divisioni politiche di un periodo posteriore (Bernard, II, p. 431, pensa che intorno all'80 d.C. il territorio della Galilea includesse Betsaida).
— *la stessa città di Andrea e di Pietro.* Il territorio di Filippo era pesantemente pagano, un fatto che può spiegare perché giudei come Andrea e Filippo portino nomi

greci (vedi anche la Nota a Simone/Simeone, 1,40). Che la casa di Andrea e di Pietro fosse a Betsaida non concorda con Mc 1,21.29, che sembra collocare la loro casa a Cafarnao. Seguendo Origene, Boismard, *Du Baptême*, p. 90, suggerisce l'idea che Betsaida sia stata introdotta nel racconto di Giovanni perché significa « posto di caccia (pesca) », e così avremmo un accenno simbolico al tema di Mt 4,19: « Seguitemi, vi farò *pescatori* di uomini ». Abbott, JG, § 2.289, cerca l'armonizzazione sulla base di una distinzione tra le preposizioni *ek* e *apo*: egli pensa che Filippo (e anche Pietro e Andrea) fosse di Betsaida nel senso che era nato là, ma che la sua casa attuale fosse a Cafarnao. La base grammaticale è debole; ma se l'armonizzazione è necessaria, questa è una soluzione possibile.

v. 45. *Natanaele*. Questo discepolo, noto solo a Giovanni, non appare in nessun elenco dei Dodici. Poiché egli è di Cana, la tradizione greca lo identifica con Simone il cananeo (Mc 3,18; Mt 10,4): una etimologia errata. Nel IX secolo, Ish'odad di Merv lo identifica con Bartolomeo perché, come Natanaele viene dopo Filippo in Giovanni, così il nome di Bartolomeo segue quello di Filippo in tutte le liste dei Dodici, tranne quella di Atti 1,13. Il nome Natanaele significa « Dio ha dato » e ciò ha indotto qualcuno a identificarlo con Matteo, il cui nome significa « dono di Jahvè ». Tutte queste identificazioni sono tirate per i capelli e implicano che il discepolo portasse due nomi ebraici. È meglio accettare le antiche opinioni patristiche che egli non fosse uno dei Dodici; vedi la discussione accuratamente documentata a opera di U. Holzmeister, Bib 21 (1940), 28-39. Sebbene Giovanni intenda servirsi di Natanaele come di un simbolo di Israele che va a Dio, non ci sono prove che Natanaele sia una figura puramente simbolica.
— *Gesù, figlio di Giuseppe*. Questo è il modo normale di distinguere questo particolare Gesù da altri dello stesso nome a Nazaret (anche 6,42; Lc 4,22). Una designazione diversa, « figlio di Maria » (Mc 6,3), è strana e può essere una insinuazione di illegittimità: vedi E. Stauffer, *Jesus and His Story* (London, SCM 1960), pp. 23-25.

v. 46. « *Da Nazaret può mai venire qualcosa di buono?* ». Il detto può essere un proverbio locale riflettente la rivalità tra Cana, la città di Natanaele, e la vicina Nazaret. Boismard, *Du Baptême*, p. 93, fa notare il dubbio espresso in 7,52 che il Messia possa venire dalla Galilea; tuttavia, Filippo non ha detto specificamente a Natanaele che Gesù era il Messia. Un'altra ipotesi di Boismard, che Natanaele si appelli alla teoria del Messia nascosto (vedi sopra, p. 70) sembra andare oltre la testimonianza. Se il centro focale dell'obiettivo è la Galilea, piuttosto che Nazaret, si può notare che i « profeti » galilei avevano già provocato disordini, p. es., Giuda il galileo di Atti 5,37 (Giuseppe *Ant.* XX,V,2; # 102).

v. 47. *un vero israelita.* Letteralmente « davvero un israelita »; l'avverbio *alēthōs* può servire come equivalente di un aggettivo (*alēthinos*). Vedi App. I,2. Bultmann, p. 73[6], dice che ciò significa « uno degno del nome di Israele ».
— *in cui non c'è falsità.* Non è chiaro che cosa ci sia in Natanaele da provocare questa osservazione. Forse la prontezza a credere, di cui darà prova?

v. 48. *Come mi conosci?* Letteralmente « Da dove mi conosci? »; Gesù risponderà riferendosi al *dove* lo ha veduto. Sui paralleli semitici e classici relativamente a giochi di parole interrogative come « donde » e « come » vedi Barrett, p. 154.
— *sotto il fico.* Giovanni sottolinea la capacità di Gesù di conoscere cose al di là della portata umana normale. L'impressione che l'affermazione di Gesù fa su Natanaele, comunque, ha spinto dei commentatori a speculare su ciò che Natanaele stava facendo sotto l'albero. A volte i rabbini insegnavano o studiavano sotto un albero di fico (Midrash Rabbah su Qo 5,11) e perfino paragonavano la Legge all'albero di fico (Talmud babilonese *Erubin* 54a); così si formò una tradizione che Natanaele fosse uno scriba o un Rabbi. La menzione della Legge nel v. 45 è stata usata a sostegno di questa tradizione; e proprio in base al fatto che Natanaele fosse istruito, Agostino lo esclude dai Dodici! Jeremias, *art. cit.*, pensa al simbolismo dell'albero della conoscenza nel Paradiso. Egli pensa che forse Natanaele stava confessando i suoi peccati a Dio sotto l'albero e che Gesù lo assicuri che i suoi peccati sono stati perdonati da Dio (vedi Sal 32,5). C. F. D. Moule, *art. cit.*, ricorda la storia di Susanna (Dn deuterocanonico 13), dove i testimoni sono messi alla prova per mezzo di domande concernenti l'albero sotto il quale l'adulterio aveva avuto luogo. Egli cita la testimonianza talmudica per la formula « Sotto quale albero? », come esame di testimonianze; e pensa che sia possibile che Gesù stia dimostrando di avere una precisa conoscenza di Natanaele. A causa del riferimento a Natanaele come a un israeli-

ta (Israele = Giacobbe), altri ancora pensano che egli stesse leggendo le storie di Giacobbe dalla Genesi. Altri ci ricordano che in Mic 4,4 e Zac 3,10 « sedere sotto l'albero di fico » è un simbolo della pace e della pienezza messianica. E siamo ancora ben lungi dall'esaurire le ipotesi, che sono tutte pura speculazione.

v. 49. *Rabbi.* i discepoli continuano a chiamare Gesù « Maestro », anche se gli danno titoli molto più significativi. Questo è un elemento di reminiscenza storica all'interno del tema teologico della comprensione crescente.

v. 50. Si confronti questo versetto con 11,40: « Non ti ho detto che, se credi, vedrai la gloria di Dio? ». La promessa di *vedere* in 1,50 si adempie in 2,11 con la manifestazione della *gloria* di Gesù a Cana, dove i discepoli *credono.*

v. 51. « *In verità, in verità vi dico* ». Useremo questa espressione e varianti come « Vi assicuro fermamente », « Vi assicuro solennemente », per tradurre « Amen, amen ». I sinottici usano o « Io vi dico » o « In verità, vi dico »; il singolo « amen » ricorre 31 volte in Matteo, 13 volte in Marco, 6 volte in Luca. Solo Giovanni usa il doppio « amen » (vedi Mt 5,37 per « sì, sì »), e questo ricorre 25 volte. I giudei usavano « amen » (raddoppiato in Nm 5,22) per confermare e rispondere, specialmente alla preghiera, un po' come le assemblee rispondono ai predicatori evangelici. L'uso che Gesù fa dell'« amen » come prefazione a una dichiarazione è peculiare ed è indubbiamente una reminiscenza autentica. (Vedi D. Daube, JTS 45 [1944], 27-31, per due esempi ebraici che egli considera affini all'uso di Gesù. J. Naveh, ISJ 10 [1960], 129-39, ha pubblicato una lettera ebraica del VII secolo a.C. in cui *'mn* è usato come affermazione che una dichiarazione o un giuramento è vero). Gesù ha udito dal Padre tutto ciò che dice (8,26.28), e l'« amen » con cui introduce ciò che sta per dire ci assicura che Dio è garante della verità delle sue affermazioni. Egli è la Parola di Dio; egli è l'Amen (Ap 3,14; 2 Cor 1,19). La radice ebraica implicita (*'mn*) « confermare, assicurare, sostenere »; nel passivo « essere sostenuto » significa « essere vero ». Abbiamo cercato di cogliere nella nostra traduzione queste connotazioni.
— *vedrete.* L'aggiunta « d'ora innanzi », che appare in manoscritti tardi, è una glossa scribale da Mt 26,64: « D'ora innanzi vedrete il Figlio dell'Uomo seduto alla destra di Dio, e venire sulle nubi del cielo ».

— *figlio dell'Uomo.* Questo titolo ha le sue radici in Ezechiele, Dn 7,13 (= simbolo umano del popolo di Dio vittorioso), ed Enoc (= salvatore pre-esistente). Tutti i Vangeli concordano che Gesù lo usava come auto-designazione, e, a quanto pare, più spesso degli altri titoli associati a lui. Nei sinottici ci sono tre gruppi di detti del Figlio dell'Uomo: (1) quelli che si riferiscono all'attività terrena del Figlio dell'Uomo (mangiare, abitare, salvare ciò che è perduto); (2) quelli che si riferiscono alla sofferenza del Figlio dell'Uomo; (3) quelli che si riferiscono alla futura gloria e alla parusia del Figlio dell'Uomo nel giudizio. Vi sono in Giovanni dodici passi del Figlio dell'Uomo, tutti nel Libro dei Segni eccetto 13,31. Sebbene Gesù nell'ultimo discorso (capp. 13-17) parli spesso del suo ritorno, in tali accenni egli non usa « il Figlio dell'Uomo ». Tre dei passi del Figlio dell'Uomo riguardano il suo « essere innalzato » (3,14; 8,28; 12,34), una espressione che allude sia alla crocifissione sia al ritorno alla presenza del Padre nei cieli: passi dunque che attengono ai gruppi sinottici 2 e 3. La maggioranza dei passi giovannei del Figlio dell'Uomo concernono la gloria futura; il giudizio finale è menzionato in 5,27. Il gruppo sinottico 1 non è rappresentato nei passi giovannei del Figlio dell'Uomo. Vedi R. Schnackenburg, « Der Menschensohn im Johannes-evangelium », NTS 11 (1964-65), 123-37.

COMMENTO GENERALE

Le due parti del racconto che descrive la venuta dei primi discepoli a Gesù (1,35-42 e 43-50) hanno un equilibrio ancora più rigoroso che non le due parti del racconto della testimonianza di Giovanni il Battista (1,19-28 e 29-34). Si notino i seguenti paralleli:

§ 4 (35-42)	§ 5 (43-50)
35-39	*43-44*
Gesù incontra due discepoli	Gesù (?) trova Filippo
Essi lo seguono	« Seguimi »
« Venite e vedrete »	
40-42	*45-50*
Uno dei due, Andrea, trova Simone	Filippo trova Natanaele
Andrea: « Abbiamo trovato il Messia »	Filippo: « Abbiamo trovato colui del quale scrissero ... »
	« Vieni e vedi »
Gesù guarda Simone	Gesù guarda Natanaele che viene
Gesù saluta Simone come Cefa	Gesù saluta Natanaele come un vero israelita

L'equilibrio non è perfetto. Nel § 4 il lungo dialogo è nella prima parte; nel § 5 è nella seconda parte. Lo stesso si può dire di « Vieni e vedi ». La divisione tra le due parti del § 4, come indicato dalla notazione temporale del v. 39, è più netta, giacché si può inferire che la seconda parte abbia luogo in un altro giorno. Una simile frattura non c'è nel § 5, la cui traduzione abbiamo stampato come un solo capoverso. (Boismard, *Du Baptême*, p. 95, divide il § 5 tra i vv. 46 e 47 e, senza la minima giustificazione nel testo, suppone che l'ultima parte dell'episodio abbia luogo in un altro giorno. La sua suddivisione trascura l'evidente somiglianza tra 45 e 40-41, un parallelismo che indica che la suddivisione deve venire prima di 45 proprio come viene prima di 40).

Abbiamo veduto (pp. 92-93) che la delicata suddivisione e l'equilibrio delle parti nella « Testimonianza di Giovanni il Battista » (1,19-28 e 29-34, § 2 e 3) erano il risultato della redazione e della combinazione di racconti. Le imperfezioni che rivelano il processo redazionale si possono vedere anche qui, specialmente nell'oscurità che si trova all'inizio del § 5 (v. 43: Nota). Bultmann, p. 68, ha perfettamente ragione nel dire che il passo avrebbe più senso se fosse Andrea colui che incontra Filippo. Non solo Andrea e Filippo sono intimi amici nel Vangelo, ma ciò spiegherebbe anche l'enigmatico v. 41: Andrea *per prima cosa* trovò suo fratello Simone; poi trovò Filippo. Ma nel processo di redazione, l'introduzione del tema di Gesù che si reca in Galilea ha ormai fatto di Gesù il soggetto che trova Filippo, e così si è creato un equilibrio con l'inizio del § 4 dove Gesù prende l'iniziativa. Tale cambiamento è, s'intende, di poca importanza reale.

COMMENTO PARTICOLARE

Filippo segue Gesù (1, 43-44)

Accettando lo stato attuale del racconto, dove Gesù è colui che incontra Filippo, troviamo l'ipotesi che la decisione di Gesù di lasciare la valle del Giordano per la Galilea sia in rapporto con la chiamata di Filippo. Si pensa che forse Gesù, prima di lasciare la regione, volesse completare la chiamata di tutti i discepoli di Giovanni il Battista che volessero seguirlo. Alcuni pensano che Gesù volesse Filippo in particolare perché egli, essendo di Betsaida in Galilea, avrebbe potuto fare da guida per il viaggio. Ciò avrebbe senso se Gesù si fosse proposto di andare immediatamente dalla valle del Giordano al Mare di Galilea (come nei sinottici: Mc 1,14-16; Mt 4,12-13), la regione familiare a Filippo. Ma in Giovanni Gesù ritornerà alla sua propria regione, la regione montuosa di Nazaret e Cana. Forse il fatto che Filippo chiami Natanaele che era di Cana, la località del racconto seguente, è la chiave per il ragionamento dell'evangelista.

Abbiamo supposto che la chiamata di Filippo avesse luogo nella valle del Giordano. Altri intendono che il v. 43 significhi che Gesù era effettivamente partito per la Galilea e incontrò Filippo per via, forse presso il Mare di Galilea. Allora, essi sosterrebbero, Filippo incontrò Natanaele in Galilea. L'indicazione in 2,1, tuttavia, è che il viaggio avvenne dopo la chiamata di Filippo e di Natanaele.

Natanaele va da Gesù, il Figlio di Dio e re di Israele (1, 45-50)

La chiamata di Filippo non ha implicato l'attribuzione di alcun nuovo titolo a Gesù e, apparentemente, non ha sviluppato il tema della comprensione crescente dei discepoli. Tuttavia, come mostrano le parole di Filippo a Natanaele, ci sono stati sia nuovi titoli sia comprensione. L'identificazione di Gesù come « colui del quale scrissero Mosè nella legge e nei profeti » è probabilmente una affermazione generale che Gesù è l'adempimento di tutto l'AT. Lc 24,27 indica che dopo la resurrezione i discepoli pervennero a una simile comprensione di Gesù, perché Gesù spiegò ai due discepoli sulla via di Emmaus come tutte le cose nelle Scritture lo riguardassero, « cominciando da Mosè e da tutti i profeti ». (La tradizione ha collegato gli episodi giovanneo e lucano identificando Natanaele come uno dei due: Epifanio *Adv. Haer.* XXIII,6; PG 41,305). In Giovanni 5,39 ci vien detto che le Scritture rendono testimonianza a Gesù; in 5,46, che Mosè ha scritto di lui; in 6,45, che ciò che è scritto nei profeti si è attuato nel suo ministero.

Si intende qualcosa di più specifico nella descrizione di Filippo? « Colui del quale scrisse Mosè nella Legge » potrebbe benissimo identificare Gesù come il Profeta-pari-a-Mosè di Dt 18,15-18. Colui che è descritto dai profeti è più difficile da identificare: potrebbe essere il Messia, il Figlio dell'Uomo (Daniele), o anche Elia (Malachia). Quest'ultima possibilità è allettante, perché allora Filippo identificherebbe Gesù come il Profeta-pari-a-Mosè e come Elia: i due grandi rappresentanti della Legge e dei profeti. Aggiungendo questo alla identificazione di Gesù come il Messia nel v. 41, avremmo allora il riconoscimento di Gesù da parte dei discepoli di Giovanni il Battista sotto gli stessi tre titoli che Giovanni il Battista aveva respinto per sé: ma forse queste corrispondenze sono troppo precise. Natanaele reagisce alle notizie di Filippo intorno a Gesù col dubbio sprezzante, una reazione che Gesù incontrerà fin troppo spesso fra coloro che credono nella Legge e nei profeti (p. es., 7,15.27.41). Ma quando Filippo insiste, Natanaele è pronto ad andare e vedere; egli non è, dunque, come « i giudei » del cap. 9, che proclamano di accettare Mosè (9,29), ma rifiutano la sfida di Gesù a vedere e così sprofondano nella cecità (9,41). A causa della prontezza di Natanaele nel venire alla luce, Gesù lo saluta come un vero rappresentante di Israele. Qui può darsi che Giovanni si avvicini alla distinzione che Paolo fa in Rm 9,6: « Non tutti i discendenti di Israele (Giacobbe) sono Israele »: il vero israelita crede in Gesù.

La proclamazione di Natanaele come vero israelita senza falsità è un altro esempio della formula di rivelazione isolata da De Goedt (vedi p. 77 sopra). Qual è il punto preciso di questa designazione di Natanaele? Un paragone con Giacobbe sembra implicito; infatti, sebbene Giacobbe fosse il primo a portare il nome di Israele (Gn 32,28-30), la sua condotta con Labano e con Esaù lo segnò come un uomo di frode (Gn 27,35). Altri studiosi includono nel quadro il tema del Servo sofferente « nella cui bocca non era inganno » (Is 53,9). Boismard, *Du Baptême*, pp. 96-97, pensa al tema del Servo specialmente come si trova in Is 44. In Is 44,3-5, Dio assicura il suo servo Giacobbe che Egli *effonderà il suo spirito* sui discendenti di Giacobbe che porteranno nomi simbolici, compreso il nome « *Israele* ». I versetti 6-7 sottolineano che solo il Signore, *il re di Israele*, è Dio. Quindi, nei giorni messianici il vero portatore del nome di Israele sarà colui che è fedele a Jahvè e non serve ad altri dèi. In questa interpretazione, « inganno » avrebbe il significato che ha a volte nell'AT di infedeltà religiosa a Jahvè (Sof 3,13). Dovrebbe essere evidente l'inconsistenza di questi paralleli col tema del Servo.

Boismard, *ibid.*, pp. 98-103, ha divulgato ancora un'altra interpretazione di « un vero israelita »: questa deriva dalle antiche etimologie popolari (sbagliate) del nome « Israele » in termini di « che vede Dio ». Natanaele sarebbe degno del nome di « Israele » perché vedrebbe Dio, proprio come Giacobbe vide Dio faccia a faccia nel momento in cui il suo nome fu cambiato in Israele (Gn

32,27-30). Ciò potrebbe collegarsi alla promessa di Gesù a Natanaele nel v. 50: « *Vedrai* cose più grandi », e forse potrebbe aiutare a spiegare la visione promessa in 1,51. Un'ultima proposta degna di nota è che Natanaele è l'ultimo dei discepoli a essere chiamato, e in lui si adempie lo scopo per cui Giovanni il Battista era venuto: « Sono venuto a battezzare con acqua perché egli (Gesù) sia rivelato a *Israele* » (1,31).

Nella Nota al v. 48 abbiamo già accennato come sia difficile spiegare perché il fatto che Gesù avesse visto Natanaele sotto l'albero di fico producesse una tale impressione. Certo essa sembra andare al di là della meraviglia di fronte a una conoscenza soprannaturale, ma nessuna spiegazione è interamente soddisfacente. Natanaele, portato a una intuizione profonda dalla conoscenza che Gesù ha di lui, proclama Gesù Figlio di Dio e re di Israele. Il secondo di questi titoli è un riferimento al re messianico, ma questa confessione è su un piano più alto di quella del Messia nel v. 41. Alla fine del ministero pubblico, quando Gesù entra in Gerusalemme, egli sarà acclamato come re (12,12-19), ma egli mostrerà di non essere re in un senso nazionalistico. Il suo regno non appartiene a questo mondo (18,36); e i suoi sudditi non sono giudei ma credenti. È Natanaele, il vero israelita, che lo saluta; e perciò « il re di Israele » deve essere inteso come il re di quelli come Natanaele, che credono. In questo senso, questo titolo è culminante nella serie di titoli che abbiamo visti.

Il primo dei due titoli, « il Figlio di Dio », era probabilmente un titolo messianico, sebbene Mowinckel, *He that Cometh*, pp. 293-94, e altri lo mettano in dubbio. Nelle formule di incoronazione dell'AT, il re davidico, il Messia, era chiamato « figlio » da Jahvè (2 Sam 7,14; Sal 89,27); in particolare, Sal 2,6-7 sarebbe un eccellente sfondo per l'unione dei titoli « Figlio di Dio » e « re di Israele ». Può anche essere, tuttavia, che Giovanni intenda dare a « Figlio di Dio » un significato più profondo. Nella progressione teologica indicata dai titoli del cap. 1, che prefigura la graduale crescita di comprensione dei discepoli lungo tutto il ministero di Gesù, Giovanni può aver voluto includere in « Figlio di Dio » una confessione della divinità di Gesù. Il Vangelo stesso si concluderà in 20,28 con la confessione da parte di un discepolo di Gesù come Signore e Dio; e noi ricordiamo anche che una delle spiegazioni della designazione di Natanaele come israelita era che egli vedrebbe Dio. Certo, i lettori del Vangelo alla fine del I secolo sarebbero stati abituati a dare un significato più profondo alla espressione « Figlio di Dio ». In ogni caso, questo capitolo che tratta di Giovanni il Battista e dei suoi discepoli giunge al culmine sulla stessa nota su cui termina l'episodio battesimale nella tradizione sinottica: la proclamazione di Gesù come Figlio di Dio (Mc 1,11 da Sal 2,7).

Sebbene Giovanni abbia delineato lo sviluppo della comprensione dei discepoli, questo disegno non è completo quando essi credono perché Gesù ha parlato; essi devono anche vedere le sue opere, cioè, i segni che manifestano la sua gloria. E quindi nel v. 50 Gesù dice a Natanaele che egli vedrà cose ancora più grandi, preparando così la piattaforma per il miracolo di Cana, il primo dei segni di Gesù che porteranno i suoi discepoli a vedere la sua gloria e a credere in lui (2,11). Ancora una volta Giovanni racchiude in breve un lungo processo: i discepoli vedranno in pieno la gloria di Gesù solo quando avranno visto la « grande cosa » finale, l'opera suprema della morte, resurrezione e ascensione, e solo allora crederanno pienamente. (Vedi 5,20-21 e 14,12, che collegano la resurrezione-ascensione col tema delle « cose più grandi »).

Un detto isolato circa il Figlio dell'Uomo (1, 51)

Proprio alla fine di questa parte sulla chiamata dei discepoli nella valle del Giordano, viene un versetto che ha presentato ai commentatori tanta difficoltà quanta nessun altro singolo versetto del Quarto Vangelo. La nostra prima questione deve essere se 1,51 è stato sempre associato al contesto in cui ora si trova. Ci sono certe indicazioni in contrario. *Primo,* Gesù ha parlato a Natanaele, in 1,50; se 1,51 continua semplicemente la conversazione, perché troviamo una nuova frase: « Ed egli (Gesù) gli (a Natanaele) disse »? Uno sguardo a 11,11 ci mostra che Giovanni di solito fa in modo da indicare più pienamente una ulteriore continuazione della conversazione. *Secondo,* sebbene il detto sia rivolto a Natanaele, il verbo in 1,51 è plurale, come abbiamo indicato nella traduzione. Forse 51 era stato in origine rivolto a un gruppo, oppure nel suo presente contesto dobbiamo considerarlo rivolto a tutti i discepoli chiamati nel cap. 1, o almeno a Filippo e Natanaele? *Terzo,* abbiamo accennato che il racconto di Cana starebbe bene di seguito a 50, dato che illustra le « cose maggiori » che Natanaele avrebbe visto. Il versetto 51 non sembra migliorare affatto la sequenza; in certo modo, esso è ripetitivo nella promessa di vedere. *Quarto,* non c'è niente in ciò che segue a 51 che indichi che la sua promessa si sia mai adempiuta, se la visione promessa va presa alla lettera. *Quinto*, come abbiamo rilevato nella Nota, anche i primi scribi videro la somiglianza tra il detto in 51 e ciò che Gesù dice nel suo processo dinanzi a Caifa in Mt 26,64. Se il detto giovanneo ha qualcosa a che fare con l'esaltazione di Gesù, la collocazione del detto simile in Matteo proprio prima della morte, resurrezione e ascensione di Gesù è più appropriata. Un altro interessante detto sinottico è quello in Mt 16,27-28: « *Il Figlio dell'Uomo* verrà nella gloria del Padre suo con i suoi angeli .... *In verità vi dico*: vi sono alcuni fra i presenti che non morranno finché non *vedranno il Figlio dell'Uomo* venire nel suo regno ». Matteo colloca questo detto poco dopo la confessione di Gesù come Messia fatta da Simone e il cambiamento del nome di Simone, proprio come Giovanni 1,51 segue di poco 1,41-42. Così, i paralleli in Matteo ci forniscono una base obiettiva per sospettare che un detto primitivo concernente una futura visione del Figlio dell'Uomo, conservato nel v. 51 nella sua forma giovannea, si trovasse dapprima in una sequenza diversa da quella dove si trova ora.

Possiamo anche sospettare che il significato originale del detto fosse un accenno alla resurrezione o alla parusia, dove la presenza degli angeli intorno al Figlio dell'Uomo glorificato sarebbe appropriata. Non ci sono angelofanie nel racconto giovanneo del ministero pubblico; ma nel modulo narrativo di tutti i Vangeli gli angeli sono associati con la tomba vuota e spesso col giudizio finale. Windisch, nel suo secondo articolo dedica speciale attenzione al racconto della resurrezione nel *Vangelo di Pietro*, 36-40, e anche nel Codice di Bobbio di Mc 16,4, dove si narra che gli angeli *discesero* dal cielo e *ascesero* con Gesù. Che il detto giovanneo fosse un riferimento a questo particolare racconto è, comunque, molto dubbio, specialmente perché il v. 51 nomina salire prima di scendere. Per quanto plausibile possa essere una eventuale ricostruzione di ciò che il detto significasse originariamente, dobbiamo affrontare il problema di ciò che esso significa nella sua sequenza attuale; perché, sia che fosse collocato nella sua sequenza attuale nel corso della composizione, sia nella redazione finale, esso aveva senso per qualcuno là dove ora si trova. Anche se il detto originariamente si riferiva alla resurrezione o alla parusia, non c'è ragione di pensare che vi si riferisca anche là dove ora si trova, poiché la visione del v. 51 non è una promessa più remota della visione menzionata in 50. Per dar senso a 51 nella sua sequenza attuale dobbiamo ricercare un significato figurativo che possa adempiersi nel futuro immediato del ministero, proprio come 50 si adempie a Cana.

Fin dal tempo di Agostino (ma non prima: Bernard, I, pp. 70-71), gli esegeti hanno visto una connessione tra v. 51 e Gn 28,12, dove in un sogno Giacobbe vede una scala che si innalzava dalla terra al cielo, « ... e gli angeli di Dio salivano e scendevano su di essa ». Michaelis ha messo in dubbio questa connessione tra Giovanni e Genesi, ma essa sembra convincente in base alla chiara menzione di angeli che salivano e scendevano, specialmente se ricordiamo il precedente riferimento a Giacobbe-Israele nell'episodio di Natanaele. E tuttavia, anche se Genesi fornisce l'immagine per il detto giovanneo sul Figlio dell'Uomo, qual è l'interpretazione del detto? Forse ai discepoli che contribuiranno a formare il nuovo Israele, di cui Natanaele è un esempio, viene promessa una visione spirituale paragonabile alla visione di Giacobbe? Quando gli studiosi cercano di essere più precisi, le loro diverse risposte sono artificiose. Dobbiamo esaminarne alcune delle più importanti.

Si noterà che nel v. 51 gli angeli salgono e scendono sul Figlio dell'Uomo, mentre la Genesi parla di salire e scendere « su ciò », presumibilmente la scala (così i LXX). Tuttavia, alcuni rabbini leggono « su di lui », cioè, su Giacobbe (Midrash Rabbah LXIX, 3 su Gn 28,13). Alcuni studiosi pensano che quest'ultima lezione stia dietro alla forma del detto in Giovanni. Ciò farebbe del Figlio dell'Uomo (una figura collettiva in Dn 7) un sostitutivo per Giacobbe (= Israele, e fino a un certo punto una figura collettiva). L'intera teoria è dubbia. È possibile ma non certo che il Figlio dell'Uomo in Giovanni sia una figura collettiva; 12,32-24 distingue tra il Figlio dell'Uomo e tutti quelli che credono in lui. In secondo luogo, in Giovanni è Natanaele l'equivalente di Israele, non Gesù, il Figlio dell'Uomo.

Anche un'altra variante della storia di Giacobbe è portata in causa. Nel Midrash Rabbah LXVIII, 12 su Gn 28,12, troviamo che la vera sembianza di Giacobbe è in cielo mentre il suo corpo giace sulla terra, e gli angeli vanno avanti e indietro tra di essi. Applicando ciò a Giovanni, alcuni suggeriscono che Gesù sia veramente col Padre come Figlio dell'Uomo, eppure sia al tempo stesso sulla terra; gli angeli costituiscono la comunicazione tra il Gesù celeste e il Gesù terrestre. Una variante più plausibile sarebbe che Gesù stesso è la connessione tra la realtà celeste e la terra. Con delle varianti, una teoria come questa è proposta da Odeberg, Bultmann, Lightfoot e altri. Si deve rilevare che la fonte rabbinica della teoria non è anteriore al III secolo d.C., sebbene l'interpretazione di Genesi possa essere precedente.

In un'altra variante ancora, i Targumin (Onkelos e Gerusalemme) hanno la *shekinah* di Dio (vedi p. 46 sopra) sulla scala. Giustino, *Trypho* LXXXVI, 2 (PG 6,680), riflette la credenza cristiana primitiva che Cristo fosse sulla scala. Così, nel parlare degli angeli che salgono e scendono sul Figlio dell'Uomo invece che sulla scala, può darsi che Giovanni voglia continuare il tema del Prologo, che Gesù è il luogo della *shekinah.* (Vedi Commento a Giovanni 12,41). Quispel, *art. cit.*, porta ancora oltre questa ipotesi associando il v. 51 con la mistica *merkabah* nel giudaismo, basata sulla speculazione circa il carro divino visto da Ezechiele (1,4 ss). Quispel pensa ad angeli che salgono verso il Figlio dell'Uomo in cielo in alto e discendono su Natanaele in basso (anche se Giovanni dice « scendere *sul Figlio dell'Uomo* »). Un'altra variante si concentra sul luogo dove Giacobbe ebbe la sua visione, e cioè, Betel, la « casa di Dio ... porta del cielo ». L'idea è che, poiché gli angeli salgono e scendono sul Figlio dell'Uomo, Gesù stia prendendo il posto di Betel come casa di Dio: un esempio del tema del Prologo di Gesù come tabernacolo e del tema del Vangelo di Gesù come Tempio. Questa interpretazione è sostenuta in particolare da Fritsch, *art. cit.* Jeremias sottolinea la pietra presso Betel su cui Giacobbe dormì e che divenne ivi una stele (Gn 28,18). Nella letteratura ebraica, che Jeremias cita, si formò una mistica intorno a questa pietra quale prima pietra creata da Dio e che Egli allargò per formare il mondo. L'applicazione a Giovanni sarebbe che nel v. 51 Gesù ha sostituito la pietra di Betel, e in questo caso Gesù, che è la pietra, fa di Simone la pietra (1,41-42).

Nessuna di queste varianti è particolarmente convincente. Tuttavia, nel tema che hanno in comune esse sono probabilmente esatte; sia che si tratti della scala, della *shekinah*, della *merkabah*, di Betel o della pietra, la visione significa che Gesù come Figlio dell'Uomo è divenuto il luogo della gloria divina, il punto di contatto tra cielo e terra. Ai discepoli è promesso simbolicamente che vedranno ciò; e in realtà, a Cana essi vedono la sua gloria.

Dobbiamo richiamare l'attenzione su alcuni particolari specifici. Il versetto 51 promette: « Vedrete *il cielo aperto* ». Così, sebbene Giovanni ometta l'accenno all'aprirsi del cielo nel descrivere la discesa dello Spirito su Gesù al momento del battesimo, l'accenno appare qui, proprio come il v. 49 aveva l'equivalente della proclamazione battesimale di Gesù come Figlio di Dio. L'espressione di Giovanni in 51 è più vicina a Luca 3,21: entrambi hanno il singolare di *ouranos* (« cielo »: Marco e Matteo hanno il plurale) ed entrambi usano *anoigein* (« aprire »: Marco usa un altro verbo). Se il v. 51 era prima in un'altra sequenza, il possibile rapporto dell'aprirsi del cielo col tema battesimale può essere stato un fattore, insieme con l'accenno a Giacobbe, per attrarlo là dove è attualmente situato. Michaelis, *art. cit.*, collegherebbe anche la menzione degli angeli con la presenza di angeli nell'episodio delle tentazioni di Gesù (Mt 4,11), che nella tradizione sinottica segue immediatamente il battesimo.

Abbiamo parlato della sequenza dei titoli nel cap. 1. Il versetto 51 introduce « il Figlio dell'Uomo » (che non si trova nello sfondo del sogno di Giacobbe nella Genesi). Questo è l'unico titolo nel capitolo che Gesù usa parlando di sé, un fatto che può riflettere una reminiscenza storica, che cioè Gesù usasse questo titolo, diverso dai titoli datigli dai discepoli dopo la resurrezione, p. es., Figlio di Dio. Se, nella sua sequenza attuale il v. 51 significa che i discepoli vedranno la gloria del Figlio dell'Uomo durante il suo ministero, questo è l'unico esempio di Giovanni di questo tipo di uso del titolo di Figlio dell'Uomo (vedi Nota). Natanaele ha salutato Gesù come re di Israele (apparentemente eguale a « messia »); Gesù gli risponde promettendo una visione di sé come Figlio dell'Uomo. In Mt 26,64 — il passo che abbiamo indicato come sorprendente parallelo a Giovanni 1,51 — quando il sommo sacerdote gli domanda se egli è il Messia, Gesù gli risponde promettendo una visione del Figlio dell'Uomo.

BIBLIOGRAFIA

Vedi BAROSSE e BOISMARD nella bibliografia al § 3.

ENCISCO VIANA, J., « La vocación de Natanaele y el Salmo 24 », EstBib 19 (1960), 229-36.

FRITSCH, I., « '... videbitis ... angelos Dei ascendentes et descendentes super Filium hominis' (Io, 1,51) », VD 37 (1959), 3-11.

JEREMIAS, J., « Die Berufung des Nathanael », *Angelos* 3 (1928), 2-5.

MICHAELIS, W., « Joh 1,51, Gen 28,12 und das Menschensohn-Problem », TLZ 85 (1960), 561-78.

MOULE, C. F. D., « A Note on 'under the fig tree' in John i 48,50 », ITS N.S. 5 (1954), 210-11.

QUISPEL, G., « Nathanael und der Menschensohn (Joh 1,51) », ZNW 47 (1956), 281-83.

SCHULZ, S., *Menschensohn*, pp. 97-103 a proposito di i 51.

WINDISCH, H., « Angelophanien um den Menschensohn auf Erden », ZNW 30 (1931), 215-33.

— « Joh i 51 und die Auferstehung Jesu », ZNW 31 (1932), 199-204.

il libro dei segni

parte seconda

da Cana a Cana

SOMMARIO

Parte Seconda: Da Cana a Cana
(varie risposte al ministero di Gesù nelle diverse regioni della Palestina: capp. 2-4)

A. 2,1-11: Il primo segno a Cana in Galilea (§ 6)
Gesù cambia l'acqua in vino e i suoi discepoli credono in lui.
2,12: Transizione: Gesù va a Cafarnao. (§ 7)

B. 2,13-22: La purificazione del Tempio a Gerusalemme (§ 8)
Gesù è sfidato dalle autorità giudaiche.
(13-17) La purificazione del recinto del Tempio.
(18-22) Il detto circa la distruzione del Tempio.
2,23-25: Transizione: Reazione a Gesù in Gerusalemme. (§ 9)

C. 3,1-21: Discorso con Nicodemo a Gerusalemme (§ 10)
Gesù parla di generazione dall'alto e non è compreso.
(2-8) *Sezione* 1: Generazione dall'alto mediante lo Spirito.
(9-21) *Sezione* 2: Ciò sarà reso possibile per mezzo della fede quando il Figlio sarà asceso.
(a) 11-15: Il figlio deve ascendere al Padre.
(b) 16-21: La fede in Gesù necessaria per trarre vantaggio da questo dono.
3,22-30: La testimonianza finale del Battista a Gesù (§ 11)
3,31-36: Discorso che completa i due precedenti episodi (§ 12)
4,1-3: Transizione: Gesù lascia la Giudea. (§ 13)

D. 4,4-42: Discorso con la samaritana al pozzo di Giacobbe (§ 14)
Gesù offre il dono dell'acqua viva ed è salutato dai samaritani come Salvatore del mondo.
(4-6) Introduzione e ambiente.
(6-26) *Scena 1:* Discorso con la donna samaritana:
(a) 6-15: Dialogo sull'acqua viva.
(b) 16-26: Dialogo sul vero culto.
(27-38) *Scena* 2: Discorso con i discepoli:
27-30: Connettivo tra le due scene.
(a) 31-34: Dialogo sul cibo di Gesù.
(b) 35-38: Proverbi parabolici sul raccolto:
35-36: Negazione del proverbio circa un intervallo tra semina e raccolto.
37-38: Affermazione del proverbio su uno che semina e uno che raccoglie.
(39-42) Conclusione: conversione degli abitanti della città.
4,43-45: Transizione: Gesù entra in Galilea. (§ 15)

E. 4,46-54: Il secondo segno a Cana in Galilea (§ 16)
Gesù guarisce il figlio del funzionario del re e i familiari del funzionario diventano credenti.

6. il primo segno a Cana in Galilea: trasformazione dell'acqua in vino

2,1-11

[1] *Il terzo giorno ci fu uno sposalizio a Cana di Galilea e la madre di Gesù c'era di già.* [2] *Fu invitato alle nozze anche Gesù con i suoi discepoli.* [3] *Or, essendo venuto a mancare il vino, la madre di Gesù gli disse: « Non hanno più vino ».* [4] *E Gesù rispose: « Che ho da fare con te, o donna? Non è ancora giunta la mia ora ».* [5] *La madre disse ai servi: « Fate quello che vi dirà ».* [6] *Vi erano là sei giare di pietra per le usuali purificazioni dei giudei, contenenti ciascuna da due a tre metrete.* [7] *E Gesù ordinò loro: « Riempite d'acqua le giare »; e le riempirono fino all'orlo.* [8] *Poi soggiunse: « Ora attingete e portatene al maestro di tavola ». Ed essi gliene portarono.* [9] *Ma come ebbe assaggiata l'acqua diventata vino, il maestro di tavola, non sapendo donde venisse (ma lo sapevano i servi che avevano attinto l'acqua), chiamò lo sposo* [10] *e gli disse: « Tutti servono da principio il vino buono e, quando sono un po' brilli, quello meno buono; tu invece hai serbato fino a ora il vino buono ».* [11] *Così Gesù diede inizio ai suoi miracoli in Cana di Galilea, manifestò la sua gloria e i suoi discepoli credettero in lui.*

3: *disse*; 4: *rispose*; 5: *disse*; 7: *ordinò*; 8; *soggiunse*; 9: *chiamò*; 10: *disse*. Nel tempo presente storico.

NOTE

v. 1. *Il terzo giorno.* Teodoro di Mopsuestia (*In Joanne* [Sir.] : CSCO 116,39) conta questo come il terzo giorno dopo l'episodio battesimale di 1,29-34, essendo il primo giorno menzionato in 1,35 e il secondo in 1,43. Sebbene questa sia certamente una esegesi possibile, la maggior parte degli esegeti ora contano a partire dal giorno della chiamata di Filippo e di Natanaele, suggerendo che quel giorno e il seguente (o forse due giorni) fossero trascorsi nel viaggio dalla valle del Giordano alla Galilea. Poiché anche il secondo miracolo di Cana avviene « dopo due giorni » (4,43), alcuni pensano a un riferimento puramente simbolico alla resurrezione.

— *uno sposalizio.* I festeggiamenti soliti consistevano in una processione, in cui gli amici dello sposo portavano la sposa a casa dello sposo, e nel pranzo di nozze; sembra che i festeggiamenti durassero sette giorni (Gdc 14,12; Tb 11,19). La Mishnah (*Kethuboth* 1) ordinava che lo sposalizio di una vergine avvenisse di mercoledì. Ciò si accorderebbe con la supposizione che 1,39 precedesse immediatamente il sabato; l'azione di 1,40-42 si sarebbe svolta sabato sera-domenica; quella di 1,43-50 domenica sera-lunedì; lunedì sera-martedì sarebbe stato il secondo giorno del viaggio; e Gesù sarebbe arrivato a Cana martedì sera o mercoledì mattina.

— *Cana.* Nel NT questa città è menzionata solo da Giovanni (anche 21,2); Giuseppe la nomina nella sua *Vita* 16 (# 86). La località additata ai pellegrini fin dal medioevo, Kefr Kenna, circa sei chilometri a nord-est di Nazaret, è probabilmente sbagliata (etimologicamente, dal greco ci aspetteremmo che il nome semitico fosse conservato come Qana, non Kenna). Khirbet Qana, circa quindici chilometri a nord di Nazaret, è etimologicamente preferibile e sembra adattarsi alla localizzazione di Giuseppe. Solo Giovanni e Luca (4,14-16) sanno dell'attività svolta da Gesù nella regione montuosa della Galilea presso Nazaret immediatamente dopo il battesimo; Marco-Matteo fanno cominciare il ministero presso il Mare di Galilea.

— *la madre di Gesù.* Fra gli arabi oggi la « madre di X » è un titolo onorevole per una donna che è stata abbastanza fortunata da avere un figlio. Giovanni non la chiama mai Maria.

— *c'era di già.* Esiste una tradizione apocrifa che Maria fosse la zia dello sposo, che un Prefazio latino dei primi del III secolo identifica come Giovanni figlio di Zebedeo. Ciò deve essere collegato con la tradizione che Salome, moglie di Zebedeo, era sorella di Maria, una parentela che fa di Giovanni il cugino di Gesù (vedi Nota a 19,25 nel vol. II). La presenza di Gesù rende non improbabile che il matrimonio riguardasse un parente, a meno che l'invito venisse attraverso Natanaele, che era di Cana.

v. 2. *i suoi discepoli.* Presumibilmente, quelli che furono chiamati nel cap. 1 sono ora divenuti i regolari seguaci di Gesù. Essi hanno abbandonato i modi ascetici di Giovanni il Battista per la pratica meno astinente di Gesù (Lc 7,33-34). Nel riferirsi costantemente a questi uomini durante il ministero come « discepoli » e nell'evitare il titolo di « Apostoli », Giovanni mostra un senso storico, perché « Apostolo » è un termine che appartiene al periodo post-pasquale: vedi J. Dupont, « Le nom d'Apôtres, a-t-il été donné aux Douze par Jésus? », *L'Orient Syrien* 1 (1956), 267-90,425-44.

v. 3. *venuto a mancare il vino.* Molti commentatori (Lagrange, Braun, Bultmann, Boismard) preferiscono la lezione più lunga, della mano originale del Sinaitico e della VL: « ormai essi non avevano più vino perché il vino provveduto per la festa era stato consumato ». Comunque, entrambi i papiri Bodmer sostengono la lezione più breve.
— *la madre di Gesù gli disse.* Perché Maria è particolarmente interessata e perché si rivolge a Gesù? Molti hanno pensato che ella chiedesse un miracolo. Tuttavia, non c'è alcuna testimonianza di precedenti miracoli compiuti da Gesù, e nella descrizione del Messia nell'AT non c'è niente che potesse indurre i giudei ad aspettarsi che egli operasse miracoli a favore di singoli (vedi però 7,31). Una aspettativa di miracoli è più comprensibile se si pensa a Gesù come al Profeta-pari-a-Mosè o come Elia ritornato in vita, perché l'AT attribuiva miracoli sia a Mosè che a Elia. La maggior parte dei commentatori, compresi cattolici come Gaechter, Braun, Van den Bussche, Boismard, Charlier, non vedono nella richiesta di Maria una prova dell'attesa di un miracolo. Van den Bussche, I, pp. 38-39 (anche Zahn, Boismard), non pensa nemmeno che Maria chieda a Gesù di fare qualcosa ma che si limiti semplicemente a segnalare la situazione di disagio. Tuttavia, la risposta di Gesù, in cui egli rifiuta di lasciarsi coinvolgere, sembra indicare che gli si chiedesse qualche cosa.
— « *Non hanno più vino* ». Nella moltiplicazione dei pani per 4.000 persone, Mc 8,2 (Mt 15,32) dice: « Non hanno da mangiare ».

v. 4. *Donna.* Non è un rimprovero né un termine scortese, né un segno di mancanza di affetto (in 19,26 il morente Gesù lo usa per Maria). Per Gesù, era il modo normale, gentile di rivolgersi alle donne (Mt 15,28; Lc 13,12; Giovanni 4,21; 8,10; 20,13); e come tale è documentato anche in scritti greci. Ciò che è peculiare è l'uso di « donna » da solo (senza un titolo di accompagnamento o un aggettivo qualificativo) da parte di un *figlio* nel rivolgersi a sua *madre*: non ci sono precedenti di questo in ebraico né, per quanto possiamo saperne, in greco. Certamente non si tratta di un tentativo di rifiutare o di svalutare il rapporto madre-figlio, perché Maria è chiamata « la madre di Gesù » quattro volte nei vv. 1-12 (due volte dopo che Gesù si era rivolto a lei chiamandola « donna »). Tutto questo ci induce a sospettare che vi sia un significato simbolico nel titolo « donna ». Tradurlo come « madre » significherebbe al tempo stesso mettere in ombra questa possibilità e dissimulare la singolarità di questo modo di rivolgere la parola. (Vedi più avanti la Nota a 4,21).

— *che ho da fare con te?* Un semitismo. (In Giovanni i semitismi appaiono più spesso nella conversazione che nel racconto in terza persona; vedi Bonsirven, « Les araïsmes de saint Jean l'Evangéliste, » Bib 30 [1949], 432). Nell'AT l'espressione ebraica ha due sfumature di significato: (A) quando una parte sta ingiustamente molestando un'altra, la parte ingiuriata può dire: « Che c'è tra me e te? », cioè, che ti ho fatto perché tu debba farmi questo? Quale motivo di discordia c'è tra noi? (Gdc 11,12; 2 Cron 35,21; 1 Re 17,18); (B) quando a qualcuno si chiede di interessarsi di una questione che egli sente che non è affar suo, egli può dire a colui che glielo chiede: « Che ho da fare con te? », cioè: questo è affar tuo, che c'entro io? (2 Re 3,13; Os 14,8). Quindi c'è sempre un qualche rifiuto di un coinvolgimento inopportuno e una divergenza di opinioni tra due persone interessate; tuttavia, (A) implica ostilità, mentre (B) implica semplice disimpegno. Ambedue le sfumature di significato appaiono nell'uso del NT: (a) appare quando i demoni interpellano Gesù (Mc 1,24; 5,7); (b) appare con tutta chiarezza qui. È interessante, tuttavia, notare che qualcuno dei Padri greci interpreta Giovanni 2,4 nel senso (A) e la considera come un rimprovero a Maria. Per l'esegesi patristica vedi Reuss e Bresolin; per uno studio completo della frase vedi Michaud, pp. 247-53. Possiamo accennare che c'è stato da parte di qualcuno un tentativo di introdurre una variante di (B) nell'interpretazione di Giovanni. In 2 Sam 16,10, l'espressione « Che ho da fare con voi? » sembra significare: « Questo non *ci* riguarda », perciò, qualcuno pensa che Gesù voglia dire a Maria che la cosa non riguarda né lui *né lei*. Tuttavia, il fatto che egli parla della « mia ora » sembrerebbe indicare che egli intenda negare solo il proprio impegno.

— *La mia ora non è ancora venuta.* L'antica traduzione di

questa frase come un interrogativo affermativo (« Forse la mia ora non è ancora venuta? »), sostenuta da Gregorio di Nissa e da Teodoro di Mopsuestia, è stata ripresa da Boismard, *Du Baptême*, pp. 156 ss, e da Michl, *art. cit.* Certo, questa è una costruzione greca possibile quando la parola *oupō* è in principio di frase, p. es. Mc 8,17. Tuttavia la parola *oupō* ricorre dodici volte in Giovanni, e tutti gli altri casi sono negativi. Il paragone con le costruzioni molto simili in 7,30 e 8,20 dovrebbe servire a convincere che la frase qui è negativa, in corrispondenza con la negazione implicita in « Che ho da fare con te? ».
— *ora.* Per questo termine tecnico giovanneo relativo al periodo della passione, morte, resurrezione e ascensione, vedi App. I, 11. Il tentativo di interpretare « ora » in questo versetto come il momento dell'inizio del ministero o della glorificazione iniziale di Gesù per mezzo del suo primo miracolo è comprensibile in vista del contesto, ma urta contro gli altri esempi dell'uso giovanneo del termine ed è confutato dalla reiterazione in 7,6.8.30; 8,20, che il tempo, o l'ora, di Gesù non è ancora venuto. In particolare, va respinta l'idea che l'ora dei miracoli fosse anticipata da Gesù a richiesta di Maria, perché nel pensiero giovanneo l'ora non è sotto il controllo di Gesù ma sotto quello del Padre (12,27; anche Mc 14,35; per i limiti di Gesù a questo riguardo vedi Haible, *art. cit.*). Bresolin dimostra che l'interpretazione dell'« ora » come l'ora della passione è anteriore ad Agostino; i Padri greci, secondo Reuss, pensano piuttosto all'ora del primo miracolo.

v. 5. « *Fate quello che vi dirà* ». Le istruzioni date da Maria riecheggiano quelle del faraone in Gn 41,55: « Andate da Giuseppe, fate quello che vi dirà ». P. Gächter, *Maria im Erdenleben* (Innsbruck 1953), p. 192, sostiene che dovremmo intendere così: « Se egli vi dicesse qualcosa, qualunque cosa sia, fatelo ». Interessante, ma non realmente giustificato dal greco. Maria sembra non aver dubbio che Gesù interverrà ed è incerta solo circa il modo dell'intervento.

v. 6. *sei giare di pietra.* Nella ricerca del simbolismo, si è richiamata l'attenzione sul numero sei (uno meno di sette: un simbolo della imperfezione giudaica) e all'accenno alle giare di *pietra* (Es 7,19, dove Mosè cambia in sangue l'acqua delle giare di pietra degli egiziani; un segno, secondo 7,9). Entrambi i tentativi sono tirati per i capelli. L'uso di giare di pietra era probabilmente il derivato delle leggi levitiche dell'impurità rituale (Lv 11,29-38): mentre

le giare di terracotta potevano diventare ritualmente contaminate, e dovevano essere spezzate, le giare di pietra non potevano diventare impure (vedi *Mishnah Betsah* 2,3). Per la purificazione dei giudei consulta Mc 7,3-4.
— *due o tre metrete.* Le giare contenevano due o tre metrete; una metreta corrisponde a circa 40 litri.

v. 8. *attingete.* Questo verbo è usato normalmente in riferimento a un pozzo, e Westcott suggerisce l'ipotesi che un pozzo, e non le giare, sia la fonte dell'acqua. Questa ipotesi sembra urtare contro il contesto evidente; è improbabile infatti che, dopo aver fatto riempire ai servi le giare con circa 400-700 litri d'acqua, Gesù ora li faccia attingere altra acqua dal pozzo. Il problema è che molti si sentono a disagio con l'implicazione che Gesù cambiasse 400-700 litri di acqua in vino. Un altro tentativo di evitare ciò è l'ipotesi di Dacquino (VD 39 [1961], 92-96) che solo l'acqua attinta dalle giare fosse mutata in vino. Ciò è possibile, ma non è il significato ovvio del racconto.
— *maestro di tavola.* La parola *architriklinos* ha come suo riferimento primario (BAG, p. 112) lo schiavo che era responsabile della direzione di un banchetto, quindi, « capocameriere, maggiordomo ». In realtà, la letteratura ebraica non ci offre un esatto parallelo del funzionario contemplato in Giovanni; e può benissimo essere che nella narrazione della storia il funzionario abbia assunto qualche aspetto dell'*arbiter bibendi*, ben conosciuto nel mondo pagano. Alcuni vedono un parallelo in colui che presiede la tavola in Sir 32,1; in questo caso colui che presiede non è un servo, né il capo dei servi, ma un ospite scelto a dirigere la faccenda perché in rapporti familiari con lo sposo.

v. 10. *Tutti servono da principio il vino buono.* Non abbiamo testimonianze di questa abitudine nella letteratura contemporanea, ma si tratta di quel tipo di comportamento accorto che è comune alla natura umana. L'ipotesi che tale usanza sia una creazione *ad hoc* è un eccesso della critica.

v. 11. *manifestò la sua gloria.* Si confronti 12,23; 17,24; per Giovanni la vera gloria di Gesù si rivela solo nell'« ora ». Poiché 7,39 afferma chiaramente che durante il ministero Gesù non era stato ancora glorificato, del v. 11 dobbiamo pensare o che accenni a una manifestazione parziale di gloria, o che faccia parte della tendenza giovannea a condensare la formazione dei discepoli, per cui tutta la loro vicenda, persino la loro visione della gloria del Gesù risorto, viene prefigurata.

COMMENTO

Ricostruzione del racconto fondamentale

I temi e gli accenni teologici dominano a tal punto il racconto di Cana che è molto difficile ricostruire un quadro convincente di ciò che si pensa sia avvenuto e delle motivazioni dei personaggi. Alcuni commentatori ci solleverebbero da questa responsabilità negando che dietro al racconto ci sia come base una storia di Gesù fondata su una tradizione e considerando il tutto come una pura creazione teologica. Naturalmente, per quelli che negano la possibilità dei miracoli tutte le storie di miracoli concernenti Gesù sono sospette. Ma perché il racconto di Cana è più sospetto di altri?

Dei sette segni miracolosi narrati da Giovanni (vedi App. III), tre sono varianti di episodi narrati anche nei sinottici e tre sono miracoli di un tipo che si trova nei sinottici. Solo il miracolo di Cana non ha paralleli nella tradizione sinottica. Così, Bultmann e altri pensano che ci sia una forte influenza pagana nella formazione della storia, specialmente l'influenza del culto di Dioniso, il dio della vendemmia. La festa di Dioniso veniva celebrata il 6 di gennaio, mentre la lettura di Cana divenne parte della liturgia dell'Epifania, celebrata nella stessa data. Durante la festa le fontane dei templi pagani in Andros versavano vino invece di acqua.

Pur essendo interessante questa coincidenza, non la si può considerare decisiva per le origini del racconto giovanneo. Dobbiamo ricordare che sia le date sia i motivi delle feste cristiane furono spesso scelte di proposito per sostituire le feste pagane. Inoltre, ci si può legittimamente domandare se è probabile che l'evangelista, il quale ha mostrato di lavorare all'interno della struttura generale dei miracoli tradizionali di Gesù in sei dei suoi sette racconti, introducesse un settimo racconto tratto da una tradizione estranea. Quanto al carattere unico del miracolo, il cambiamento dell'acqua in vino è proprio così diverso dalla moltiplicazione dei pani? Entrambi hanno degli echi nella tradizione di Elia-Eliseo che fornisce lo sfondo vetero-testamentario dei miracoli di Gesù, probabilmente perché solo in questo ciclo di storie l'AT narra numerosi miracoli fatti in favore di singoli individui. La moltiplicazione dei pani è anticipata in 2 Re 4,42-44, e forse il cambiamento dell'acqua in vino per provvedere a una festa nuziale può essere paragonato alla miracolosa fornitura di farina o olio operata da Elia in 1 Re 17,1-16 e a quella di olio operata da Eliseo in 2 Re 4,1-7. Questi sono tutti miracoli che rispondono a un imprevisto bisogno fisico che nelle particolari circostanze non può essere soddisfatto coi mezzi naturali. Un altro ostacolo alla tesi che il racconto di Cana fosse ripreso da leggende ellenistiche di miracoli è il modo modesto e discreto in cui il miracoloso è introdotto nella narrazione, un modo tanto diverso dall'atmosfera tipica dei prodigi ellenistici. Giovanni non ci dice né come né quando l'acqua diventò vino, ma rivela il miracolo quasi in un inciso. P.-H. Menoud, RHPR 28-29 (1948-49), 182, sottolinea quanto il racconto di Cana differisca da una metamorfosi pagana.

Sembra dunque che non possiamo sottrarci tanto facilmente al problema di tentare la ricostruzione di un racconto di base sotteso ai temi teologici. Possiamo cominciare con la mancanza del vino, che alcuni pensano fosse causata dalla inattesa presenza di Gesù e dei suoi discepoli (sebbene non valga la pena di discutere le ridicole interpretazioni centrate sulle grandi bevute di Gesù e sui tentativi di Maria di riportarlo a casa). Derrett, che è un esperto di leggi orientali, ha fatto un attento studio delle usanze nuziali ebraiche e ha trovato che la scorta di vino dipendeva in qualche misura dai doni degli ospiti. Egli pensa che Gesù e i suoi discepoli, data la loro povertà, avessero mancato a questo dovere e avessero così provocato la mancanza del vino.

La conversazione tra Maria e il figlio e le sue conseguenze sono più difficili da interpretare. Evidentemente, Maria richiamò l'attenzione di Gesù sulla situazione di disagio (vedi Nota). In altri episodi giovannei (5,5-7; 6,5.9; 11,21) vi sono analoghe presentazioni di situazioni umane insolubili, senza alcuna attesa o richiesta dell'intervento di Gesù. Comunque, Maria sembra aspettarsi qualche risposta o azione da parte di Gesù. La precisa natura dell'aspettativa non risulta chiara dal racconto e nessuna delle molte congetture fatte dai commentatori è convincente. Se la tesi di Derrett è giusta, Maria può aver fatto notare a Gesù gli effetti della sua mancata osservanza dell'uso di un dono di nozze. La risposta negativa di Gesù a Maria è in armonia con i passi sinottici che parlano di Maria in rapporto alla missione di Gesù (Lc 2,49; Mc 3,33-35; Lc 11,27-28): Gesù insiste sempre nel dire che i legami di parentela umana, sia quella con Maria sia quella con i parenti increduli (Giovanni, 7,1-10), non possono alterare il disegno del suo ministero, perché egli ha da fare il lavoro del Padre suo. Come afferma Schnackenburg, p. 30, il mistero di Gesù è tale che egli, pur essendo veramente carne, non può essere legato dai vincoli della carne e del sangue. Egli è il primo di quelli la cui vera generazione non è da sangue, né da volere di carne, né da volere di uomo, ma da Dio (1,13). Il rifiuto è cortese; non c'è segno che Maria venga rimproverata per essere fuori dell'ordine, non più che in Lc 2,49. Né, come abbiamo detto nella Nota, c'è un rifiuto di lei come madre: ciò che si rifiuta è un ruolo, non una persona. Gesù si colloca al di fuori dei rapporti naturali di famiglia, proprio come esigeva dai suoi discepoli (Mt 19,29).

L'insistenza di Maria di fronte al rifiuto è una difficoltà, che non si può evitare supponendo che con segni o con la gentilezza dei suoi modi Gesù indicasse a Maria che non intendeva realmente rifiutare. La difficoltà può essere per lo meno illuminata dagli esempi di una analoga insistenza di fronte al rifiuto di Gesù mostrata da qualche persona in Mt 15,25-27 (anche 8,6-8, se il v. 7 è letto come una domanda negativa) e in Giovanni 4,47-50 (l'altro miracolo di Cana). Tale insistenza sembra sempre vincere Gesù e spingerlo ad agire. Ed è così che, a dispetto del rifiuto di Gesù, l'intervento di Maria diventa l'occasione del primo dei segni di Gesù. Gli scrittori di mariologia hanno dato grande importanza a questo fatto, e tuttavia si deve onestamente notare che l'evangelista non fa niente per sottolineare la potenza dell'intercessione di Maria a Cana. Se il miracolo è una risposta alla sua fede costante, questo motivo non è reso esplicito, come avviene negli esempi sinottici. Anche le ultime parole di Maria: « Fate quello che vi dirà », accentuano la sovranità di Gesù e non l'impetrazione di Maria; e, in verità, sembra che sia precisamente la disposizione ad affidarsi alla sovranità di Gesù quella che prepara la via al miracolo. Schnackenburg (pp. 37-38), cattolico, pensa che la decisione di Gesù di compiere il miracolo sia, nell'intenzione dell'evangelista, da ricollegare non tanto alla richiesta di sua madre quanto a una non menzionata direttiva ricevuta dal Padre: una osservazione che può anche essere vera, ma che va al di là dei dati.

Questa sequenza degli eventi a Cana è evidentemente incompleta: quella che sembra una richiesta puramente naturale da parte di Maria ha come riscontro un rifiuto da parte di Gesù, come se la richiesta alterasse in qualche modo la sostanza del suo ministero. Vedremo più avanti che questa conversazione ha senso al livello della teologia giovannea, ma che cosa potesse significare al livello della tradizione storica non è chiaro. Alcuni autori cattolici recenti sono così colpiti dalle evidenti incongruenze del racconto che, pur accettando come storica l'azione fondamentale a Cana, definiscono il dialogo tra Gesù e Maria come creazione dell'evangelista inserita per scopi teologici (così M. Bourke, CBQ 24 [1962], 212-13, e il suo allievo, R. Dillon, pp. 288-90). Altri esegeti preferiscono l'ipotesi che anche il dialogo facesse parte della tradizione primitiva, ma che l'evangelista ci abbia dato solo quei frammenti di dialogo che servivano al suo scopo teologico, lasciandoci così di fronte a un racconto incompleto e inadeguato quando cerchiamo di penetrare al di sotto del livello teologico.

Motivi teologici nella narrazione

Qui il nostro problema non è la scarsità di particolari ma l'imbarazzo dell'abbondanza. Come scopriremo spesso nell'uso giovanneo di simboli, l'evangelista mostra molti aspetti diversi della sua teologia attraverso un solo racconto. Fortunatamente, il significato principale della storia lo troviamo formulato nel v. 11. Ivi ci vien detto che Cana fu l'inizio dei miracoli di Gesù. Così, a dispetto di tutti i tentativi degli studiosi di accentuare il carattere unico di questo miracolo e la sua affinità con i misteri dionisiaci, Giovanni lo ricollega esplicitamente agli altri miracoli di Gesù e gli assegna un posto concreto nel ministero di Gesù. Poi Giovanni ci dice gli effetti del segno: per mezzo di esso Gesù manifestò la sua gloria e i suoi discepoli credettero in lui. Quindi, il primo segno ha lo stesso scopo che avrebbero avuto tutti i segni successivi, e cioè la *rivelazione della persona di Gesù.* Contrariamente alle interpretazioni di certi studiosi, Giovanni non mette *primariamente* l'accento sulla sostituzione dell'acqua per le purificazioni dei giudei, né sull'azione di cambiare l'acqua in vino (che non è descritta nei particolari), e nemmeno sul vino che ne risulta. Giovanni non mette primariamente l'accento su Maria o sulla sua intercessione, né sul perché essa insistesse nella sua richiesta, né sulla reazione del maestro di tavola o dello sposo. Il centro primario dell'attenzione è, come in tutti i racconti giovannei, su Gesù quale inviato dal Padre a portare salvezza al mondo. Ciò che risplende è *la sua gloria,* e l'unica reazione che è sottolineata è la *fede* dei discepoli.

Più della maggior parte dei commentatori, Schnackenburg ha messo in evidenza chiaramente la centralità della cristologia nel racconto di Cana, secondo le chiare indicazioni dell'evangelista. Ma dobbiamo sollevare ancora altre questioni. In che modo il cambiamento dell'acqua in vino fece risplendere la gloria di Gesù ai suoi discepoli? E per i lettori del Vangelo a cui l'evangelista dà questa storia in una ben determinata sequenza, in che modo il racconto di Cana si collega a ciò che precede e a ciò che segue? Vediamo di rispondere a questi punti uno per uno.

(1) *In che modo Cana rivelò la gloria di Gesù?* Sostituzione e abbondanza messianica. Possiamo prima rispondere a questa domanda in rapporto al lettore del Vangelo che ha dinanzi a sé l'intero svolgimento del ministero, e poi dedicarci al significato della storia di Cana per i discepoli che videro il miracolo. Giovanni dice al lettore che questo fu l'inizio dei segni, e con ciò indica chiaramente che Cana va collegata con quel che segue nel Libro dei Segni. Come abbiamo rilevato nell'esaminare il sommario del Libro (p. CLXXII), uno dei temi della Parte II (capp. 2-4) è la sostituzione delle istituzioni e delle concezioni religiose ebraiche; e la Parte III (capp. 5-10) è dominata dalle azioni e dai discorsi che Gesù faceva in occasione di festività ebraiche; spesso, anche qui, sostituendo il motivo delle feste. Gesù è il vero Tempio; lo Spirito che egli dà sostituirà la necessità del culto in Gerusalemme; la sua dottrina e la sua carne e il suo sangue daranno la vita come non la diede la manna associata con l'esodo dall'Egitto; nella festa dei Tabernacoli, non già la cerimonia per invocare la pioggia, ma Gesù stesso fornisce l'acqua viva; non l'illuminazione nel cortile del Tempio, ma Gesù stesso è la vera luce; nella festa della Dedicazione, non l'altare del Tempio, ma Gesù stesso è consacrato da Dio. In vista di questo coerente tema della sostituzione sembra ovvio che, introducendo Cana come il primo in una serie di segni che sarebbero seguiti, l'evangelista intende richiamare l'attenzione sulla sostituzione dell'acqua prescritta per la purificazione dei giudei col vino più squisito. Questa sostituzione è un segno di chi sia Gesù, e cioè l'inviato dal Padre, che è ormai l'unica via al Padre. Tutte le precedenti istituzioni, usanze e feste religiose perdono significato in sua presenza.

Passando ora dal punto di vista del lettore del Vangelo a quello dei discepoli che Giovanni presenta come testimoni del miracolo, e *cercando di adattarci all'ambiente storico che era presente all'evangelista,* vediamo che si pensa che i discepoli abbiano visto la gloria di Gesù nel momento stesso dell'episodio di Cana, senza il vantaggio di prevedere il tema della sostituzione portato avanti lungo tutto il ministero. Come? Possiamo introdurre la nostra risposta notando che alcuni dei simboli di Cana sono simboli scritturistici familiari e significativi, che sarebbero stati ben noti ai discepoli. L'azione drammatica è ambientata nel contesto di uno sposalizio; nell'AT (Is 54,4-8; 62,4-5) questo serve a simboleggiare i giorni messianici, e sia le nozze che il banchetto sono simboli a cui Gesù attinge (Mt 8,11; 22,1-14; Lc 22,16-18). Lo sposalizio appare come un simbolo dell'adempimento messianico in un'altra opera giovannea, Ap 19,9. Un altro simbolo a Cana è la sostituzione dell'acqua con ottimo vino, migliore del vino che i commensali avevano bevuto. Nella tradizione sinottica, apparentemente nel contesto di una festa nuziale (Mc 2,19), troviamo Gesù che usa il simbolismo del vino nuovo in otri vecchi per paragonare il suo insegnamento nuovo con le usanze dei farisei. (Si noti che questo episodio avviene all'inizio del racconto sinottico del ministero, proprio come Cana è all'inizio del racconto giovanneo). Così, le parole del maestro di tavola alla fine dell'episodio: « Tu hai conservato il vino buono fino a ora », possono essere intese come la proclamazione della venuta dei giorni messianici. Alla luce di questo tema, la frase di Maria, « Non hanno più vino », diventa una pungente riflessione sulla sterilità delle purificazioni giudaiche, un po' del genere di Mc 7,1-24.

Diventa ora comprensibile l'abbondanza del vino (400-700 litri: vedi Nota al v. 8). Una delle immagini costanti dell'AT per esprimere la gioia dei giorni finali è un'abbondanza di vino (Am 9,13-14; Os 14,7; Ger 31,12). En 10,19 predice che la vite produrrà vino in abbondanza; e in II Bar 29,5 (un apocrifo giudaico quasi contemporaneo del Quarto Vangelo) troviamo una esuberante descrizione fantastica di questa abbondanza: la terra produrrà i suoi frutti diecimila volte di più; ogni vite avrà 1000 rami; ogni ramo 1000 grappoli; ogni grappolo 1000 acini; e ogni acino circa 460 litri di vino. (Ireneo, *Adv. Haer.* V, 33,3-4; PG 7,1213-14, attribuisce questo passo a Papia di Gerapoli, che è strettamente associato con le prime tradizioni intorno a Giovanni).

Mediante questo simbolismo il miracolo di Cana poteva venir compreso dai discepoli come un segno dei tempi messianici e della nuova economia, così come essi avrebbero compreso le parole di Gesù riguardo al vino nuovo nella tradizione sinottica. L'accenno nel v. 11 alla rivelazione della gloria di Gesù si adatta a questo tema, perché la rivelazione della gloria divina doveva essere un segno dei tempi ultimi. Nel Ps Sal 17,32 sentiamo che il Messia farà vedere a tutti sulla terra la gloria del Signore. En 49,2 parla della gloria dell'Eletto (Giovanni 1,34), il Figlio dell'Uomo; e Sal 102,16 promette che il Signore apparirà nella sua gloria (anche Sal 97,6; Is 60,1-2, ecc.).

(2) *In che modo l'episodio di Cana portò a compimento la chiamata dei discepoli?* L'evangelista non solo indica che il miracolo di Cana è da collegare ai segni che seguono, ma lo collega anche (v. 1) con ciò che precede, datandolo con riferimento alla chiamata dei discepoli. Sottolineando la reazione di fede da parte dei discepoli, l'evangelista mostra di non aver dimenticato il tema dell'evoluzione del discepolato, tema già proposto nel cap. 1. La fede è il momento culminante della sequela cominciata in 1,37; ciò che i discepoli vedono a Cana è un adempimento della promessa di 1,50 (e 51). Vedi Nota al v. 11.
Alcuni studiosi suppongono tra Cana e il cap. 1 un legame ancor più elaborato. Bernard, Boismard, Strathmann e altri pensano che, con la sua frequente menzione di giorni nel cap. 1 e in 2,1, il Quarto Vangelo voglia descrivere una settimana di sette giorni all'inizio del ministero: una settimana all'inizio della nuova creazione, proprio come Gn 1-2,3 dispone l'opera della prima creazione in una settimana di sette giorni. Ecco, qui di seguito, uno schema di questo concetto:

Mercoledì	Giorno 1:	1,19-28:	testimonianza di Giovanni il Battista riguardo al proprio ruolo
Giovedì	Giorno 2:	1,29-34:	testimonianza di Giovanni il Battista riguardo a Gesù
Venerdì	Giorno 3:	1,35-39:	I primi due discepoli seguono Gesù
Sabato sera-domenica	Giorno 4:	1,40-42:	Simon Pietro va da Gesù
Lunedì	Giorno 5:	1,43-50:	Filippo e Natanaele; inizio del viaggio in Galilea
Martedì	Giorno 6:	uno dei due giorni impliciti in 2,1 per il viaggio in Galilea	
Martedì sera-mercoledì	Giorno 7:	2,1-11:	Gesù alla festa nuziale di Cana

Nella valutazione di questo schema dobbiamo distinguere. Se prescindiamo dalla identificazione dei giorni della settimana (da mercoledì a mercoledì), la semplice differenziazione di giorni ha a suo favore il fatto che ciascun giorno in essa supposto è indicato in Giovanni: solo il giorno 4 è alquanto ipotetico. Noi preferiamo questo calcolo a quello di Boismard che, senza prove, introduce un giorno tra 1,46 e 47 (vedi sopra, p. 113). Tuttavia, lo schema diventa del tutto ipotetico se identifichiamo i giorni della settimana: vedi Note a 1,39 e 2,1 per il fondamento logico. Eppure, il fatto che la settimana, così ricostruita, cominci col mercoledì è importante, come ha rilevato P. Skehan, CBQ 20 (1958), 197-98; infatti, nell'antico calendario solare (seguito nei Giubilei e a Qumran) la settimana cominciava sempre di mercoledì. Come nota Skehan, Cana segna sia la fine della prima settimana del ministero (settimo giorno), sia, in quanto mercoledì, l'inizio della settimana seguente (ottavo giorno). La mistica dell'ottavo giorno, l'ogdoade, è ben documentata nel cristianesimo dell'inizio del secondo secolo (*Barnaba* XV, 8-9; Giustino, *Trypho,* 41,4; PG 6,565). Per l'applicazione a Cana vedi M. Balagué, *Cultura Biblica* 19 (# 187, 1962), 365 ss. Questa ingegnosa ricostruzione confermerebbe la nostra opinione, che Cana al tempo stesso completi la sequenza nel cap. 1 e introduca la sequenza in 2-4.

L'applicazione della teoria dei *sette* giorni a Giovanni 1,19-2,11 è molto suggestiva, ma come possiamo essere ragionevolmente sicuri di non leggere nel Vangelo qualcosa che non è mai stato concepito dall'evangelista né dal redattore? C'è realmente il pericolo che anche qui ci troviamo di fronte a un nuovo caso della ostinata ricerca del numero sette nel Quarto Vangelo (vedi sopra, p. CLXXIV). Il Vangelo stesso riferisce l'episodio di Cana come avvenuto il *terzo* giorno, e il giorno che copre 1,40-42 è indicato solo indirettamente. Che l'allusione ai sette giorni si adatti bene ai chiari paralleli con Genesi nel Prologo (e col tema della « donna » a Cana, come si vedrà più avanti) è vero, ma ciò tutt'al più fa della teoria dei sette giorni una interpretazione *possibile.*

Un altro tema che collega Cana al cap. 1 è la presenza del motivo della Sapienza che abbiamo visto nella chiamata dei discepoli (vedi sopra, p. 104). Questo è stato sviluppato molto bene in Dillon, *art. cit.* Prv 9,5 descrive come la Sapienza prepari un banchetto per gli uomini, invitandoli a mangiare il suo pane e a *bere il suo vino.* In Is 55,1-3 e Sir 15,3 e 24,19.21 abbiamo uomini che si nutrono e bevono della sapienza. L'atto di mangiare alla tavola della Sapienza e di bere il suo vino è un simbolo per accettare il suo messaggio. Il motivo della Sapienza sarà chiaro nel cap. 6, dove Gesù è il pane di vita che nutre gli uomini di dottrina: un episodio ambientato in Galilea proprio prima della Pasqua (6,4). Qui, a Cana in Galilea, proprio prima di Pasqua (2,13), abbiamo Gesù che dà da bere agli uomini vino in abbondanza, e ciò porta i suoi discepoli a credere in lui. Sembra, su una base comparativa, che il motivo della Sapienza sia intenzionale a Cana. Esso può anche collegarsi col motivo della sostituzione, perché nel Siracide la Sapienza è per molti versi equivalente alla Legge. Non è il pane e il vino della Legge che nutre gli uomini, ma Gesù stesso, l'incarnazione della Sapienza divina.

C'è forse un'eco nel motivo della Sapienza nel v. 9, dove ci vien detto che il maestro di tavola non sa da dove venga il vino? L'ignoranza dell'uomo da dove provenga la Sapienza è poeticamente espressa in Gb 28,12-20. Bar 3,14-15 sfida l'uomo a imparare dove sia la Sapienza nei suoi vari aspetti. Quando troviamo in Giovanni la questione da dove venga Gesù, dobbiamo associarla col tema da dove venga la Sapienza; Schnackenburg, pp. 28-29, applica questo approccio al vino di Cana. Forse l'allusione è troppo sottile.

(3) *Il simbolismo della madre di Gesù, la « donna », a Cana.* Se il racconto di Cana si occupa principalmente del tema cristologico della manifestazione della gloria di Gesù, esso, come molti dei racconti giovannei, ha anche motivi teologici subordinati. La presente analisi è imperniata sul significato simbolico della conversazione tra Gesù e sua madre. Forse in nessun altro luogo in Giovanni la differenza di predisposizione teologica tra cattolici e protestanti è più penosamente evidente come nell'esegesi di 2,4. Esiste un'enorme quantità di letteratura cattolica su questo versetto, gran parte della quale non si solleva al di sopra del livello della interpretazione devota; i commentatori protestanti, invece, passano per lo più sotto silenzio il versetto, come se fosse impensabile che Maria svolgesse un ruolo nella teologia giovannea. Che si cominci a vedere l'alba di giorni migliori è testimoniato dall'approccio più sobrio alla mariologia dell'episodio che si trova in Schnackenburg, Braun e altri, e da incidentali accenni all'importanza di Maria nell'episodio giovanneo che compaiono in ambienti protestanti, per esempio in Bultmann, p. 81, il quale pensa che il racconto possa provenire da circoli favorevoli a Maria. Lo studio di Thurian non solo è la migliore valutazione protestante della questione mariologica, ma è di gran lunga migliore di molti studi cattolici. Noi dobbiamo cominciare l'analisi del simbolismo di Maria a Cana rifacendoci ad Ap 12; il che significa ancora una volta presumere che l'Apocalisse possa essere usata

come testimonianza di alcuni dei moduli di pensiero e degli interessi della scuola giovannea. (Per convalidare quanto segue, vedi A. Feuillet, « Le Messie et sa Mère d'après le chapitre 12 de l'Apocalypse », RB 66 [1959], 55-86). In Ap 12 c'è la misteriosa, simbolica figura di «una donna » che è un personaggio-chiave nel dramma della salvezza. Non ci può essere dubbio che l'Apocalisse vuol dare la rappresentazione cristiana del dramma adombrato in Gn 3,15, dove è posta inimicizia tra il serpente e *la donna*, tra il seme del serpente e il seme di lei, e il seme della donna entra in conflitto col serpente. In Apocalisse la donna in doglie di parto partorisce un figlio maschio che è il Messia (12,5; Sal 2,9) ed è rapito in cielo. Il grande drago, esplicitamente identificato con l'antico serpente della Genesi da Ap 12,9, infuriato per l'ascensione del bambino, si volge contro la donna e il resto della sua discendenza (12,17).

Si conviene generalmente che la donna di Apocalisse sia un simbolo del popolo di Dio. Nell'AT Israele è frequentemente raffigurato come una donna e la sua angoscia come travaglio di parto (Is 26,17-18; 66,7). Quanto al NT proprio Ap (19,7) descrive la chiesa come una sposa. Il dramma della donna, il popolo di Dio, attraversa i due Testamenti: come Israele, essa partorisce il Messia che non può essere sconfitto dal serpente; come la chiesa, essa permane sulla terra dopo l'Ascensione, perseguitata ma proteggendo i suoi figli.

Tuttavia, spesso nella Bibbia le figure collettive sono basate su figure storiche. Così, il fatto che la donna rappresenti il popolo di Dio non preclude per nulla il riferimento a una singola donna che stia alla base del simbolismo. Poiché la donna è descritta come la madre del Messia, molti commentatori pensano che si intenda Maria. La figura di Eva in Gn 3,15 fa da sfondo alla descrizione della donna in Ap 12; ed è importante che fin dai primi giorni del cristianesimo Maria fu vista sia come un simbolo della chiesa sia come la Nuova Eva (Giustino, *Trypho* C, 5; PG 6,712; e Ireneo, *Adv. Haer.* III, 22,4; PG 7,959). Per un elenco completo dei riferimenti vedi H. de Lubac, *The Splendour of the Church*, New York, Sheed and Ward 1956, cap. IX; per una trattazione esauriente della donna di Ap 12 sia come il popolo di Dio sia come Maria, vedi B. Le Frois, *The Woman Clothed with the Sun*, Roma, « Orbis Catholicus », 1954.

Tornando a Giovanni, troviamo che la madre di Gesù appare a Cana e in un solo altro episodio, e precisamente quando sta ai piedi della croce e riceve il Discepolo

Prediletto come suo figlio (19,25-27; vedi Commento nel n. III). Una quantità di importanti paralleli si trovano tra Ap 12 e questi episodi in Giovanni: (A) La figura in Ap 12 è descritta come « una donna »; in entrambi gli episodi giovannei Gesù si rivolge a sua madre come « Donna », che, come abbiamo visto nella Nota, è un modo peculiare di rivolgere la parola che richiede una spiegazione. Il termine sarebbe intelligibile in tutti questi casi se il pensiero giovanneo intendesse presentare Maria come Eva, la « donna » di Gn 3,15. (B) Ap 12 è indubbiamente collocato sullo sfondo di Gn 3; e noi abbiamo veduto quanti echi dei primi capitoli della Genesi ci sono in Giovanni 1-2. Più difficile è scorgere nella Genesi uno sfondo per Giovanni 19,25-27, ma certamente la morte di Gesù è nel quadro della grande lotta con Satana predetta in Gn 3, per lo meno secondo l'interpretazione che del passo ha dato la teologia cristiana (vedi Giovanni 13,1.3; 14,30). Le doglie del parto di cui si fa cenno in Gn 3, 16 e Ap 12,2 possono essere associate con la morte di Gesù, come rileviamo nel Commento a Giovanni 16,21-22 (cfr. pp. 887 s). (C) Ap 12,17 accenna al resto della discendenza della donna contro cui il drago fa guerra; così, il seme della donna (Gn 3,15) non è solo il Messia, ma include un gruppo più vasto, i cristiani. In tutt'e due le sue apparizioni in Giovanni, Maria è associata con i discepoli di Gesù. A Cana, la sua azione è nel contesto del compimento della chiamata dei discepoli. (Alcuni esegeti hanno tracciato il parallelo tra la sua richiesta come occasione della prima manifestazione della gloria di Gesù ai suoi discepoli e la richiesta di Eva come occasione del primo peccato dell'uomo. Con ciò, probabilmente, si pone l'accento sulla causalità della richiesta di Maria più di quanto l'evangelista non intenda). Ai piedi della croce, Maria è fatta madre del Discepolo Prediletto, il cristiano modello, e così le è data una discendenza da proteggere.

Dopo aver visto il rapporto tra i tre episodi nel *corpus* giovanneo in cui appare la donna (Maria, la madre del Messia, come simbolo della chiesa), possiamo ora interpretare la conversazione di Cana. A un livello teologico, si può vedere che la richiesta di Maria, per sua intenzione o no, porterebbe Gesù a compiere un segno. Prima di compiere questo segno, Gesù deve rendere ben chiaro il suo rifiuto dell'intervento di Maria; ella non può avere alcuna parte nel suo ministero; i suoi segni devono riflettere la sovranità del Padre suo, e non una causa umana o familiare. Ma se Maria non deve avere parte durante il ministero, ella riceverà una parte quando verrà *l'ora* della

glorificazione, l'ora della passione, morte, resurrezione e ascensione. Giovanni concepisce Maria sullo sfondo di Gn 3: ella è la madre del Messia; il suo ruolo è nella lotta contro il serpente satanico, e quella lotta giunge al suo culmine nell'ora di Gesù. Allora ella apparirà ai piedi della croce perché le sia affidata la discendenza che dovrà proteggere nella continua lotta tra Satana e i seguaci del Messia. Maria è la Nuova Eva, il simbolo della chiesa; la chiesa non ha parte durante il ministero di Gesù ma solo dopo l'ora della sua resurrezione e ascensione.
La plausibilità di queste teorie circa il simbolismo giovanneo che circonda Maria è stata sostenuta da protestanti come Hoskyns (p. 530) e Thurian, e da cattolici come Braun e Feuillet. Si noti che questa interpretazione va tenuta chiaramente distinta da una mariologia più tarda, che attribuirà importanza alla persona stessa di Maria; noi crediamo che l'accento giovanneo sia su Maria come simbolo della chiesa. Sia in Luca che in Giovanni la mariologia è incipiente ed è espressa in termini di personalità collettiva.

(4) *Il vino squisito a Cana e l'eucaristia.* Forse, un altro motivo teologico subordinato nell'episodio giovanneo è sacramentale; le nostre cautele generali circa la sacramentalità giovannea (vedi Introduzione VIII, B) ci portano, comunque, a insistere che, se c'è simbolismo eucaristico, esso è incidentale e non va esagerato. Come per altri sacramentalismi, in TS 23 (1962), 199-200, noi abbiamo argomentato contro il tentativo da parte di alcuni scrittori cattolici (Vawter, Stanley, J.-P. Charlier, Galot) di vedere nel racconto di Cana un riferimento al matrimonio come sacramento. Suggerire l'idea che la festa nuziale di Cana sia un adombramento delle nozze dell'Agnello (Ap 19,9) nel senso che Maria simboleggi la chiesa come sposa di Cristo significa non solo confondere il simbolismo (Maria e Gesù a Cana non si sposano), ma anche dare troppo rilievo a uno sfondo incidentale. Parimenti, rifiutiamo il tentativo (p. es., Niewalda, p. 166) di vedere a Cana un simbolismo battesimale. Sebbene sia sostituita l'acqua destinata alle purificazioni giudaiche, essa non è sostituita dalle acque del battesimo cristiano ma dal vino. L'idea (Clemente di Alessandria, Cirillo di Gerusalemme, Cipriano) che il « vino squisito » del racconto di Cana possa essere stato destinato a ricordare ai lettori del Vangelo il vino eucaristico merita più seria considerazione. Tale simbolismo sarebbe secondario, poiché il significato primario del vino è chiaramente il dono di sal-

vezza fatto da Gesù, per il quale altri simboli giovannei sono luce, acqua e cibo. Quali sono i criteri interni ed esterni usati per stabilire la possibilità di questa interpretazione? *Esternamente*, un affresco del II o III secolo in una catacomba alessandrina unisce Cana e la moltiplicazione dei pani, quindi pane e vino (Niewalda, p. 137); e in Giovanni la moltiplicazione dei pani ha innegabili sfumature eucaristiche. Ireneo (*Adv. Haer.* III, 16,7), parlando di Cana, dice che Maria volle prima del tempo partecipare al « calice di ricapitolazione »; e questo sembra un accenno al calice eucaristico (Sagnard, SC 34,295-97). *Internamente*, il Vangelo stesso traccia una connessione tra l'episodio di Cana e l'ora che comincerà formalmente nell'ultima cena (13,1). Inoltre, la datazione dell'episodio di Cana (2,13), della moltiplicazione dei pani (6,4) e dell'ultima cena nel periodo prima della Pasqua sembra collegare insieme i tre episodi e contribuire ad associare il vino di Cana col pane della moltiplicazione come anticipazione simbolica del pane e del vino eucaristico. Altri associano la presenza di Maria a Cana e la sua presenza ai piedi della croce, quando il *sangue* sgorgò dal fianco di Cristo (Kilmartin, *art. cit.*). Ci si è appellati anche al fatto che il vino è il sangue dell'uva (Gn 49,11; Dt 32,14; Sir 1,15). Ed è vero che il « vino squisito » al posto delle acque per la purificazione giudaica poteva significare il vero agente di purificazione dell'economia cristiana: « il sangue di Gesù, suo Figlio, ci purifica da ogni peccato » (1 Gv 1,7). Tuttavia, molte di queste indicazioni interne di intenzione sacramentale sono tutt'al più allusioni poetiche, che rendono solo *possibile* una interpretazione eucaristica.

BIBLIOGRAFIA

Boismard, M.-E., *Du Baptême à Cana* (Paris: Cerf, 1956), specialmente pp. 133-59.

Braun, F.-M., *La Mère des fidèles* (2ª ed.; Paris: Casterman, 1954). Mariologia giovannea.

Bresolin, A., « L'esegesi di Giov. 2,4 nei Padri Latini », *Revue des Etudes Augustiniennes* 8 (1962), 243-73.

Charlier, J.-P., *Le Signe de Cana* (Bruxelles: Pensée Catholique, 1959).

Derret, J. D. M. « Water into Wine », BZ 7 (1963), 80-97.

Dillon, R. J., « Wisdom Tradition and Sacramental Retrospect in the Cana Account (Jn 2,1-11) », CBQ 24 (1962), 268-96.

Feuillet, A., « L'heure de Jésus et le signe de Cana », ETL 36 (1960), 5-22. (In ing. in *JohSt*, pp. 17-37).

Gächter, P., « Maria in Kana », ZKT 55 (1931), 351-402.
Haible, E., « Das Gottesbild der Hochzeit von Kana », *Münchener Theologische Zeitschrift* 10 (1959), 189-99.
Kilmartin, E. J., « The Mother of Jesus Was There », ScEccl 15 (1963), 213-26.
Michaud, J.-P., « Le signe de Cana dans son contexte johannique », *Laval Théologique et Philosophique* 18 (1962), 239-85; 19 (1963), 257-83.
Michl, J., « Bemerkungen zu Joh. 2,4 », Bib 36 (1955), 492-509.
Reuss, J., « Joh 2,3-4 in Johannes-Kommentaren der griechischen Kirche », NTAuf, pp. 207-13.
Schnackenburg, R., *Das erste Wunder Jesu* (Freiburg: Herder, 1951).
Thurian, M., *Mary Mother of All Christians* (N.Y.: Herder, 1964), specialmente pp. 117 ss.

7. Gesù
va a Cafarnao
2,12

Un passo di transizione

[12] *Dopo questo fatto, egli scese a Cafarnao insieme a sua madre, ai fratelli* [*e ai suoi discepoli*], *ma si fermarono là solo pochi giorni.*

NOTE

v. 12. *Dopo questo fatto.* Questo non è il vago *meta tauta,* ma *meta touto.* Bernard, I, p. 83, e Lagrange, p. 63, intendono che quest'ultimo significhi vera successione cronologica. Bultmann, p. 85[6], e Barrett, p. 162, sostengono che non c'è differenza tra le due frasi e che entrambe sono vaghe.

— *scese.* Cana è nella regione montuosa; Cafarnao è sul Mare di Galilea, al di sotto del livello del mare.

— *fratelli.* I manoscritti più tardi hanno « i suoi fratelli »; i papiri Bodmer favoriscono l'omissione del possessivo. La tradizione sinottica dà i nomi (Giacomo, Giuseppe, Simone, Giuda: Mt 13,55; Mc 6,3) a un gruppo dei « fratelli » di Gesù, ma Giovanni non dà nomi. Questi *adelphoi* sono fratelli di sangue di Gesù? Il greco *adelphos* normalmente si riferisce a un vero fratello. L'ebraico *'aḥ* comprende parenti maschi di vario grado (fratello, fratellastro, cugino, cognato), e i LXX usano *adelphos* per rendere tutte queste sfumature di significato: vedi BAG, p. 15; J. J. Collins, TS 5 (1944), 484-94. I cristiani che accettano l'antica tradizione che Maria rimanesse vergine

considerano questi *adelphoi* come fratellastri putativi (figli di Giuseppe da un matrimonio precedente: teoria di Epifanio) o cugini (figli di un fratello di Giuseppe, o di una sorella di Maria: teoria di Gerolamo). L'anglicano Bernard, I, p. 85, commenta: « È difficile comprendere come la dottrina della verginità di Maria si sarebbe potuta formare agli inizi del secondo secolo se quattro suoi figli riconosciuti erano cristiani eminenti, e uno di loro vescovo di Gerusalemme ». Vedi Nota a 19,25.
— [*e i suoi discepoli*]. Questa frase è omessa nel Codice Sinaitico e nelle versioni più antiche. Alcuni hanno pensato che i « fratelli » originariamente si riferisse ai discepoli (come in 20,17), e che qualche copista, intendendo erroneamente che si riferisse ai parenti di Gesù, aggiungesse i discepoli come un terzo gruppo. A sostegno di ciò, è curioso trovare i « fratelli » di Gesù che lo seguivano insieme con sua madre e con i suoi discepoli che credevano in lui. I « fratelli » appaiono come non credenti (7,5) nella tradizione del Vangelo riguardo al ministero.
— *si fermarono*. Qualche documento antico legge «egli si fermò ». Forse l'originale « essi » sembrò a uno scriba implicare che poi tutti questi seguaci andassero a Gerusalemme, e così lo cambiò in « egli » per adattare la frase a ciò che segue in 2,13, dove *Gesù* sale a Gerusalemme.
— *pochi giorni*. Bultmann, p. 85^5, considera ciò come una armonizzazione con 2,13.

COMMENTO

La quantità di varianti testuali in questo versetto è un sintomo della sua difficoltà. Per una analisi completa vedi le nostre osservazioni in CBQ 24 (1962), 11-13, o NTE, pp. 156-58. Nella tradizione giovannea non c'è una prolungata attività di Gesù presso il Mare di Galilea (solo il cap. 6), mentre per i sinottici Cafarnao è il quartier generale di Gesù e la sua casa durante i primi tempi del ministero. È difficile considerare questo versetto come un vero elemento connettivo tra Cana e l'episodio seguente in Gerusalemme, perché un viaggio a Cafarnao è una lunga deviazione dalla strada verso Gerusalemme.
Questo versetto ha degli echi nella tradizione sinottica. Lc 4,31 parla della discesa di Gesù a Cafarnao dopo il suo fallimento iniziale a Nazaret (vedi anche Mt 4,13). Tutti i sinottici (Mc 3,31 e par.) sanno che la madre e i fratelli di Gesù vennero giù (da Nazaret) per vedere che cosa egli

stesse facendo a Cafarnao, forse a causa di dicerie ostili circa le sue attività (Mc 3,21). Si è pensato che il redattore di Giovanni riprendesse la notizia nel v. 12 da una mescolanza di queste informazioni sinottiche allo scopo di armonizzare Giovanni con i sinottici. Tuttavia, il lessico nel v. 12 non è lo stesso che nei vari paralleli sinottici. E quindi, anche se il versetto può pur essere un'aggiunta del redattore, è possibile che egli lo abbia composto basandosi su una tradizione indipendente, forse anche da una primitiva tradizione giovannea che fino a quel momento non era stata incorporata nella narrazione (vedi Dodd, *Tradition*, pp. 255-56).

In ogni caso, se il versetto era un tentativo di armonizzare le cronologie giovannea e sinottica, non ci è riuscito. Tutto ciò che accade a Cafarnao nei sinottici avviene *dopo* l'arresto e la carcerazione di Giovanni il Battista (Mc 1,14; Mt 4,12). In Giovanni questo versetto precede l'arresto di Giovanni il Battista, il quale è ancora attivo in 3,23; 4,1.

8. la purificazione del tempio a Gerusalemme

2,13-22

[13] *Si avvicinava intanto la Pasqua dei giudei e Gesù salì a Gerusalemme.* [14] *Trovò nel recinto del Tempio gente che vendeva buoi, pecore e colombe, e i cambiavalute seduti al banco.* [15] *Fatta allora una [specie di] sferza di cordicelle, scacciò tutti fuori del Tempio con le pecore e i buoi; gettò a terra il denaro dei cambiavalute e ne rovesciò i banchi,* [16] *e ai venditori di colombe disse: « Portate via queste cose e non fate della casa del Padre mio un luogo di mercato ».* [17] *I discepoli si ricordarono che sta scritto: « Lo zelo per la tua casa mi consumerà ».*

[18] *Allora i giudei presero la parola e gli dissero: « Quale segno ci mostri, che ti autorizzi a fare queste cose? ».* [19] *Rispose loro Gesù: « Distruggete questo Tempio e in tre giorni lo farò risorgere ».* [20] *Gli dissero allora i giudei: « La costruzione di questo Tempio ha richiesto quarantasei anni e tu in tre giorni lo farai risorgere? ».* [21] *Ma egli parlava del tempio del suo corpo.* [22] *Dopo la sua resurrezione dai morti i discepoli si ricordarono che aveva detto questo, e credettero alla Scrittura e alla parola detta da Gesù.*

NOTE

v. 13. *dei Giudei.* Questa frase qualifica la Pasqua in 6,4 e 11,55, e Tabernacoli in 7,2. Ciò può indicare una ostilità verso queste feste, che dovranno essere sostituite da Gesù. Per la possibilità di una Pasqua cristiana vedi il cap. 6.

— *Pasqua.* Questa è la prima delle tre Pasque menzionate in Giovanni (6,4; 11,55). Alcuni studiosi ritengono che esse abbiano un valore puramente simbolico; altri le accettano come indicazioni temporali e suppongono che il ministero di Gesù durasse almeno due anni. Anche se la collocazione sinottica di questo episodio prima dell'ultima Pasqua della vita di Gesù fosse esatta e se la presente posizione dell'episodio in Giovanni fosse il risultato di una trasposizione redazionale, è tuttavia possibile che la tradizione giovannea conservasse la memoria di un viaggio di Gesù a Gerusalemme in una Pasqua agli inizi del suo ministero e che originariamente questo fosse l'ambiente del cap. 3.
— *Gesù.* Il nome personale appare in successione diversa nelle varie testimonianze. Forse, prima che fosse aggiunto il v. 12, il soggetto originale era semplicemente « egli », un soggetto che non sarebbe stato ambiguo venendo dopo il v. 11. L'inserimento del v. 12 può avere indotto gli scribi a inserire il nome per amore di chiarezza.
— *salì.* Questo è il verbo normale per un viaggio alla città santa, situata su una montagna.

v. 14. *recinto del Tempio.* Lo *hieron* significa il cortile esterno del Tempio, il Cortile dei Gentili. Il Tempio propriamente detto, l'edificio o santuario (*naos*) è menzionato nei vv. 19-21.
— *buoi, pecore e colombe.* Gli animali venivano venduti per essere sacrificati; le colombe o i piccioni erano il sacrificio dei poveri (Lv 5,7), e ciò può spiegare il trattamento più mite dei venditori di colombe. Solo Giovanni menziona gli animali più grandi.
— *cambiavalute.* A motivo dei ritratti imperiali o pagani che vi erano impressi, i denari romani e le dracme attiche non si potevano usare per pagare la tassa del Tempio di mezzo siclo (Mt 17,27; un mezzo siclo equivaleva a due denari o a una didracma). I cambiavalute cambiavano queste monete con monete di Tiro di conio legale e facevano un piccolo profitto nella transazione.

v. 15. [*specie di*]. I papiri Bodmer ora convalidano l'antica testimonianza delle versioni a favore di questa lezione.
— *sferza di cordicelle.* Non erano permessi bastoni né armi nel recinto del Tempio. Gesù può aver fatto la sua sferza con i giunchi usati per tener fermi gli animali. Solo Giovanni ne parla.
— *scacciò tutti fuori del Tempio.* Evidentemente Gesù usò la sferza sui mercanti.
— *con le pecore e i buoi.* Bultmann, p. 86[10], considera

questa frase come un'aggiunta secondaria; egli pensa che il resto di questo versetto, come pure il principio di 16, sia ripreso da Mc 11,15 o da Mt 21,12. La particella copulativa *te,* insolita per Giovanni, ricorre in questa frase.
— *rovesciò.* Le testimonianze testuali variano tra diversi verbi greci, riflettendo probabilmente l'armonizzazione con i sinottici tentata dallo scriba.
— *la casa del Padre mio.* Il Tempio è spesso descritto nell'AT come « la casa di Dio »; così anche Mc 2,26. In Lc 2,49 abbiamo la stessa idea che in Giovanni.
— *luogo di mercato.* Letteralmente « una *casa* di mercato ». Si noti il gioco di parola su « casa ».

v. 17. *si ricordarono.* In quel momento o dopo la resurrezione, come nel v. 22? Haenchen, *art. cit.*, ritiene questo versetto una aggiunta redazionale.
— *mi consumerà.* Il futuro è la lezione corretta, sebbene alcuni manoscritti e le prime versioni conformino il tempo all'« ha consumato » del TM e dei LXX (?) di Sal 49,9.

v. 18. *i giudei.* Questo è un buon esempio dell'uso giovanneo, perché il parallelo sinottico (Mc 11,27 e par.) parla di capi dei sacerdoti, scribi e anziani del popolo.
— *segno.* Per il consueto uso giovanneo di « segno » vedi App. III; qui, comunque, esso significa una prova apologetica miracolosa per non credenti, come nelle richieste sinottiche di segni fatte da scribi, farisei, sadducei, e da Erode (Mt 12,38-39; 16,1-4; Lc 23,8). Quest'uso probabilmente deriva dall'occasionale uso vetero-testamentario di « segno » come una garanzia divina di credito. Gesù non soddisfa mai una simile richiesta.
— *che ti autorizzi a fare queste cose.* Confronta Mc 11,28 e par. (dopo la purificazione del Tempio): « Con quale autorità fai queste cose? ».

v. 19. *Distruggete.* Dodd, *Interpretation,* p. 302[1], nota che l'uso di un imperativo per una condizione (= se distruggete) è un semitismo, che può significare che la forma giovannea di questo detto è molto antica. Ma, come insiste Bultmann, p. 88, questo imperativo è qualcosa di più che una semplice condizione; è l'imperativo ironico che si trova nei profeti (Am 4,4; Is 8,9), e significa: « Continua così e vedrai quel che succede ».
— *Tempio. Naos;* vedi nota al v. 14.

v. 20. *quarantasei anni.* Giuseppe, *Ant.* XV,XI,1; # 380, dice che la ricostruzione del Tempio fu cominciata nel 18° anno di Erode il Grande (20/19 a.C.: questa data è più attendibile che non il 15° anno di Erode che troviamo in *Guerra giudaica,* I, XXI, 1; # 401). Calcolando a partire da questa data, arriviamo a una data del 27/28 d.C. o, più esattamente, alla Pasqua del 28. I rischi di stabilire una esatta cronologia per il ministero di Gesù sono ben noti, ma questa data concorda con quella di Lc 3,1, che fissa il ministero di Giovanni il Battista nel 15° anno di Tiberio (dall'ottobre del 27 al 28, secondo la datazione del calendario siriano). Il numero in Giovanni si riferisce ovviamente al Tempio; tuttavia, poiché Giovanni dice che il tempio è il corpo di Gesù e a causa di 8,57 (« Non hai ancora cinquant'anni »), Loisy e altri accettano 46 anni come l'età di Gesù, suggerendo l'ipotesi che egli morisse all'età giubilare di 50 anni. Il fatto che le lettere greche nel nome di Adamo hanno il valore di 46 fu la base dell'interpretazione di molti Padri, specialmente Agostino, che vide questo numero come un riferimento alla natura umana di Gesù; vedi Vogels. Pur non considerando « quarantasei anni » come un riferimento all'età di Gesù, noi non escludiamo affatto la possibilità che Gesù avesse più anni di quanti l'approssimazione di Luca di « circa trent'anni » (3,23) potrebbe indicare.

— *ha richiesto.* Letteralmente aoristo, « richiese ». Il Tempio non fu completato fino al 63 d.C. sotto il procuratore Albino (Giuseppe Ant. XX,IX,7; # 219). Qualcuno vorrebbe vedere qui un vistoso errore dell'evangelista nel raffigurare l'edificio come completo nel 28 d.C. Noi abbiamo preso l'aoristo come complessivo, comprendente l'intero processo di costruzione, che non è ancora completato. Un perfetto parallelo si trova in Esd 5,16 (LXX): « ... da allora fino a oggi esso (il Tempio) è in costruzione (aoristo; stesso verbo), ma non è ancora finito ». Vedi anche Giovanni 4,3 (Nota) e 20 (« hanno adorato »).

v. 21. *parlava.* L'imperfetto può essere modale: « intendeva parlare ».

— *il tempio del suo.* C'è qualche testimonianza patristica per l'omissione di queste parole, dando la lezione così: « egli parlava del corpo » (così Taziano, Ireneo, Tertulliano, Origene).

v. 22. *Dopo la sua resurrezione.* Letteralmente « quando egli fu risuscitato (cioè, dal Padre) » o « quando egli fu risorto ». *Ēgerthē* è passivo nella forma, ma può essere o passivo o intransitivo nel significato (ZGB, § 231; C. F. D.

Moule, *Idiom Book of New Testament Greek*, 2 ed. Cambridge 1963, p. 26). Nei Vangeli precedenti il passivo è probabilmente da preferirsi, in linea con le diciannove volte che il NT dice che Dio il Padre risuscitò Gesù dai morti. Ma nel Quarto Vangelo è ormai chiaro che la potenza del Padre è anche la potenza di Gesù (vedi Commento a 10,30), e Giovanni insiste che Gesù risorse per suo proprio potere (10,17-18).

— *la Scrittura*. Non è chiaro se questo sia un accenno all'AT in generale o a un passo particolare, p. es., Sal 16,10, o Sal 49,9 citato nel v. 17. Nel predicare, gli apostoli trovavano facilmente testimonianze nell'AT sulla resurrezione (1 Cor 15,4: « ... è risuscitato il terzo giorno secondo le Scritture »).

COMMENTO

Confronto fra il racconto giovanneo e i sinottici

L'episodio narrato da Giovanni ha paralleli in tre distinti racconti sinottici. (1) I sinottici descrivono una simile purificazione del recinto del Tempio durante il solo ministero di Gesù in Gerusalemme, proprio prima della sua morte. In Mt 21,10-17 e in Lc 19,45-46 Gesù fa ciò nel giorno in cui entra in Gerusalemme in trionfo; in Mc 11,15-19 lo fa nel giorno seguente alla sua entrata trionfale in Gerusalemme. (2) In occasione della purificazione del Tempio l'azione di Gesù non è contrastata; ma qualche tempo dopo i capi dei sacerdoti, gli scribi e gli anziani gli domandano: « Con quale autorità fai queste cose? » (Mc 11,27-28 e par.) Gesù rifiuta di rispondere a meno che essi si compromettano riguardo a Giovanni il Battista. (3) Al processo di Gesù dinanzi al Sinedrio falsi testimoni riferiscono che Gesù ha minacciato di distruggere il Tempio e di ricostruirlo in tre giorni (Mc 14,58; Mt 26,61). Sentiamo altri echi di questa minaccia attribuita a Gesù da parte dei passanti ai piedi della croce (Mc 15,29; Mt 27,40). Essa riappare nel processo di Stefano in Atti 6,14 (l'unico accenno lucano).

I racconti sinottici, sebbene non perfettamente in armonia fra loro, presentano delle marcate differenze da Giovanni. Possiamo esaminare queste differenze sotto gli aspetti della cronologia e della probabilità che Giovanni contenga una tradizione indipendente e attendibile.

Cronologia: *all'inizio o alla fine del ministero*? Più avanti discuteremo la questione se l'azione attribuita a Gesù abbia verosimiglianza storica. Ammettendo per il momento di sì, quale collocazione cronologica è la più plausibile? Che non si possa metter d'accordo Giovanni e i sinottici supponendo due purificazioni del recinto del Tempio sembra ovvio. Non solo le due tradizioni descrivono fondamentalmente le stesse azioni, ma inoltre non è probabile che un così grave affronto pubblico al Tempio sarebbe stato permesso due volte. Consideriamo gli argomenti a favore della datazione di Giovanni e quelli a favore della datazione dei sinottici.

Molti studiosi (J. Weiss, Lagrange, McUeile, Brooke, J. A. T. Robinson, V. Taylor) pensano che la datazione giovannea sia la più plausibile. Essi rilevano che nella tradizione sinottica c'è un solo viaggio a Gerusalemme, il viaggio che precede la morte di Gesù; e poiché il Tempio è a Gerusalemme, i primi tre evangelisti non avevano scelta quanto alla collocazione della scena. Lo schema giovanneo, che comprende diversi viaggi a Gerusalemme, lasciava più libertà di collocare la scena nel momento di tempo in cui essa realmente avvenne. Si è anche sostenuto che i sinottici stessi rivelano tracce di una collocazione molto anteriore dell'episodio. Per esempio, abbiamo visto che, nel rispondere alla sfida sul suo diritto a fare queste cose, Gesù solleva la questione di Giovanni il Battista. Ciò non indica forse che il ministero di Giovanni il Battista è una memoria recente, una indicazione che si adatta meglio alla collocazione di Giovanni? Ancora: al processo di Gesù la sua affermazione riguardo al Tempio è ricordata con difficoltà dai testimoni, come se fosse stata pronunciata molto tempo prima; nella cronologia di Giovanni essa sarebbe stata pronunciata almeno due anni prima.

Altri studiosi (Bernard, Hoskyns, Dodd, Barrett, Lightfoot) sono a favore della cronologia sinottica. Essi dicono che un così grave affronto al culto del Tempio avrebbe costretto i sacerdoti a prendere rapidi provvedimenti contro Gesù. Nella cronologia sinottica essi lo mettono subito a morte; ma in Giovanni gli è permesso di agire per almeno due anni dopo l'evento e di visitare il Tempio in diverse occasioni successive. Si sostiene anche che, per essere in condizione di purificare il recinto del Tempio, Gesù doveva avere uno *status* pubblico come profeta e un seguito numeroso. Tale *status* e tale seguito si adattano alla sequenza sinottica, dove Gesù è entrato in Gerusalemme in trionfo alla fine del suo ministero, più che alla sequenza di Giovanni, dove Gesù sta appena cominciando ad agire in pubblico.

Forse si può offrire una soluzione che risponda ai più efficaci argomenti di ciascuna teoria. Se Giovanni presenta paralleli con diversi episodi sinottici, non è possibile che Giovanni ci dia l'esatta sequenza di uno di questi episodi, ma non degli altri? Gli argomenti migliori a favore della sequenza giovannea riguardano l'affermazione circa la distruzione del Tempio; gli argomenti migliori a favore della sequenza sinottica riguardano l'effettiva purificazione del recinto del Tempio. Noi suggeriamo come ipotesi plausibile che nel suo primo viaggio a Gerusalemme e al Tempio all'inizio del suo ministero Gesù pronunciasse un ammonimento profetico circa la distruzione del santuario. I sinottici danno la prova che più tardi questo ammonimento fu ricordato e usato contro Gesù, sebbene non ci dicano mai in quale preciso momento l'ammonimento fosse stato dato originariamente. D'altra parte, sembra probabile che l'azione di Gesù di purificare il recinto del Tempio avesse luogo negli ultimi giorni della sua vita.
Perché la purificazione appare all'inizio del racconto di Giovanni? Noi pensiamo che la redazione del Vangelo abbia portato alla trasposizione dell'episodio dalla sequenza originale che lo collegava agli ultimi giorni prima dell'arresto di Gesù. Vedremo che la storia di Lazzaro, che è probabilmente un'aggiunta posteriore alla sequenza di Giovanni, è diventata in Giovanni il motivo principale dell'arresto di Gesù, soppiantando tutti gli altri fattori che contribuirono alla tragedia. Se l'inserimento del racconto di Lazzaro ha causato uno spostamento dell'episodio della purificazione, che di più naturale che unire questo a una dichiarazione anti-Tempio che si trovava all'inizio della narrazione giovannea? Il fatto che il primo viaggio di Gesù a Gerusalemme avvenisse a Pasqua può essere stato un altro fattore che ha suggerito la nuova collocazione di un episodio che originariamente era stato associato all'ultima Pasqua della vita di Gesù. La nuova sequenza presentava anche un'attrattiva teologica. Giovanni il Battista, preminente nel primo capitolo di Giovanni, adempiva la prima clausola di Mal 3,1: « Ecco, io manderò un mio messaggero a preparare la via davanti a me ». La seconda clausola è: « e subito entrerà nel suo tempio il Signore, che voi cercate », clausola che trova adempimento nella presente sequenza in Giovanni. Tutto ciò è ipotetico, ma ha un senso.

Indipendenza e attendibilità del racconto giovanneo. Come abbiamo rilevato, i racconti sinottici dei vari episodi differiscono fra loro nei particolari. Qual è il più attendibile? Braun pensa che sia Matteo; Haenchen pensa che sia Marco; Mendner pensa che sia Luca. Un disaccordo non minore ci troviamo di fronte quando ci domandiamo se il racconto di Giovanni sia un adattamento dell'uno o dell'altro racconto sinottico (così Mendner), o di una tradizione indipendente simile al racconto sinottico (Haenchen, Dodd), o sia tratto da un racconto pre-canonico usato anche dai sinottici (Buse). Dobbiamo esaminare la questione nei particolari.

(1) La purificazione del recinto del Tempio (2,13-17). Ci sono diversi tratti peculiari a Giovanni: la presenza dei buoi e pecore, la preparazione della sferza e le parole attribuite a Gesù. Mendner, p. 104, pensa che la presenza di buoi e pecore nel recinto del Tempio non sia storica, poiché le fonti ebraiche non alludono a tale pratica. Il trattato *Shekalim* 7,2 della Mishnah non è veramente chiaro circa l'ubicazione dei posti dei mercanti di bestiame; ma Epstein, *art. cit.*, rileva che la presenza di animali nel recinto del Tempio era fuori del normale, perché, se si fossero slegati, essi avrebbero potuto penetrare nel santuario e violarlo. Egli pensa che il posto normale per i mercati di animali fosse nella valle del Cedron o sulle pendici del Monte degli Olivi (la *Hanûth* o piazza del mercato). Egli rileva che nell'anno 30 il Sinedrio spostò il suo luogo di riunione dall'area del Tempio alla piazza del mercato. Epstein pensa che questo fosse il riflesso di una lotta tra il sommo sacerdote Caifa e il Sinedrio, e che, per vendicarsi sui mercanti della *Hanûth* dell'ospitalità offerta ai suoi nemici, Caifa permettesse a mercanti rivali di istallare posti per gli animali nel recinto del Tempio. Una tale teoria elimina l'obiezione contro l'esattezza di Giovanni. Per la sferza vedi Nota al v. 15. Quanto alla citazione del Sal 69,9 nel v. 17, questo salmo è uno di quelli a cui si attinge più spesso per le testimonianze su Gesù, e può essere benissimo che la citazione sia stata fornita da Giovanni come interpretazione dell'episodio. L'affermazione nel v. 16 è, come vedremo, una implicita allusione a Zac 14,21, così come le parole di Gesù nei sinottici sono un'allusione ancora più chiara a Is 56,7 e a Ger 7,11. Tutto ciò che si può dimostrare con questo è che le due tradizioni attingono a una diversa combinazione di testimonianza, un fatto che depone a favore di una formazione indipendente (vedi Dodd, *Tradition*, p. 160).

D'altra parte, i tratti che Giovanni ha in comune con i sinottici sono molti: *recinto del Tempio*; *cacciata dei venditori di colombe*; *rovesciamento dei banchi dei cambiavalute*; *riferimento al Tempio come casa*. Ci sono troppe delle stesse parole greche per supporre una somiglianza accidentale delle due tradizioni. Se riteniamo che i dettagli peculiari a Giovanni possano essere autentici, allora la soluzione logica è che i racconti attingano a una fonte comune che è stata adattata ed estesa con informazioni addizionali in ciascuna tradizione.

(2) La sfida delle autorità giudaiche (2,18). L'ipotesi suggerita sopra è convalidata quando volgiamo la nostra attenzione al v. 18 in Giovanni. Come abbiamo rilevato, la sfida a Gesù nei sinottici (Mc 11,27-28) è separata dalla purificazione (Mc 11,15-17), eppure la sfida sembra alludere alla purificazione dell'area del Tempio. Secondo l'ipotesi di Buse e Dodd, è perfettamente possibile che il materiale interposto in Marco abbia diviso quello che era originariamente un solo episodio. Se ciò è vero, la presente sequenza di Giovanni è perfettamente simile alla presunta sequenza pre-marciana.

(3) La predizione della distruzione del Tempio (2,19). La difficoltà del confronto tra questo detto come ricorre in Giovanni e come ricorre nei sinottici, è dovuta al fatto che in questi ultimi esso è sempre sulle labbra dei nemici di Gesù, e almeno in un caso si tratta di *false* testimonianze. Alcune espressioni che si discostano dalla forma del detto in Giovanni potrebbero essere imputabili alla falsificazione. Vediamo le varie forme del detto:

Falsi testimoni al processo:
Mc 14,58: « Io distruggerò questo tempio fatto da mani d'uomo e in tre giorni ne edificherò un altro non fatto da mani d'uomo ».
Mt 26,61: « Posso distruggere il tempio di Dio e ricostruirlo in tre giorni ».
Passanti, alla crocifissione (Mc 15,29; Mt 27,40):
« Tu che distruggi il tempio e lo ricostruisci in tre giorni ».
Falsi testimoni attribuiscono a Stefano quanto segue (Atti 6,14):
« Gesù il Nazareno distruggerà questo luogo ».
Gesù stesso (Giovanni 2,19):
« Distruggete questo tempio e in tre giorni lo farò risorgere ».

Per « distruggere » tutte le citazioni non-giovannee usano *katalyein*, mentre Giovanni usa *lyein*. Per « in tre giorni » l'episodio del processo usa *dia triōn hēmerōn*; l'episodio della crocifissione e Giovanni usano *en trisin hēmerais*, una espressione meno elegante. (E non si può dire che l'espressione sia troppo influenzata dai racconti della resurrezione, perché l'espressione solitamente connessa con la resurrezione è « il terzo giorno » o « dopo tre giorni »). Una differenza importante nelle forme del detto è che Giovanni usa *egeirein*, « far risorgere », mentre i sinottici usano *oikodomein,* « ricostruire ». Quest'ultimo è applicabile solo a un edificio; il primo è un termine proprio per la costruzione, ma si può anche riferire alla resurrezione di un corpo. La scelta del termine fatta da Giovanni si adatta alla interpretazione teologica del detto da parte dell'evangelista. Un'altra differenza è l'uso da parte di Giovanni dell'imperativo « Distruggete », che scarica sulle autorità giudaiche la responsabilità della distruzione del Tempio. In tutti gli altri racconti è Gesù stesso a distruggere il Tempio, e questo era indubbiamente il modo in cui i nemici di Gesù avevano compreso le sue parole.

Tutti gli evangelisti devono affrontare la difficoltà che Gesù non adempì letteralmente la promessa implicita in questo detto. Riguardo alle forme non-giovannee del detto, Gesù non distrusse il Tempio; riguardo a tutte le forme del detto, Gesù non ricostruì il Tempio. Forse è per questo che Luca omette interamente il detto. La soluzione di Matteo si trova nel verbo piuttosto sfumato: « Posso ... ». Marco e Giovanni cercano un significato simbolico nella promessa. Marco introduce una distinzione tra un Tempio fatto da mani d'uomo e un altro non fatto da mani d'uomo; Giovanni reinterpreta l'affermazione per applicarla alla morte e resurrezione di Gesù. Così, mentre Marco parla di due templi diversi, Giovanni sembra implicare che si intenda sempre lo stesso tempio. Dodd, *Tradition,* pp. 90-91, ha ragione quando dice che non ci sono prove reali che la forma del detto in Giovanni dipenda dalla forma sinottica.

Il significato generale di queste osservazioni è che il materiale in Giovanni 2,13-22 non è preso dai sinottici, ma rappresenta una tradizione indipendente che corre parallela alla tradizione sinottica. Ciascuna tradizione ha i propri sviluppi teologici e qualcuna delle strette somiglianze tra le due può essere spiegata nel modo migliore se entrambe dipendono da una forma precedente del racconto.

Interpretazione giovannea dell'episodio

L'evangelista è stato così gentile da avvertirci nel v. 22 (e forse anche 17) che questa comprensione teologica dell'episodio supera di gran lunga ciò che fu compreso quando l'episodio ebbe luogo. Dobbiamo quindi indagare che cosa l'episodio significasse per coloro che lo videro e che cosa significasse nella posteriore teologia del NT.

Il significato originale dell'episodio. L'azione di Gesù nella purificazione del recinto del Tempio sembra che significhi più o meno la stessa cosa per i sinottici e per Giovanni, e cioè, una protesta come quella dei profeti dell'antichità contro la profanazione della casa di Dio e un segno che la purificazione messianica del Tempio era vicina. In Giovanni ciò si adatta ai motivi già veduti a Cana: sostituzione delle istituzioni giudaiche, e un'abbondanza di vino che annuncia i tempi messianici. Nei sinottici la purificazione è collocata in mezzo a un gruppo di episodi che avvertono del ripudio di Israele; per esempio, Lc 19,41-44, che precede immediatamente la purificazione, predice la distruzione di Gerusalemme; in Mt 21,18-22 la purificazione è seguita dalla maledizione all'albero di fico e dalla parabola dei malvagi fittavoli (21,33-41).

Avrebbero potuto coloro che videro la purificazione comprendere questo significato? Se l'azione di Gesù fu vista come l'eliminazione di un abuso, essi avrebbero avuto l'esempio dei profeti dell'AT al cui confronto interpretare ciò che Gesù faceva. Ma c'era implicato un abuso? Abbiamo accennato alla tesi di Epstein, che la presenza di animali nel recinto del Tempio fosse una innovazione dovuta a Caifa. Non è così facile vedere il cambio della moneta come un abuso, a meno che gli interessati in quella pratica non facessero pagare un ingiusto interesse o non corrompessero i sacerdoti. La corruzione della famiglia sacerdotale di Anna era nota, ma ogni insinuazione di corruzione va oltre i racconti del Vangelo. Gli evangelisti sembrano dare per scontato che l'azione di Gesù fosse necessaria, senza spiegare precisamente che cosa la motivasse.

Se la tradizione è esatta, allora l'azione di Gesù ebbe dei precedenti nell'AT. Un profeta come Geremia, a cui Gesù per molti versi rassomigliava (Mt 16,4), aveva ammonito i sacerdoti del suo tempo che il Tempio era diventato un covo di ladri (Ger 7,11 — proprio il testo che Marco e Matteo ricordano per spiegare l'azione di Gesù). Egli profetizzò che Dio avrebbe distrutto il santuario di Gerusalemme così come aveva distrutto quello di Silo. La seconda parte di Zaccaria (14,21), scritta sullo sfondo del Tempio post-esilico, aveva promesso che nel giorno ideale del Signore tutto sarebbe stato santo in Gerusalemme e non ci sarebbe stato *neppure un mercante* nel Tempio, e questo sembra sia il testo implicito nel racconto di Giovanni (2,16). In Mal 3,1, che pure, come abbiamo veduto, può entrare nel racconto di Giovanni, l'intervento del Signore nel Tempio si esprime in un forte castigo degli abusi nel culto levitico. Is 56,7, citato in Marco e Matteo, esaltava l'ideale profetico che il Tempio divenisse una perfetta casa di preghiera sulla montagna sacra, capace di attirare tutti i popoli del mondo. Quindi, un'azione di Gesù nel senso di purificare l'area del Tempio correggendo abusi sarebbe stata perfettamente comprensibile alla luce della proclamazione che egli era un profeta e perfino il Messia. (Per altri testi vedi Ag 2,7-9; Mic 3,12; Sir 36,13-14). Alcuni anni più tardi (62 d.C.) un altro Gesù, Gesù bar Ananias, avrebbe pubblicamente attaccato il Tempio e ammonito della sua distruzione (Giuseppe, Guerra giudaica VI,V,3; # 300 ss). C'è una tradizione rabbinica (Talmud babilonese *Gittin*, 56a; Midrash Rabbah su Lam 1,5, # 31) che Rabbi Zadok cominciò a digiunare verso il 30 d.C. per prevenire la distruzione di Gerusalemme; ciò significherebbe che al tempo di Gesù c'era apprensione circa la distruzione del Tempio.

Qualcuno ha suggerito l'idea che il racconto in Giovanni della purificazione, con la sua impetuosa violenza, mostri una opposizione ancor più fondamentale al Tempio da parte di Gesù, una opposizione tendente a farla finita col Tempio, piuttosto che a riformarlo. Per esempio, nello spingere gli animali fuori Gesù intende solo protestare contro la loro presenza in un luogo sacro, o rifiutare completamente il sacrificio di animali? Vi sono in Matteo dei passi (9,13; 12,7) che implicano quest'ultimo atteggiamento; comunque, questa è forse una comprensione cristiana più tarda, giacché i primi cristiani non vedevano difficoltà all'offerta di sacrifici nel Tempio. Che Giovanni possa avere approfondito l'opposizione al Tempio nel riferire la purificazione è perfettamente possibile, poiché Giovanni appartiene a quel gruppo di scritti del NT (anche Ebrei; il sermone di Stefano in Atti 7,47-48) la cui tendenza è fortemente anti-Tempio. Cullmann, *art. cit.*, mette ciò in relazione col movimento ellenistico (Atti 6) e addita sentimenti simili fra altri gruppi in Israele, come gli esseni di Qumran e i samaritani. Nel domandarci se si possa far risalire a Gesù questa fondamentale opposizione al Tempio, potremmo notare che egli fu chiamato un samaritano (Giovanni 8,48).

La seconda parte dell'episodio di Giovanni riguarda l'affermazione di Gesù circa il distruggere e far risorgere il Tempio (vv. 18-22); ciò potrebbe essere stato interpretato dagli ascoltatori nel senso della *ricostruzione* messianica del Tempio. Abbiamo suggerito l'ipotesi che il detto sulla ricostruzione del Tempio e l'azione di purificare il recinto del Tempio fossero dapprima separati; perciò, storicamente può darsi che non ci fosse stata vera giustapposizione del tema della purificazione del Tempio e di quello della sua completa ricostruzione. E tuttavia, anche senza questa critica letteraria, l'episodio giovanneo non è in sé contraddittorio. La purificazione dell'area del Tempio da parte di Gesù è solo un passo nella giusta direzione, e i sacerdoti dovranno fare di più, se vogliono allontanare la collera di Dio. Come abbiamo veduto nella Nota al v. 19, Gesù insiste nel dire che essi distruggeranno il Tempio, proprio come la disobbedienza dei loro padri provocò la distruzione del Tabernacolo a Silo e del Tempio di Salomone. Se essi distruggono il Tempio, Gesù proclama che lo sostituirà rapidamente col tempio messianico, di natura non specificata. L'AT, come offriva lo sfondo per la purificazione del Tempio, così parla anche di ricostruire il Tempio. Ez 40-46 descrive nei particolari il Tempio ricostruito; Tb 13,10 (12) e 14,5 (7) parla di un tabernacolo o casa di Dio ricostruita; la comunità di Qumran aveva delle copie di una descrizione aramaica della Nuova Gerusalemme (5Q15), basata su Ezechiele, che descrive un Tempio ideale. Come rileva Simon, *art. cit.*, la speranza di un nuovo Tempio sopravvisse alla distruzione del Tempio erodiano, perché la quattordicesima delle *Diciotto Benedizioni* (vedi p. LXXXVI) unisce la speranza della ricostruzione del Tempio e la venuta del Messia.

A nostro parere, dunque, il v. 19 era originariamente una proclamazione escatologica che si riferiva al Tempio di Gerusalemme e che sarebbe stata comprensibile come tale da quelli che conoscevano lo sfondo dell'AT. L'intuizione che si riferisse al corpo di Gesù fu un ampliamento post-pasquale. Alcuni studiosi, prendendo alla lettera il v. 21 (« egli parlava del tempio del suo corpo »), hanno pensato che Gesù non alludesse al Tempio di Gerusalemme ma al suo corpo e che lo indicasse, forse additando se stesso mentre diceva « questo Tempio ». Dubarle, *art. cit.*, pensa che la prima metà del v. 19 si riferisse al Tempio di Gerusalemme e la seconda metà al corpo di Gesù. Léon-Dufour, *art. cit.*, ha perfettamente ragione quando insiste che la chiave del problema non sta nelle due metà della frase ma in due livelli di significato. Coloro che vorrebbero introdurre la resurrezione del corpo di Gesù nel significato fondamentale del detto hanno insistito sull'accenno ai « tre giorni ». Che cosa avrebbe significato quella frase se Gesù avesse inteso parlare del Tempio? La soluzione più facile è di considerare i « tre giorni » come una frase aggiunta dall'evangelista per facilitare l'interpretazione post-pasquale del passo. Tuttavia, non dobbiamo dimenticare che essa appare nelle varie forme sinottiche del detto, dove non c'è un evidente tentativo di interpretare le parole di Gesù come un'allusione alla resurrezione. Forse la soluzione migliore sta nel riconoscere che « tre giorni » era una espressione che significava un tempo breve ma indefinito. Così essa è usata in Es 19,11; Os 6,2; Lc 13,32; vedi Black, pp. 151-52. Promettendo che il Tempio messianico sarebbe stato ricostruito in così breve tempo Gesù può aver voluto alludere alla sua natura miracolosa.

Che « i giudei » comprendessero che Gesù si riferiva al Tempio di Gerusalemme è evidente in Giovanni dalla loro replica. Che essi intendessero le sue pretese di ricostruire il Tempio come un accenno a una ricostruzione messianica sembra evidente nel racconto sinottico del processo. Quando i falsi testimoni ebbero ricordato la dichiarazione di Gesù circa la ricostruzione del Tempio, il sommo sacerdote gli domandò: « Sei tu il Messia? » (Mc 14,61).

Quindi, così come noi l'abbiamo interpretata, la purificazione del recinto del Tempio e l'affermazione circa la distruzione e ricostruzione del Tempio che Giovanni unisce alla purificazione sono intelligibili al livello storico di comprensione prevalente durante il ministero di Gesù. Vediamo ora in che modo il tema divenne un veicolo della teologia giovannea.

Teologia giovannea dell'episodio. Nel v. 17 Giovanni usa le parole della Scrittura per interpretare la purificazione del Tempio; egli probabilmente vuol dire che i discepoli arrivarono a comprendere la purificazione nei termini del Sal 69,9 dopo la resurrezione. L'interpretazione delle azioni di Gesù in termini di adempimento dell'AT cominciò probabilmente con Gesù stesso; ma le opere del NT concordano che solo dopo la resurrezione i discepoli videro nell'AT la chiave per comprendere Gesù (Lc 24,27). È importante citare sia il v. 8 che il v. 9 del Salmo:

[8] Sono un estraneo per i miei fratelli,
un forestiero per i figli di mia madre.
[9] Poiché mi consuma lo zelo per la tua casa
ricadono su di me gli oltraggi di chi ti insulta.

Giovanni cita solo 9a, ma il Salmo era noto ai primi cristiani e anche il contesto del versetto può essere stato inteso. La separazione dai fratelli può essere significativa in rapporto a 2,12; Gesù lasciò i suoi fratelli per andare a Gerusalemme, ed essi sarebbero stati separati da lui durante il ministero a causa della loro incredulità. Anche il versetto 9b del Salmo è appropriato, poiché in Giovanni la purificazione del Tempio si scontrò con la sfida dei « giudei ».

Nel citare il v. 9a Giovanni lo adatta all'azione di Gesù rendendolo con un futuro (vedi Nota al v. 17) e facendone così una profezia. « Consuma » non è più un semplice accenno alla bruciante intensità dello zelo; nell'interpretazione di Giovanni, il Salmo significa che lo zelo per il Tempio distruggerà Gesù e lo porterà alla morte. Così, anche se Giovanni non colloca la purificazione del recinto del Tempio immediatamente prima della morte di Gesù come fanno i sinottici, il suo racconto conserva ancora la memoria che quell'azione portò alla sua morte. Nella sequenza attuale, l'interpretazione della purificazione in rapporto alla morte di Gesù prepara alla interpretazione del detto sul Tempio in rapporto alla sua resurrezione.

Passando ora al v. 21, troviamo che Giovanni ha adottato una interpretazione del detto di Gesù circa la ricostruzione del Tempio leggermente diversa da quella che si trova in Mc 14,58. Nel cercare di spiegare che cosa Gesù intendesse per un Tempio ricostruito, Marco aggiunge « non fatto da mani d'uomo » (certamente espressione teologica cristiana più tarda, come in Eb 9,11), una indicazione che il Tempio è un Tempio spirituale. Nel NT, oltre alla interpretazione giovannea del tempio come corpo di Gesù, troviamo almeno tre diverse tendenze di pensiero cristiano circa il tempio spirituale: (A) il Tempio cristiano o casa di Dio è la Chiesa: Ef 2,19-21; 1 Pt 2,5; 4,17. (B) Il Tempio è il *singolo cristiano*: 1 Cor 3,16; 6,19; vedi Ignazio *Phila* VII, 2; *II Clem* IX, 3. Un passo come 2 Cor 6,16 è esitante tra (A) e (B). (c) il Tempio è in *cielo*: questa è la tradizione delle opere apocalittiche (II Bar 4,5), dove il Tempio e la Gerusalemme terrestri sono solo copie del Tempio e della Gerusalemme celesti. Ap 11,19 ed Eb 9,11-12 hanno questa interpretazione. Eb 9,11-12 è importante per interpretare Marco: « Attraverso una tenda più grande e più perfetta, (non costruita da mano di uomo, cioè non appartenente a questa creazione) (egli) entrò una volta per sempre nel santuario ». Se la tenda (o tabernacolo) è l'umanità di Cristo (Agostino, Calvino, Westcott), allora la stessa frase che è usata in Marco per descrivere il nuovo Tempio è usata in Ebrei per descrivere il corpo di Cristo. Si noti, comunque, che per Ebrei Gesù non è il santuario, perché quello è in cielo.

A quale di queste teorie del Tempio spirituale si sia attenuto Marco non è chiaro; ma, dopo tutto, esse sono

solo aspetti lievemente diversi della stessa realtà. L'accento sul Gesù risorto come Tempio è più evidente nelle opere giovannee; al presente passo possiamo aggiungere Ap 21,22 (e anche Giovanni 1,14, dove Gesù è il tabernacolo). E tuttavia, se Marco intendeva che il Tempio fosse la chiesa, e Giovanni intende che sia il corpo di Gesù, anche queste teorie non sono tanto distanti, una volta che ci si renda conto che la stessa comunità efesina, che si pensa sia stata il pubblico di Giovanni, aveva sentito dire che la chiesa è il corpo di Cristo (Ef 1,23; Col 1,18). Come segno che l'interpretazione data da Giovanni di Gesù quale nuovo Tempio non è estranea alla cornice della teologia dei Vangeli, possiamo ricordare il detto attribuito a Gesù in Mt 12,6: « Qui c'è qualcosa più grande del Tempio ».
Anche altri accenti teologici sono stati notati in Giovanni 2,13-22. Van den Bussche, *art. cit.*, ha sottolineato il contrasto tra l'episodio di Cana, dove i discepoli reagiscono con la fede, e l'episodio di Gerusalemme, dove « i giudei » reagiscono a Gesù con incomprensione e ostilità. Dubarle e Cullmann, ECW, p. 74, pensano a un simbolismo eucaristico, sacramentale nel « corpo » di Gesù dopo l'allusione al vino (= sangue) di Gesù a Cana. Comunque, la combinazione eucaristica in Giovanni è carne/sangue (6,51 ss.), non corpo/sangue; e noi non vediamo assolutamente niente, nel racconto giovanneo dell'episodio del Tempio, a sostegno di un riferimento eucaristico. Dubarle vorrebbe anche collegare 2,21, dove il corpo di Gesù è il Tempio, con 1,51, dove Gesù sostituisce Betel, la « casa di Dio ». Questa ipotesi dipende dalla molto discussa interpretazione di 1,51. Infine, Giovanni 2,18-22 offre un interessante parallelo a Mt 12,38-40. In entrambi i casi le autorità giudaiche chiedono un segno; in Matteo, Gesù risponde loro con una allusione a Giona; in Giovanni, risponde in termini di distruzione e ricostruzione del Tempio. Ciascun evangelista interpreta la risposta di Gesù nel senso della resurrezione nel terzo giorno (cfr. Mt 12,40 con 16,4 e Lc 11,29-30).

BIBLIOGRAFIA

Braun, F.-M. « L'expulsion des vendeurs du Temple », RB 38 (1929), 178-200.
— « In Spiritu et Veritate, I », RThom 52 (1952), specialmente pp. 249-54.
Buse, I., « The Cleansing of the Temple in the Synoptics and in John », ET 70 (1958-59), 22-24.

CULLMAN, O., « L'opposition contre le Temple de Jérusalem », NTS 5 (1958-59), 157-73. Trad. ingl. in ET 71 (1959-60), 8-12, 39-43.
DUBARLE, A. M., « Le signe du Temple », RB 48 (1939), 21-44.
EPSTEIN, V., « The Historicity of the Gospel Account of the Cleansing of the Temple », ZNW 55 (1964), 42-58.
HAENCHEN, E., « Johanneische Probleme », ZTK 56 (1959), specialmente pp. 34-46.
LÉON-DUFOUR, X., « Le signe du Temple selon saint Jean », RSR 39 (1951), 155-75.
MENDNER, S., « Die Tempelreinigung », ZNW 47 (1956), 93-112.
SIMON, M., « Retour du Christ et reconstruction du Temple dans la pensée chrétienne primitive », *Aux Sources de la Tradition Chrétienne* (Goguel Festschrift; Paris: Delachaux, 1950), pp. 247-57.
VAN DEN BUSSCHE, H., « Le signe du Temple », BVC 20 (1957), 92-100.
VOGELS, H., « Die Tempelreinigung und Golgotha (Joh 2:19-22) », BZ 6 (1962), 102-7.

9. reazione a Gesù in Gerusalemme

2,23-25

Transizione e introduzione all'episodio di Nicodemo

[23] Mentre egli era a Gerusalemme durante la festa di Pasqua, molti, vedendo i segni che faceva, credettero nel suo nome. [24] Ma lui non si fidava di loro, perché li conosceva tutti; [25] e non aveva bisogno che qualcuno gli rendesse testimonianza sulla natura umana, poiché sapeva quello che c'è nel cuore dell'uomo.

NOTE

v. 23. *durante la festa di Pasqua.* Letteralmente « nella Pasqua nella festa ». Barrett, p. 168, intende che la seconda frase si riferisca alla folla della festa, citando 7,14, che egli interpreta allo stesso modo. Storicamente, la festa del pellegrinaggio era stata quella degli Azzimi, ma la Pasqua si fuse con essa fino a formare un'unica festa. Giovanni non parla della festa degli Azzimi come fanno i sinottici: Lc 22,1 considera i due nomi equivalenti.

— *credettero nel suo nome.* Questa espressione in 1,12 descrive una fede che è adeguata; qui, apparentemente, non lo è.

— *vedendo. Theōrein* (vedi App. I, 3); la traduzione « notare », suggerita da Bernard, I, p. 99, sembra troppo casuale.

— *segni.* Non ci viene mai detto in che cosa questi consistessero, ma evidentemente erano miracoli. In 4,45 sentiremo parlare di nuovo di tutto ciò che Gesù aveva fatto a Gerusalemme in occasione della festa; eppure 4,54 sembra ignorare questi segni quando racconta la guarigione del figlio del funzionario del re come il secondo segno che Gesù aveva fatto.

v. 24. *si fidava.* È lo stesso verbo, *pisteuein* (App. I, 9), che significava « credettero » nel versetto precedente; al loro *pisteuein* Gesù non risponde con *pisteuein.*

v. 25. *sulla natura umana ... nel cuore dell'uomo.* Letteralmente « sull'uomo ... nell'uomo ».

COMMENTO

Questi versetti preparano la via al discorso con Nicodemo, il quale sarà presentato come uno dei tanti in Gerusalemme che erano arrivati a credere in Gesù. Dodd, *Tradition,* p. 235, dice che questo passo non è di transizione nel senso in cui 2,12, per esempio, è di transizione; questo passo infatti sembra essere per gran parte di formazione propria dell'evangelista, piuttosto che attinto al materiale tradizionale. Quel che è evidente è che il passo contiene molto lessico giovanneo, un fatto che lascia tuttavia aperta la possibilità che il nucleo di ciò che è narrato fosse tradizionale.

I versetti 24-25 ci mostrano che la fede prodotta dai segni di Gesù nel v. 23 non è soddisfacente. Come vedremo in App. III, la reazione descritta qui è intermedia. È meglio della cecità ostile dei « giudei » nell'episodio del Tempio, ma non è eguale alla fede dei discepoli a Cana in 2,11, che per mezzo del segno sono portati a vedere la gloria di Gesù. Qui a Gerusalemme c'è una disposizione a vedere il segno e a lasciarsene convincere, ma tutto ciò che si vede per mezzo del segno è che Gesù è un operatore di prodigi. La ragione addotta da Giovanni per il rifiuto di Gesù di accettare tale fede è che « egli li conosceva tutti » e che « sapeva quello che c'era nel cuore dell'uomo ». Bernard, I, p. 99, non è sicuro che Giovanni voglia farci comprendere che la speciale conoscenza di Gesù era diversa da quella di altri grandi uomini. Bultmann, p. 71[4], pensa alla conoscenza straordinaria rivendicata dagli « uomini divini » del mondo ellenistico, per esempio Apollonio di Tiana, che conosceva i pensieri della gente. Occasionalmente, i rabbini possedevano questo potere e ciò era attribuito al santo spirito di Dio operante in loro. Anche se questi paralleli sono interessanti, non ci può in realtà essere dubbio che, per Giovanni, Gesù possedeva questo potere non perché esso gli fosse stato dato, ma a causa di chi egli era. Egli è venuto da Dio; egli rimane unito a Dio; e perciò egli ha il potere di Dio di conoscere i più riposti pensieri dell'uomo (Ger 17,10).

Più difficile è l'esatta connotazione della mancanza di fiducia di Gesù negli abitanti di Gerusalemme che credevano in lui. Crisostomo avanzava l'ipotesi che Gesù non affidasse loro il segreto della sua persona o della sua dottrina, ma Giovanni accentua ben poco le rivelazioni segrete di Gesù durante il ministero. Per Giovanni la mancanza di una fede piena va ricondotta alla cattiva volontà degli ascoltatori, non a qualche segreto da parte di Gesù. Può darsi che non si tratti di altro che di un cenno generico al non aver fiducia nel loro entusiasmo. Comunque, E. Stauffer spingerebbe il v. 24 ancora oltre; infatti, in « *Agnostos Christos,* Joh. II 24 und die Eschatologie des vierten Evangeliums », BNTE, p. 292, egli trova qui un'eco del tema del Messia nascosto. Questo Messia, anche dopo aver compiuto segni e attirato discepoli, rimane un *incognitus*: un aspetto che perdurerà sino alla fine del ministero (14,9; 16,12 ss).

10. discorso con Nicodemo a Gerusalemme

3,1-21

[1] *Ora c'era un fariseo chiamato Nicodemo, un membro del Sinedrio dei giudei.* [2] *Egli andò da Gesù di notte e gli disse: « Rabbi, noi sappiamo che sei un maestro venuto da Dio; nessuno infatti può compiere i segni che tu fai se Dio non è con lui ».* [3] *Gli rispose Gesù: « In verità, in verità ti dico, nessuno può vedere il regno di Dio se non è generato dall'alto ».* [4] *Gli disse Nicodemo: « Come può un uomo nascere di nuovo quando è vecchio? Può forse entrare una seconda volta nel grembo di sua madre e rinascere? ».* [5] *Gli rispose Gesù: « In verità, in verità ti dico, se uno non nasce da acqua e da Spirito non può entrare nel regno di Dio.* [6] *Quel che è generato dalla carne è carne e quel che è generato dallo Spirito è Spirito.* [7] *Non ti meravigliare se ti ho detto: bisogna che voi siate generati dall'alto.* [8] *Il vento spira dove vuole e ne senti il suono, ma non sai donde venga né dove vada: così è di chiunque è generato dallo Spirito ».* [9] *Replicò Nicodemo: « Ma come è possibile tutto questo? ».* [10] *Gli rispose Gesù: « Tu sei maestro in Israele e non lo sai?!* [11] *In verità, in verità ti dico, noi parliamo di quel che conosciamo e attestiamo quello che abbiamo veduto; ma voi non accettate la nostra testimonianza.* [12] *Se voi non credete quando io vi ho parlato di cose della terra come crederete se vi parlerò di cose del cielo?* [13] *Ora nessuno è asceso al cielo, fuorché il Figlio dell'Uomo che è in cielo.* [14] *E come Mosè innalzò il serpente nel deserto, così bisogna che sia innalzato il Figlio dell'Uomo,* [15] *perché chiunque crede abbia la vita eterna in lui ».*

[16] *Dio infatti amò tanto il mondo da dare il Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui non perisca, ma abbia la*

vita eterna. [17] *Dio non mandò il Figlio nel mondo per condannare il mondo, ma perché il mondo si salvi per mezzo di lui.* [18] *Chi crede in lui non è condannato; ma chi non crede è già stato condannato, perché rifiuta di credere nel nome dell'unigenito Figlio di Dio.* [19] *E il giudizio è questo: la luce è venuta nel mondo, ma gli uomini hanno preferito le tenebre alla luce, perché le loro opere erano malvage.* [20] *Chiunque infatti fa il male, odia la luce e non viene alla luce perché non siano svelate le sue opere.* [21] *Ma chi opera la verità va verso la luce, perché appaia chiaramente che le sue opere sono state fatte in Dio* ».

NOTE

v. 1. *Ora.* Sembra collegare l'inizio del cap. 3 con 2,23-25.
— *un fariseo.* Letteralmente « un uomo dei farisei »; forse quest'uso di « uomo » è destinato a richiamare la fine dell'ultimo versetto precedente (2,25), dove abbiamo sentito che Gesù sapeva che cosa c'era nel cuore dell'*uomo.* Si noti qui come Gesù sa bene che cosa ci sia nel cuore di Nicodemo.
— *Nicodemo.* Nominato solo in Giovanni (anche 7,50; 19,39), egli rappresenta un gruppo fra i capi dei giudei che con molta esitazione arrivò a credere in Gesù (vedi 12,42). Non c'è ragione di considerarlo come puramente simbolico. « Nicodemo » era un nome greco che non era inconsueto fra i giudei come « Naqdimon ». Il Talmud babilonese (*Taanith* 20a) nomina Naqdimon ben Gurion (o Bunai), che era un uomo ricco e generoso in Gerusalemme negli anni prima del 70; probabilmente non si tratta di Nicodemo di Giovanni.
— *membro del Sinedrio dei giudei.* Letteralmente « un capo ». Nicodemo quasi certamente apparteneva al supremo organismo di governo del popolo ebraico, composto di sacerdoti (sadducei), scribi (farisei), e anziani laici dell'aristocrazia. I suoi settanta membri erano presieduti dal sommo sacerdote.

v. 2. *di notte.* Giovanni richiama insistentemente questo particolare (19,39) a causa del suo significato simbolico. Tenebre e notte simboleggiano il regno del male, della menzogna e della ignoranza (vedi 9,4; 11,10). In 13,30 Giuda lascia la luce per uscire nella notte di Satana; Nicodemo, al contrario, esce dalle tenebre per entrare nella luce (vv. 19-21). A un livello puramente naturale, la

visita notturna può essere stata un espediente furtivo « per timore dei giudei » (19,38); o può riflettere l'usanza rabbinica di stare alzati di notte per studiare la Legge (StB, II, p. 420).
— *noi sappiamo.* Ci sono altri esempi dell'uso del plurale nel discorso collettivo da parte dei farisei (9,24; Mc 12,14). Dodd, *Tradition,* p. 329, rileva che l'inizio del dialogo di Nicodemo ha certe caratteristiche tradizionali; egli pensa che possiamo qui trovarci di fronte a uno scarno resto di un dialogo di forma sinottica ripreso in Giovanni per introdurre il corpo del discorso, che è composto di materiale giovanneo. Comunque, se si riconosce un substrato storico nel corpo del discorso di Nicodemo, allora tale introduzione tradizionale può aver sempre fatto parte del racconto.

v. 3. *nessuno può.* Gesù riprende l'espressione di Nicodemo dal v. 2; il verbo *dynasthai,* « potere », appare sei volte nei vv. 2-10.
— *vedere.* Significa « sperimentare, incontrare, partecipare a », come, p. es., « vedere la morte » (8,51), « vedere la vita » (3,36). Si noti l'espressione sinonima, parallela, « entrare » nel v. 5; forse « vedere » esprime più chiaramente il rapporto del regno con la rivelazione portata da Gesù, rivelazione che deve essere veduta, accettata, creduta.
— *il regno di Dio.* Questa espressione, così frequente nei sinottici, appare in Giovanni solo qui nei vv. 3 e 5 (segno che nel discorso di Nicodemo c'è materiale tradizionale?). Vedi pp. 178-9.
— *è generato.* Il passivo del verbo *gennan* può significare o « nascere », da un principio femminile, o « essere generati », da un principio maschile; gli stessi due significati sono possibili per la radice ebraica *yld.* Le prime versioni intesero *gennan* qui nel senso di « nascere » e, più precisamente, nella VL, « rinascere » (*renasci* = *anagennan*; ci sono tracce di questa interpretazione anche nella VS^{sin}, nella Volg. e nei Padri greci). A dispetto del fatto che lo Spirito, menzionato nel v. 5 come l'agente di questa nascita o generazione, è femminile in ebraico (neutro in greco), il significato primario sembra « essere generato ». Nei Vangeli non c'è attribuizione di caratteristiche femminili allo Spirito; e ci sono paralleli giovannei che chiaramente si riferiscono all'essere generati piuttosto che al nascere (1,12; 1 Gv 3,9). Non è impossibile che il significato « (ri)nascere » sia inteso da Giovanni a un livello secondario, sacramentale: vedi Commento.

— *dall'alto.* Il greco *anōthen* significa sia « di nuovo » che « dall'alto », e il doppio significato è usato qui come parte della tecnica di fraintendimento. Sebbene nel v. 4 Nicodemo ritenga che Gesù abbia inteso « di nuovo », il significato primario delle parole di Gesù nel v. 3 era « dall'alto ». Ciò è indicato dal parallelo in 3,31, come pure dagli altri due casi dell'uso giovanneo di *anōthen* (19,11.23). Tale fraintendimento è possibile solo in greco; non conosciamo parola ebraica o aramaica di significato analogo che abbia questa ambiguità spaziale e temporale. Anche qui, non è impossibile che il significato « di nuovo » sia inteso da Giovanni a un livello secondario, sacramentale: vedi Commento.

v. 5. *Regno di Dio.* Il Codice di Beza e alcune altre testimonianze occidentali leggono « regno dei cieli », e Lagrange lo accetta per la ragione che « Dio » è una armonizzazione col v. 3. Bultmann, p. 98[1], pensa che « cieli » fosse introdotto sul modello di Mt 18,3: « Se non vi convertirete e non diventerete come i bambini, non entrerete nel regno dei cieli ».
— *da acqua e da Spirito.* I due sostantivi sono senza articolo e retti da una sola preposizione. Per un parallelo all'essere generati dallo Spirito abbiamo Mt 1,20, detto di Gesù: « Quel che è generato in lei (Maria) è da Spirito Santo ».

v. 6. *Quel che è generato dalla carne è carne.* La VL e la VS aggiungono clausole esplicative: « Quel che è generato dalla carne è carne perché è generato dalla carne ». Per Giovanni « carne » accentua la debolezza e mortalità della creatura (non la peccaminosità, come in Paolo); Spirito, in quanto contrapposto a carne, è il principio della potenza e della vita divina operante nella sfera umana.

v. 7. *Non ti meravigliare.* Un caratteristico uso rabbinico (Bultmann, p. 101[2]).
— *bisogna che voi.* Il pronome in « ti ho detto » è singolare; quello in « bisogna che voi siate generati » è plurale. Nicodemo è arrivato parlando al plurale; così attraverso di lui Gesù si rivolge a un pubblico più vasto.

v. 8. *vento.* Il greco *pneuma*, come pure il termine corrispondente ebraico *rûaḥ*, significa sia « vento », sia « spirito »; e c'è qui un abile gioco sui due sensi, un gioco che non si può riprodurre nella traduzione. « Vento » sembra

essere il primo significato nella similitudine, sebbene le versioni latine traducano con « Spirito ».
— *suono.* Letteralmente « voce »; ciò fa parte del gioco sul doppio senso: il suono del vento; la voce dello Spirito.
— *non sai.* Per gli antichi con una non profonda conoscenza della meteorologia scientifica il movimento invisibile del vento aveva una qualità divina e misteriosa. Nel pensiero primitivo il vento era descritto come il soffio di Dio. Nella tarda apocalittica giudaica, fra i misteri rivelati al veggente nella visita dei cieli c'era la dimora dei venti (En 41,3; 60,12; II Bar 48,3-4). Ignazio, *Phila* VII, 1 sembra richiamare questo versetto di Giovanni: « Lo Spirito (personale o impersonale?) non si inganna; essendo da Dio, sa donde viene e dove va ».
— *generato dallo Spirito.* Si noti l'articolo, che manca nel v. 5. Il Sinaitico, la VL e la VS inseriscono « da acqua e », a imitazione di 5.

v. 9. *Nicodemo.* Questa è l'ultima volta che lo sentiamo parlare in questo episodio.

v. 10. *Tu sei maestro.* Lagrange e altri pensano a un implicito contrasto: si suppone che tu sia il maestro, non io. Questo non è certo, ma sembra che ci sia un rimando al titolo di « maestro » nel v. 2.
— *e non lo sai?!* Evidentemente, una conoscenza dell'AT avrebbe messo Nicodemo in grado di comprendere. Bultmann, p. 103, rifiuta questa interpretazione a favore di una generica accentuazione della incapacità dello studio rabbinico a dare vere risposte. Il versetto 12, tuttavia, distingue tra ciò che si sarebbe dovuto comprendere e ciò che è troppo profondo.

v. 11. *In verità, in verità ti dico.* Qui c'è il singolare; nei vv. 11d e 12 c'è il plurale.
— *parliamo.* Questa è la prima volta che il verbo *lalein* appare sulle labbra di Gesù in Giovanni. Questo è il termine della *Koinē* greca per « parlare »; nel greco classico ha il significato di « chiacchierare », ma è raro; comunque, fu usato dai LXX per la trasmissione della parola rivelata da parte dei profeti. In Atti è molto frequente per la trasmissione del Vangelo, mentre in Giovanni è il verbo *par excellence* per la rivelazione fatta da Gesù della verità di Dio.
— *noi parliamo di quel che conosciamo.* Per la stessa idea, espressa nella prima persona singolare, vedi 8,38; 12,50. Ci sono molti tentativi di spiegare l'uso del plurale

qui da parte di Gesù: un plurale *majestatis*; una associazione della testimonianza del Padre a quella del Figlio; una allusione a Gesù e ai suoi discepoli (sono essi presenti?). Comunque, ogni ipotesi che Gesù intenda unire altri nel discorso crolla di fronte alla accentuazione della unicità di Gesù nel v. 13. Alcuni hanno pensato che nel v. 11 Giovanni stia scivolando in un dialogo tra la chiesa (« noi ») e la sinagoga (« voi »). Certo, il pensiero di Giovanni è in parte rivolto apologeticamente alla sinagoga; tuttavia, ci si deve ricordare che l'evangelista ritorna all'« io » nel v. 12, pur mantenendo il « voi » plurale; e così, se chi parla è la chiesa, lo fa solo per un versetto. Forse la spiegazione più esauriente è di considerare il v. 11 come la continuazione della confutazione di Nicodemo con le sue stesse parole, cominciata in 10. Come nel v. 10 Gesù riprende il tema del « maestro » dalle parole di Nicodemo nel v. 2, così nel v. 11 Gesù riprende il « noi sappiamo » dal v. 2 e lo ritorce contro Nicodemo. Così, l'uso di « noi » è una parodia della sfumatura di arroganza in Nicodemo.

v. 12. *cose della terra... cose del cielo*. Il dualismo giovanneo tende a essere spaziale nelle sue immagini; vedi D. Mollat, « Remarques sur le vocabulaire spatial du quatrième évangile », StEv, I, pp. 510-15. È difficile determinare a che cosa si riferiscano questi due termini. La spiegazione più semplice è che ciò che Gesù ha già detto rientri sotto « cose della terra », e ciò che sta per dire rientri sotto « cose del cielo ». In questo caso, il dualismo non è come carne/Spirito, perché ciò che Gesù ha già detto include un soggetto così elevato come la generazione dall'alto a opera dello Spirito; e quindi « della terra » non è sprezzante. Piuttosto, il contrasto è tra due tipi di azione divina, uno più celeste e misterioso dell'altro. Perché le cose di cui si è parlato nei vv. 3-8 sono designate come « della terra »? Forse perché sono state illustrate con analogie terrestri, come nascita e vento; forse perché hanno luogo sulla terra, mentre ciò che seguirà riguarda il salire o essere innalzati al cielo. Gli altri esempi nel NT del contrasto terrestre/celeste (1 Cor 15,40; 2 Cor 5,1; Filip 2,10; 3,19-20; Gc 3,15) sono qui di poca utilità. Un interessante parallelo a Giovanni si trova in una dichiarazione di Rabbi Gamaliel all'imperatore (Talmud babilonese Sanhedrin 39a): « Tu non conosci ciò che è sulla terra; potresti mai conoscere ciò che è in cielo? ». Thüsing, pp. 255 ss, sostiene vigorosamente una interpretazione completamente diversa da quella appena presentata: le

« cose della terra » comprendono l'intero ministero di Gesù sulla terra; le « cose del cielo » non si riferiscono al contenuto dei vv. 13-15 ma alle parole di Gesù dopo l'ascensione, pronunciate attraverso il Paraclito. C'è ben poco in questo passo a sostegno di questa tesi.

v. 13. *è asceso al cielo.* L'uso del tempo perfetto è una difficoltà, perché sembra implicare che il Figlio dell'Uomo sia già asceso al cielo. Per quegli studiosi che pensano che qui sia l'evangelista a parlare e non Gesù, l'evangelista sta semplicemente ripensando all'ascensione di Gesù. Altri, come Lagrange e Bernard, pensano che il tempo passato abbia solo lo scopo di negare che fino a quel momento qualcuno fosse mai salito al cielo per conoscere le cose celesti, e che ciò che si riferisce in modo speciale al Figlio dell'Uomo è la discesa, non l'ascesa. È possibile che questo fosse il significato originale ma che nel corso della predicazione post-pasquale la frase venisse a essere interpretata come un accenno all'ascensione. Nei riferimenti giovannei a Gesù c'è una strana atemporalità o indifferenza alla normale successione temporale, di cui bisogna tener conto (4,38).
— *Figlio dell'Uomo.* E. M. Sidebottom, « The Ascent and Descent of the Son of Man in the Gospel of St. John », ATR 39 (1957), 115-22, rileva che solo in Giovanni il Figlio dell'Uomo è raffigurato come discendente. Enoc (p. es., 48,2-6) descrive il Figlio dell'Uomo come pre-esistente in cielo (e questo sembra implicito in Giovanni), ma non parla della sua discesa. Sidebottom considera insufficienti i paralleli ellenistici e gnostici che sono stati proposti. Ef 4,9 allude alla discesa e all'ascesa di Gesù, ma probabilmente con riferimento alla sua discesa agli inferi dopo la morte. Tutto lo scopo del v. 13 è di sottolineare l'origine celeste del Figlio dell'Uomo.
— [*che è in cielo*]. Questa frase si trova in pochi manoscritti greci, nelle versioni latine e in alcune versioni siriache. Le prove testuali non sono forti, ma la frase è così difficile che può benissimo essere stata omessa nella maggioranza dei manoscritti per evitare una difficoltà. Lagrange, Boismard e Wikenhauser sono fra quelli che l'accettano. Il Figlio in Giovanni rimane vicino al Padre anche quando è sulla terra (1,18).

v. 14. *Mosè innalzò il serpente.* Sia nel TM che nei LXX, di Nm 21,9 ss sentiamo dire che Mosè *mise* il serpente su un'asta; ma nei Targumim (Neof. I; Pseudo-Jonathan) si legge che egli « mise il serpente in un luogo elevato » o che « lo sospese ». Boismard, RB 66 (1959), 378, rileva che può darsi che Gesù citi il Targum (vedi anche 7,38). La parola usata sia nel TM che nei LXX per « asta » è letteralmente la parola per « segno ». (Può darsi che questa sia stata una delle ragioni che portarono all'uso giovanneo del termine « segno » per i miracoli di Gesù?) Mt 24,30 parla del *segno del Figlio dell'Uomo* come una parusia. In Sap 16,6-7 abbiamo un *midrash* (cioè, un racconto popolare con scopi didattici) della storia del serpente: « Essi ebbero un pegno di salvezza per ricordare loro i decreti della tua legge. Infatti chi si volgeva a guardarlo era salvato non da quel che vedeva, ma solo da te, salvatore di tutti ». Ciò si adatta al pensiero giovanneo che Gesù innalzato diventa la fonte di salvezza per tutti (12,32) e che chi vede Gesù vede il Padre (14,9). Anche il Targum interpreta il significato del guardare il serpente: significa volgere il proprio cuore alla *memra* di Dio (vedi App. II). Il Targum Ps.-Jon. parla del *nome* della *memra*, proprio come Giovanni 3,18 parla del *nome* del Figlio unigenito di Dio. L'*Epistola di Barnaba* 12,5-6 usa la tipologia del serpente, forse in dipendenza da Giovanni: vedi Braun, JeanThéol, I, pp. 83-85; anche Glasson, pp. 33-39.

v. 15. *chiunque crede/abbia la vita eterna.* Confronta Nm 21,8: « chiunque lo guarderà (il serpente) resterà in vita ».
— *vita eterna.* Questo è il primo esempio dell'uso della frase in Giovanni; vedi App. I,6.
— *in lui.* Questa frase può essere unita a « crede »; tuttavia la lezione migliore è *en autō* (P^{75}; Codice Vaticano), non *eis auton* che è consueto nella frase « credere in lui ». Per l'idea di avere la vita in Gesù, vedi 20,31; 16,33.

v. 16. *amò.* L'aoristo implica un supremo *atto* di amore. Cf. 1 Gv 4,9: « In questo si è manifestato l'amore di Dio per noi: Dio ha mandato il suo Figlio unigenito nel mondo, perché noi avessimo la vita per lui ». Si noti che in 1 Gv l'amore è orientato verso i cristiani (« noi »), mentre in Giovanni 3,16 Dio ama il mondo. In tutti gli altri esempi in Giovanni, l'amore di Dio è rivolto ai discepoli, perché nel suo dualismo Giovanni non parla dell'amore di Dio per l'ingiusto, come fa Mt 5,45. Vedi Barrosse, *art. cit.* Il verbo qui è agapan; e se Spicq ha ragione (vedi App. I,1), abbiamo un perfetto esempio di *agapan* che si esprime nell'azione, perché il v. 16 allude all'amore di Dio che si esprime nella Incarnazione e nella morte del Figlio.

— *tanto/da*. La proposizione consecutiva seguente è l'indicativo, l'unico modo verbale usato in Giovanni. L'uso classico di questa costruzione ha lo scopo di sottolineare la realtà della conseguenza: « da dare *realmente* il suo Figlio unigenito ».

— *dare*. Il verbo *didonai* qui si riferisce non solo alla Incarnazione (Dio mandò il Figlio suo nel mondo: v. 17), ma anche alla crocifissione (lo consegnò alla morte: l'idea si trova nell'essere « innalzato » nei vv. 14-15). È simile all'uso di *paradidonai* in Rm 8,32; Gal 2,20; e *didonai* in *Gal* 1,4. Lo sfondo è forse quello del Servo sofferente di Is 53,12 (LXX): « Fu consegnato alla morte (*paradidonai*) per i loro peccati ».

— *il Figlio unigenito*. Questa è la lezione meglio documentata, sebbene degli scribi più tardi, spinti dalla durezza della frase, la cambiassero in « il Figlio suo unigenito ». Vedi Nota a « Figlio unico » in 1,14; anche Moody, *art. cit.*

— *perisca*. Le alternative sono perire o avere la vita eterna; lo stesso contrasto si trova in 10,28 (vedi 17,12). *Apollynai* è un termine giovanneo caratteristico, che ricorre dieci volte; intransitivamente, esso ha due significati: (*a*) perdersi; (*b*) perire, essere distrutti. Troviamo Gesù che parla anche di non *perdere* nessuno di quelli che il Padre gli ha dato (6,39; 18,9).

v. 17. *mandò*. Parallelo al « dare » nel v. 16; troviamo gli stessi due verbi, « mandare » e « dare », usati a proposito del Paraclito in 14,16 e 26. « Mandare » con riferimento alla missione di Gesù è espresso in Giovanni con due verbi, senza alcuna distinzione apparente di significato: *pempein* (26 volte) e *apostellein* (18 volte). I sinottici usano *apostellein* per la missione di Gesù (eccetto Lc 20,13); Paolo usa *pempein*. Per Giovanni, Gesù è mandato nel mondo; per i sinottici, Gesù è mandato a Israele (Mt 15,24; Lc 4,43).

— *il Figlio*. L'uso assoluto di « il Figlio », contrapposto a « il Padre », appare solo in due detti sinottici (in Mc 13,32, e nel « *logion* giovanneo » di Mt 11,27 e Lc 10,22). L'uso assoluto è frequente in Giovanni, quasi parallelamente all'uso di « figlio dell'Uomo » nella tradizione sinottica. Giovanni si basa probabilmente su un antico, ma occasionale, uso attribuito a Gesù.

— *condannare*. La radice greca contenuta in *krinein* e *krisis* significa sia « giudicare » che « condannare »; dovremo riferirci all'uno o all'altro di questi due significati secondo il contesto. Nel Commento a 8,15 presenteremo

uno studio del rapporto di Gesù col giudizio secondo Giovanni.
— *perché il mondo si salvi.* Un confronto col v. 16 mostra che « salvarsi » significa ricevere la vita eterna. Cfr. 1 Gv 4,14: « Il Padre ha mandato il Figlio come salvatore del mondo »; anche Giovanni 12,47 (vedi Commento). Alcuni manoscritti di Lc 9,56 leggono: « Il Figlio dell'Uomo non è venuto a distruggere le anime degli uomini ma a salvarle ».

v. 18. *ma.* Sebbene questo sia omesso in testimonianze importanti, le lezioni dei papiri Bodmer si uniscono alle prove a favore.
— *perché rifiuta di credere.* Letteralmente « perché non ha creduto »; il perfetto indica una incredulità continua.

v. 19. *il giudizio è questo.* Non è un riferimento alla sentenza, ma a ciò in cui consiste l'azione giudiziaria.
— *preferito.* Letteralmente « amato più di »; l'ebraico non ha una parola per esprimere la sfumatura di significato in « preferire », e quindi « amare » e « odiare » sono spesso messi a contrasto per rendere l'idea. Vedi Nota a 12,25; anche Mt 6,24; Lc 14,26.

v. 20. *fa il male.* L'uso di un verbo « fare, praticare » con « bene » o « verità » o « male » (qui *phaula prassein*; nel v. 21 « opera la verità »: *tēn alētheian poiein*) è un semitismo. L'uso nel NT è tipico di Giovanni (vedi 5,29); Ap 22,15 ha « praticare la menzogna »: *poiein pseudos.* Vedi più avanti per i paralleli con Qumran.
— *svelate.* Il greco *elenkein* significa « esporre, convincere, rimproverare », e quindi è molto difficile da rendere con una parola sola. La sua controparte positiva nel v. 21 è *phaneroun*, « apparire ». Troviamo un linguaggio simile nei Rotoli del Mar Morto, perché CDC XX, 2-4 parla delle azioni dell'uomo malvagio che vengono svelate e di lui che viene rimproverato.

v. 21. *opera la verità.* Vedi Nota al v. 20. Nell'AT « fare la verità » (*'asāh 'emet*) significa « mantener fede ». Nei Rotoli del Mar Morto, tuttavia, i seguaci sono esortati a « fare la verità »; e questo ha una connotazione molto simile all'uso di Giovanni, e cioè una connotazione di impegno di vita (1 QS I, 5; V, 3; VIII, 9). Dobbiamo notare, tuttavia, che la frase greca ricorre in questo senso anche nei LXX (Is 26,10; Tob 4,6; 13,6). Vedi Zerwick, *art. cit.*; anche App. I, 2 su « verità ».

COMMENTO GENERALE

L'episodio di Nicodemo è la prima vera e propria introduzione al discorso giovanneo. È la prima esposizione orale in Giovanni della rivelazione portata da Gesù e ne condensa i temi principali.

Storicità

Quando pensiamo a questo episodio così come avviene nel ministero di Gesù, ci sono molti problemi da affrontare, non ultimo dei quali è l'ambientazione. L'affermazione iniziale di Nicodemo nel v. 2 implica che Gesù ha operato molti miracoli in Gerusalemme, e questo è anche il tema di 2,23 e 4,45. Eppure, il fatto che nessun miracolo fatto a Gerusalemme sia stato raccontato da Giovanni ha indotto molti a pensare che l'episodio di Nicodemo venisse più tardi nel Vangelo, dopo la descrizione dei miracoli in Gerusalemme. Mendner, *art. cit.*, pensa che l'autentico ambiente per l'episodio di Nicodemo sia in 7,51. Mendner suppone che, dopo aver parlato a favore di Gesù, Nicodemo si recasse a interrogarlo. Nel suo *Diatessaron* (Codice di Fulda), una armonia dei Vangeli del II secolo, Taziano situò l'episodio di Nicodemo nella Settimana Santa, una sistemazione che Lagrange trova suggestiva. Una predizione di morte, come si trova nel v. 14, sarebbe più in armonia nella Settimana Santa. Gourbillon, *art. cit.*, vorrebbe spostare 3,14-21 tra 12,31 e 32, dando così a una parte dell'episodio di Nicodemo una ambientazione verso la fine della vita di Gesù. Simili esercizi di ingegnosità sono sempre interessanti, ma alla fine si rimane scoraggiati dalla mancanza di prove.

Giovanni ovviamente intende che Nicodemo rappresenti una fede parziale in Gesù sulla base di segni e ha preparato la via a questo con 2,23-25. Tale esemplificazione viene logicamente dopo esempi di fede più convincente (i discepoli a Cana) e di completa mancanza di fede (« i giudei » al Tempio). Così, la sequenza è per lo meno logica. Cercare in Giovanni una perfetta successione cronologica è un tentativo vano, poiché l'evangelista stesso ci ha avvertiti che non di questo egli si preoccupa (20,30).

La questione del valore storico riguarda non solo l'ambiente ma anche i contenuti del discorso. Nelle Note abbiamo rilevato le numerose difficoltà: nei vv. 3-4, un gioco di parole possibile solo in greco; nel v. 11, Gesù parla al plurale, come se fosse la chiesa a parlare; nel v.

13, sembra come se il Figlio dell'Uomo fosse già asceso. Questi problemi hanno indotto alcuni a considerare l'intero discorso come una creazione giovannea, oppure a ritenere che solo la introduzione mostri segni di origine in una precedente tradizione (vedi Nota al v. 2). Molti studiosi pensano che almeno una parte dei vv. 12-21 sia una omelia dell'evangelista stesso, piuttosto che parole di Gesù. L'accenno al battesimo nel v. 5 ha indotto persino uno studioso così conservatore come Lagrange, p. 72, a notare che tutta questa esposizione sembrerebbe più naturale sulle labbra di un catechista cristiano molto tempo dopo la fondazione della chiesa che sulle labbra di Gesù come parole inaugurali del suo ministero.

Come abbiamo osservato nell'Introduzione, il rapporto dei dialoghi giovannei con la tradizione primitiva su Gesù di Nazaret e i suoi detti non è una questione che si presti a una facile soluzione. Certamente c'è stata una rielaborazione di materiale da parte dell'evangelista nei vv. 1-21, un cambiamento di prospettiva, uno sviluppo di temi posteriori. Ma ci sono paralleli sinottici a molte delle singole affermazioni attribuite a Gesù in questi versetti, e sembra probabile che un consistente nucleo di materiale tradizionale sia stato elaborato al modo omiletico nella forma attuale del discorso. Il tentativo di attribuire un certo numero di versetti a Gesù e un certo numero all'evangelista è, a nostro avviso, impossibile. Non ci sono nei vv. 12-21 differenze stilistiche a dirci dove si dovrebbe segnare una tale suddivisione. Invece, lungo tutto il brano, le fila della tradizione e lo sviluppo omiletico sono troppo intrecciati per permettere una precisa separazione.

Il piano del discorso

Come vanno suddivisi i vv. 1-21? Sulla base della forma, notiamo che Nicodemo pronuncia tre frasi, in 2.4 e 9; le ultime due sono esplicite domande, la prima è trattata come una questione implicita. A tutte e tre Gesù dà una risposta che comincia « In verità, in verità ti dico » (vv. 3.5.11: l'ultima è preceduta da una osservazione *ad hominem*). Le tre risposte di Gesù sono progressivamente più lunghe nel loro sviluppo. Quindi, dal punto di vista della sola forma, la sezione non è così casuale come certi tentativi di riordinamento potrebbero indicare.

C'è anche uno sviluppo nel pensiero. Roustang rileva un accenno ai tre agenti divini che può, almeno, formare un motivo secondario: le parole di Gesù nei vv. 3-8 riguardano il ruolo dello *Spirito*; quelle in 11-15 riguardano *il Figlio dell'Uomo*; quelle in 16-21 riguardano Dio *Padre*. Forse una combinazione di forma e schema di pensiero ci dà la migliore suddivisione (vedi Roustang, p. 341; De la Potterie, pp. 430-31). Dopo il primo versetto introduttivo che segue a 2,23-25 e dispone più precisamente la scena, abbiamo:

1. vv. 2-8. La generazione dall'alto a opera dello Spirito è nenessaria per entrare nel regno di Dio; la nascita naturale è insufficiente.
    - (a) 2-3: Prima domanda e risposta: il fatto della generazione dall'alto.
    - (b) 4-8: Seconda domanda e risposta: il modo della generazione: a opera dello Spirito.
2. vv. 9-21. Tutto ciò sarà reso possibile solo quando il Figlio sarà asceso al Padre, ed è offerto solo a quelli che credono in Gesù.
    - 9-10: La terza domanda e risposta introducono tutta questa sezione.
    - (a) 11-15: Il Figlio deve ascendere al Padre (per dare lo Spirito).
    - (b) 16-21: La fede in Gesù è necessaria per approfittare di questo dono.

Noi pensiamo che l'evangelista abbia lasciato dei segni che questo fosse approssimativamente il piano da lui seguito nell'organizzare il discorso. La sezione 1 comincia con l'assicurazione di Nicodemo: « Sappiamo che sei un maestro »; a questa corrisponde, all'inizio della sezione 2, la frase di Gesù: « Tu sei *maestro* in Israele ... noi parliamo di quel che conosciamo ». Oltre allo schema simile nelle due sezioni, l'intero discorso sembra tenuto insieme da una inclusione. Il discorso comincia con Nicodemo che viene da Gesù di notte, e finisce sul tema che gli uomini devono lasciare le tenebre e venire alla luce. Nicodemo apre la conversazione salutando Gesù come un *maestro venuto da Dio*; l'ultima parte del discorso mostra che Gesù è il Figlio unigenito di Dio (v. 16) che Dio ha mandato nel mondo (17) come la luce del mondo (19). Se consideriamo 2,23-25 come l'introduzione all'episodio di Nicodemo, c'è ancora un'altra inclusione. In 2,23 abbiamo sentito parlare di quelli che « credettero nel suo nome », ma la loro fede non era sufficiente, perché essi non erano venuti a vedere chi egli fosse; in 3,18 troviamo una insistenza nel dire che la salvezza può venire solo a quelli che « credono nel nome dell'unigenito Figlio di Dio ».

COMMENTO PARTICOLARE

Sezione 1. Il significato fondamentale del passo (3, 2-8)

Il nostro primo interesse sarà per il significato fondamentale del dialogo che l'evangelista riferisce come avvenuto tra Gesù e Nicodemo, cioè, il significato che Nicodemo sarebbe stato capace di comprendere nell'episodio *così come è descritto*. Poi, in una analisi separata, discuteremo l'orientamento battesimale dell'episodio come può essere stato secondariamente reinterpretato nella predicazione liturgica giovannea.

Nicodemo è uno di quelli menzionati in 2,23-25, che credono in Gesù a causa dei segni che hanno veduti; il suo « noi » potrebbe farne quasi il portavoce. In 2,24-25 Gesù reagì sfavorevolmente alla loro fede, e questa stessa reazione accoglie Nicodemo. Tutto quel che i segni hanno insegnato a Nicodemo è che Gesù è un distinto Rabbi, uno dei molti Rabbi a cui sono attribuiti miracoli negli scritti giudaici. Alcuni studiosi vorrebbero interpretare « un maestro venuto da Dio » come una allusione al Profeta-pari-a Mosè di Dt 18,18. Tuttavia, sarebbe difficile spiegare la reazione sfavorevole di Gesù se la fede di Nicodemo fosse così profonda; inoltre, l'articolo indeterminato dinanzi a « maestro » sembra escludere un riferimento così preciso.

Secondo la nostra interpretazione, dunque, l'approccio di Nicodemo a Gesù è bene intenzionato ma teologicamente inadeguato. A parte, possiamo notare che nell'antichità la visita di Nicodemo fu considerata come parte del disegno farisaico per prendere in trappola Gesù. Esamineremo più avanti (p. 297) il Papiro Egerton 2: quest'opera combina Giovanni 3,2 (più 10,25) con la domanda-trabocchetto sul tributo a Cesare (Mt 22,15-22).

> Recandosi da lui, essi lo tentarono con una domanda ingannevole, dicendo: « Maestro Gesù, noi sappiamo che tu sei venuto da Dio, perché tutti i profeti danno testimonianza su ciò che tu stai facendo. Dicci dunque, è lecito o no rendere ai re ciò che appartiene al loro dominio? ».

La risposta di Gesù in 3,3 sembra considerare il saluto di Nicodemo come una implicita domanda sull'entrata nel regno di Dio. Si pensa a un altro membro del Sinedrio (Lc 18,18), che venne e si rivolse a Gesù come « Maestro » e gli domandò che cosa si deve fare per ottenere la vita eterna. Alla fine della conversazione Gesù osservò come sia difficile per uomini così ricchi « entrare nel regno di Dio » (vedi Giovanni 3,5). Non c'è una particolare ragione per associare strettamente gli episodi lucano e giovanneo, ma il parallelo è utile per mostrare che l'episodio giovanneo non è poi così unico come potrebbe sembrare a prima vista. In entrambi i casi l'approccio a Gesù con fede è ritenuto come un desiderio di entrare nel regno che Gesù andava proclamando.

La risposta di Gesù è intesa a dimostrare a Nicodemo che Gesù non è venuto da Dio nel senso che Nicodemo pensava (un uomo approvato da Dio), ma nel senso unico di essere disceso dalla presenza di Dio per sollevare gli uomini a Dio. I commentatori hanno notato che Gesù non risponde direttamente alla domanda di Nicodemo. Comunque, la tattica del discorso giovanneo è sempre questa, che cioè la risposta traspone la questione a un livello più elevato; l'interrogante è al livello del sensibile, ma deve innalzarsi al livello dello spirituale. Una valutazione della differenza radicale tra la carne e lo Spirito è la vera risposta a Nicodemo.

Nelle Note abbiamo rilevato che ci sono diversi fraintendimenti impliciti nella reazione di Nicodemo alle parole di Gesù. Questi fraintendimenti — un artificio frequente nel discorso giovanneo — inducono Gesù a spiegare più completamente. Nell'interpretare quel che Gesù dice a Nicodemo, ci inganneremmo se non riconoscessimo la semplicità fondamentale delle idee implicate. Un uomo prende carne ed entra nel regno del mondo perché suo padre lo genera; un uomo può entrare nel regno di Dio solo se è generato da un Padre celeste. Un uomo può ricevere la vita solo da suo padre; la vita eterna viene dal Padre celeste per mezzo del Figlio a cui Egli ha dato il potere di dare la vita (5,21). Il crudo realismo della generazione della vita eterna è ancor più accentuato in 1 Gv 3,9, dove è detto che chi è generato da Dio ha il *seme* di Dio che dimora in lui. L'immagine di generazione, rigenerazione e seme divino appartiene alle opere giovannee, a 1 Pt 1,23 e a Tt 3,5. Un'altra immagine usata dai primi cristiani per spiegare come fossero figli di Dio era quella della adozione da parte di Dio, che si trova in generale nelle opere paoline (Gal 4,5; Rm 8,23).

Nicodemo fraintende quel che Gesù ha detto sulla generazione dall'alto e pensa che si tratti di uscire nuovamente dal ventre materno. C'era qualcosa nel pensiero giudaico che avrebbe potuto prepararlo a comprendere il tema di Gesù, del diventare figli di Dio mediante la generazione dal Padre? Nei primi stadi della teologia dell'AT l'intero popolo di Israele era considerato come figlio primogenito di Dio (Es 4,22; Dt 32,6; Os 11,1). Tuttavia, non si può dire che la figliolanza sia un tema importante nel rapporto tra Israele e Jahvè; inoltre, dove si parla di figliolanza, essa è il risultato della scelta dell'alleanza: non c'è idea chiara di generazione da Dio. Con la instaurazione della monarchia davidica, il re unto (messia) del popolo di Dio era salutato come figlio di Dio (2 Sam 7,14; Sal 2,7; 89,27). Benché l'immagine possa aver avuto le sue radici in paralleli pagani (egiziani), dove si pensava che un dio generasse sessualmente il re da una madre umana, lo specifico concetto israelitico associava la figliolanza con l'unzione che faceva di un uomo un re. È importante che il termine « generazione » appaia nel Sal 2 per descrivere l'unzione. (Si confronti 1 Gv 2,20.27, dove si parla del cristiano che è unto da Dio e viene generato dal seme di Dio).

Solo nello stadio post-esilico del pensiero ebraico troviamo singoli pii israeliti designati come figli di Dio. In certi passi ciò è chiaramente considerato come una ricompensa futura, cioè, nei tempi ultimi l'uomo giusto sarà ritenuto figlio di Dio (Sap 5,5; Ps Sal 17,30). Altri passi considerano l'uomo pio nella sua vita presente come un figlio dell'Altissimo a cui ci si rivolge come a un padre (Sir 4,10; 23,1.4; Sap 2,13.16.18). Le stesse aspirazioni a una figliolanza presente e futura, congiuntamente intese, si trovano nel NT. I sinottici sembrano considerare la figliolanza come una promessa che si realizzerà solo dopo la morte (Lc 20,36; e 6,35 paragonato con Mt 5,44-45). Per Giovanni la figliolanza si realizza su questa terra una volta che il Gesù risorto dà lo Spirito (vedi Commento a 20,17.22, vol. II). La teologia cristiana ha conciliato questi punti di vista riconoscendo che la vita futura alla presenza di Dio è diversa dalla vita che possediamo ora per modo e per intensità, ma non per genere. Noi siamo figli di Dio fin da ora, sebbene dopo la morte saremo figli in un modo più perfetto. Si noti un'altra differenza tra la prospettiva dei sinottici e quella di Giovanni: per i sinottici le azioni buone rendono un uomo simile a Dio e quindi membro della sua famiglia; Giovanni parla di generazione da Dio.

C'era dunque almeno un limitato sfondo vetero-testamentario che avrebbe potuto mettere in grado Nicodemo di comprendere che Gesù intendeva proclamare l'arrivo dei tempi escatologici, quando gli uomini sarebbero stati figli di Dio. Questo concetto era noto al giudaismo, anche se il tema della generazione divina non era stato fino a quel momento molto accentuato. Ed è precisamente sul tema della generazione che Nicodemo inciampa; e il suo fraintendimento induce Gesù nei vv. 5 ss a spiegare ulteriormente. Abbiamo visto che 1 Gv usa la metafora del seme di Dio per spiegare in che modo Dio genera figli; Giovanni ricorre piuttosto al concetto dello Spirito. C'è una buona esposizione della nozione ebraica di spirito o soffio di vita (le parole sono intercambiabili) negli articoli di P. van Imschoot, RB 44 (1935), 481-501, e di J. Goïtia, EstBib 15 (1956), 147-85,341-80; 16 (1957), 115-59. Oggi una delle più semplici prove di vita è di vedere se una persona respira ancora; così anche per gli antichi ebrei il respiro o spirito era il principio della vita. L'uomo è carne e spirito, ma il suo spirito è perituro; ed è l'azione catalitica dello spirito di Dio che mantiene vivo l'uomo. Dio ha dato vita all'uomo quando ha soffiato in lui il soffio di vita all'atto della creazione (Gn 2,7); la morte avviene quando Dio riprende il suo spirito o soffio (Gn 6,3; Gb 34,14; Qo 12,7).

Se la vita naturale va attribuita al fatto che Dio dà lo spirito agli uomini, così la vita eterna comincia quando Dio dà agli uomini il suo Spirito Santo. La generazione per mezzo dello Spirito di cui parla il v. 5 sembra un accenno alla effusione dello Spirito attraverso Gesù quando egli sarà stato innalzato nella crocifissione e resurrezione (vedi Commento a 7,39; 19,30.34-35). Il Gesù risorto parla dei discepoli come suoi fratelli e dice loro che il Padre suo è ora Padre loro, perché egli soffia su di loro ed essi sono ricreati dallo Spirito Santo che ricevono (vedi Commento a 20,17.22).

Il dono dello Spirito da parte di Dio sembra l'idea principale nel v. 5; vi è, tuttavia, una antica interpretazione patristica della « generazione dallo spirito » nel senso di accettare Gesù con fede e di vivere la vita spirituale: non tanto, quindi, lo Spirito di Dio, ma un nuovo spirito nell'individuo. De la Potterie, pp. 420-22, cita il *Pastore di Herma*, Giustino, Ireneo e Agostino per questa opinione, e pensa che questo sia il riferimento primario nel v. 5. Noi non accettiamo questo riferimento come primario, ma in questa interpretazione di 5 non c'è niente che necessariamente contraddica la nostra interpretazione. Al dono dello Spirito da parte di Dio deve corrispondere da parte del credente una accettazione di fede e un nuovo modo di vivere. Ma il dono dello Spirito di Dio è primario, perché è quello Spirito, lo Spirito di verità, che rende gli uomini capaci di conoscere e di credere nella rivelazione di Gesù (14,26; 16,14-15).

Avrebbe potuto Nicodemo comprendere questa generazione dallo Spirito? L'effusione dello Spirito di Dio era un aspetto importante nella raffigurazione vetero-testamentaria dei giorni ultimi. Per Is 32,15 la venuta di quei tempi è descritta come il momento in cui « in noi sarà infuso uno spirito dall'alto ». In Gl 3,1 sentiamo la promessa che in quei giorni « Io effonderò il mio Spirito sopra ogni uomo ». In alcuni passi i temi dell'acqua e dello spirito sono uniti come sono in Giovanni 3,5; per esempio, in Ez 36,25-27 Jahvè dice: « Vi aspergerò con acqua pura... vi darò un cuore nuovo, metterò dentro di voi uno spirito nuovo... Porrò il mio spirito dentro di voi » (anche Is 44,3). La connessione tra il dono dello spirito e il diventare figli di Dio si trova nel II secolo a.C. in Giub 1,23-25: « Io creerò in loro uno Spirito Santo e li purificherò... Sarò il loro Padre ed essi saranno miei figli ». Proprio al tempo di Nicodemo, tutti quelli che entravano nella comunità essenica di Qumran ascoltavano questa descrizione del giorno della divina visitazione, quando Dio sradicherà dall'uomo lo spirito di falsità: « Io lo purificherò da tutte le azioni malvage per mezzo di uno Spirito Santo; quasi acque purificatrici io aspergerò su di lui lo spirito di verità » (1 QS IV, 19-21). Così, mentre non ci si sarebbe potuti aspettare che Nicodemo comprendesse l'aspetto particolare dello Spirito che è proprio dell'insegnamento di Gesù, per lo meno le parole di Gesù avrebbero dovuto significare per lui che l'effusione escatologica dello Spirito era vicina, per preparare l'uomo a entrare nel regno di Dio.

Continuando la lettura di Giovanni, il v. 6 ci offre un altro aspetto del dualismo giovanneo: carne e Spirito sono contrapposti, così come la generazione in un senso terrestre era contrapposta alla generazione dall'alto. Il contrasto tra carne e Spirito non ha niente a che fare col contrasto tra corpo e anima che scaturisce dal dualismo antropologico greco; e non ha niente a che fare con un contrasto tra materiale e spirituale, perché in Giovanni non c'è la sfiducia gnostica nel materiale in quanto tale. « Carne » indica l'uomo come egli nasce in questo mondo; e in questo stato egli ha qualcosa sia del materiale che dello spirituale, come insiste Gn 2,7. Il contrasto tra carne e Spirito è il contrasto tra l'uomo mortale (secondo l'espressione ebraica, « un figlio d'uomo ») e un figlio di Dio, tra l'uomo così com'è e l'uomo come Gesù può farlo dandogli lo Spirito Santo.

I versetti 7-8 ammettono che vi è qualcosa di misterioso in questa generazione dall'alto mediante lo Spirito. Non ci si deve sorprendere di questo, poiché tutto ciò che viene da Dio ha un elemento di mistero. Si dà una similitudine, non per spiegare il preciso carattere del mistero, ma per mostrare che il fatto del mistero nulla toglie alla realtà dell'azione dello Spirito. Non è sorprendente che essere generati dallo *pneuma* (Spirito) sia misterioso; infatti, sebbene possiamo vedere gli effetti dello *pneuma* (vento: vedi Nota al v. 8) tutto intorno a noi, nessuno può realmente vedere lo *pneuma* (vento) che provoca questi effetti. Così pure, si possono vedere quelli che sono generati dall'alto dallo *pneuma* (Spirito), quelli che hanno accettato Gesù, senza tuttavia vedere quando o come questo *pneuma* (Spirito) li generi, e senza sapere perché un uomo accetti Gesù e un altro non lo accetti. Possiamo aggiungere che l'incapacità dell'uomo di sapere da dove viene o dove vada lo *pneuma* non è diversa dall'ignoranza degli uomini riguardo a donde venga o dove vada Gesù (p. es., 7,35). Lo Spirito è lo Spirito di Gesù; entrambi, lo Spirito e Gesù, sono dall'alto, e perciò sono misteriosi per gli uomini dal basso.

La similitudine del vento non è originale di Giovanni. Troviamo qualcosa di simile in Qo 11,5: « Come tu ignori per qual via lo spirito entra nelle ossa dentro il seno di una donna incinta (oppure: Come tu ignori la via del vento, o come crescono le ossa nel seno di una donna incinta), così ignori l'opera di Dio che fa tutto ». Il dubbio se l'Ecclesiaste intenda « spirito » o « vento » non è dissimile dall'ambiguità di Giovanni 3,8. Dodd, *Tradition*, pp. 364-65, paragona la similitudine in v. 8 con una riga della piccola parabola di Mc 4,26-29: « il seme germoglia e cresce senza che l'uomo che lo ha piantato sappia come ». Sono entrambi detti parabolici basati sul riconoscimento della spontaneità e imperscrutabilità del processo naturale. Questo è un altro segno che il discorso con Nicodemo ha dei versetti che sembrano riflettere una tradizione primitiva.

Addendum alla Sezione 1. L'interpretazione battesimale del v. 5

Finora abbiamo interpretato il discorso di Gesù a Nicodemo a un livello che Nicodemo stesso avrebbe potuto comprendere sullo sfondo delle idee vetero-testamentarie riguardo alla figliolanza, allo spirito, ecc. Comunque, non c'è dubbio che i lettori cristiani di Giovanni avrebbero interpretato il v. 5, « nascere da acqua e da Spirito », come un'allusione al battesimo cristiano; abbiamo quindi un livello secondario di riferimento sacramentale. Inutile dire, se riteniamo Giovanni 3 basato su un episodio storico, che Nicodemo non avrebbe potuto comprendere niente del battesimo cristiano né della teologia di rinascita associata con esso. Tutt'al più, se fosse stato ben noto che Gesù era un battezzatore come Giovanni il Battista (3,26), Nicodemo avrebbe potuto comprendere l'accenno dell'acqua in termini di questo tipo di battesimo. Oppure gli sarebbe potuto venire in mente il battesimo dei proseliti giudaici, una usanza in cui il proselito battezzato era paragonato a un bambino neonato (il costume del battesimo dei proseliti sembra aver preso piede nel giudaismo a un certo momento, nel I secolo d.C.). Nessuno di questi due battesimi è lo stesso del battesimo cristiano, dobbiamo quindi ricercare un livello di comprensione che vada oltre l'episodio storico contemplato nel racconto.

Poiché l'allusione al battesimo dipende dalla frase « da acqua » nel v. 5, sorge la questione se si debba considerare questa frase come appartenente alla più antica tradizione dell'episodio o come una aggiunta posteriore. Alcuni si domandano se essa fu pronunciata da Gesù o aggiunta dall'evangelista. Altri (spesso coloro che ritengono per scontato che l'intero discorso sia una composizione puramente giovannea e che niente di ciò fu detto da Gesù di Nazaret) si domandano se la frase faceva parte dell'opera dell'evangelista o fu aggiunta dal redattore. Per Bultmann, per esempio, la frase è il contributo del « Redattore ecclesiastico », che voleva tentare di introdurre il sacramentalismo nel Vangelo. Fra quelli che la considerano come una aggiunta posteriore in un modo o in un altro sono K. Lake, Wellhausen, Lohse e un sempre maggior numero di cattolici, per esempio: Braun, Léon-Dufour, Van den Bussche, Feuillet, Leal, De la Potterie, che propongono la teoria dell'aggiunta con varie sfumature di probabilità.

Poiché non c'è alcuna prova testuale contro l'autenticità della frase « da acqua », che cosa fa pensare agli studiosi che essa sia una aggiunta posteriore alla tradizione giovannea? *Primo,* la frase non sembra adattarsi alle idee e alle parole del contesto. Questo è l'unico accenno all'acqua in tutto il discorso. Se omettiamo la frase, allora il v. 5 si legge: « se uno non nasce da Spirito », e questo è un parallelo migliore, per lunghezza e per forma, al v. 3: « se non nasce dall'alto », che non la presente lezione del v. 5. Le idee di 5 sono sviluppate in 6-8, ma in quei versetti si parla solo di Spirito, e non di acqua. Infatti, 8 quasi ripete 5 quando parla di « chiunque è generato

dallo Spirito », e non menziona l'acqua. Queste osservazioni sono importanti.
Un *secondo* argomento usato contro l'originalità della frase « da acqua » è teologico. L'obiezione che Nicodemo non avrebbe potuto comprendere la frase e che perciò essa non faceva parte della tradizione originale è debole. Abbiamo mostrato sopra che molti dei passi dell'AT che parlano della effusione dello spirito parlano anche dell'acqua; quindi acqua e spirito vanno bene insieme. Inoltre, alcuni altri passi nelle opere giovannee uniscono acqua e Spirito (7,38-39; 1 Gv 5,8), e così il v. 5 non è un caso isolato. Se la frase « da acqua » faceva parte della forma originale del discorso, allora essa sarebbe stata compresa da Nicodemo sullo sfondo dell'AT, piuttosto che in termini di battesimo cristiano.

Il *terzo* argomento è basato sul presupposto anti-sacramentalismo dell'evangelista; ciò significa che tutti gli accenni ai sacramenti devono essere attribuiti al « Redattore ecclesiastico ». Noi abbiamo rifiutato questa teoria nella Introduzione, e la troviamo particolarmente poco convincente qui. La frase « da acqua » non è il solo accenno al battesimo in questo episodio, e quindi la sua presenza non può essere spiegata come un atto isolato di censura. Il discorso di Nicodemo è seguito immediatamente da un racconto in cui si sottolinea che sia Giovanni il Battista che Gesù *battezzavano*. Vedremo che questo racconto non è in reale successione cronologica al discorso di Nicodemo, e una delle ragioni più plausibili per essere stato collocato là dove ora si trova è precisamente il suo motivo battesimale, che corrisponde a quello dell'episodio di Nicodemo. Un altro suggerimento di una allusione al battesimo si trova nel verbo « essere generato » nei vv. 3 e 5; come abbiamo visto nella Nota, questo verbo avrebbe potuto anche essere inteso dai primi cristiani nel senso di « nascere ». (Bultmann, p. 96, pensa anzi che questo fosse il significato inteso dall'evangelista). Il tema di « (ri)nascere » è un tema battesimale in 1 Pt 1,23 (cfr. « rigenerazione » in Tt 3,5). Il fatto che le prime versioni traducessero Giovanni 3,3 e 5 in termini di rinascita significa che fin dai tempi più antichi questo passo fu inteso in un contesto battesimale. Per il primitivo uso battesimale di 3,5 nell'arte e nelle iscrizioni delle catacombe vedi F.-M. Braun, RThom 56 (1956), 647-48.

Dopo aver vagliato tutti questi argomenti, non troviamo alcuna certezza. Il motivo battesimale che è intrecciato nel testo dell'intero episodio è secondario; la frase « da acqua », in cui il motivo battesimale si esprime più chiaramente, può aver fatto sempre parte dell'episodio, pur non avendo originariamente un riferimento specifico al battesimo cristiano; oppure la frase può essere stata aggiunta posteriormente per mettere in evidenza il motivo battesimale.

In favore della prima alternativa possiamo aggiungere l'esempio di un detto sinottico di Gesù che sembra essere stato reinterpretato come un riferimento al battesimo. Parliamo di Mt 18,3 (Mc 10,15; Lc 18,17): « Se non vi convertirete e non diventerete come i bambini, non entrerete nel regno dei cieli ». Questo versetto è così vicino a quel che abbiamo in Giovanni 3,3.5 (diventare come bambini = essere generati; in entrambi i versetti questo è ciò che si richiede per entrare nel regno dei cieli) che Bernard e J. Jeremias pensano che essi siano varianti dello stesso detto di Gesù. Dodd, *Tradition*, pp. 358-59, è propenso a concordare; ed egli pensa che la forma del detto in Giovanni provenga da una forma più antica, indipendente, della tradizione, più che da un adattamento di Matteo. J. Dupont, *Les Béatitudes* (Louvain, Nauwelaerts 1954, ed. it. « Le beatitudini », I vol. Roma, II vol. Alba, Paoline), pp. 150-58, sostiene che il significato originale del detto di Matteo fosse quel che si richiedeva per diventare uno degli *anawim*, cioè di quegli umili che dipendono da Dio, il « resto » che si era preparato per l'intervento messianico di Dio e che è rappresentato nel NT dai poveri, dai reietti, dai malati e dai bambini. La disposizione alla dipendenza da Dio, simboleggiata dal divenire come bambini, predisponeva ad accettare Gesù e ad entrare così nel regno. Comunque, il detto di Matteo fu reinterpretato in termini di battesimo, così che « diventare come bambini » significò essere battezzati; per le prove di ciò vedi J. Jeremias, *Infant Baptism in the First Four Centuries* (London, SCM 1960), pp. 48-52. È interessante notare che Giustino, *Apologia* I, 61 (PG, 6,420) sembra citare una forma combinata dei due detti che si trovano in Matteo e Giovanni: « Se non rinascerete, non entrerete nel regno dei cieli ». Le *Costituzioni Apostoliche* del IV secolo adattano Giovanni liberamente: « Se un uomo non è battezzato da acqua e da Spirito, non entrerà nel regno dei cieli » (VI, 3,15).

Un altro problema ancora deve essere discusso. Al livello della interpretazione battesimale che rapporto immagina Giovanni 3,5 tra acqua e Spirito? La generazione dallo Spirito si compie per mezzo della generazione dall'acqua? O le due cose sono la stessa azione (il greco non ha che una sola preposizione)? O sono due generazioni separate ed eguali? In breve, ci sono diverse possibilità: identificazione, subordinazione, coordinazione. Per una storia completa della interpretazione, vedi De la Potterie, pp. 418-25. Una complicazione aggiunta è entrata nella discussione dall'uso di questo testo nelle dispute tra protestanti e cattolici sulla necessità, per la salvezza, del battesimo con l'acqua. Per esempio, Calvino sosteneva che non si richiedeva necessariamente l'acqua reale, ma che « acqua » indica l'azione purificatrice dello Spirito. Questa opinione, attaccata dall'anglicano Westcott nel suo commento (p. 49) fu condannata dalla Sessione VII del Concilio di Trento (DB, § 858).

Fortunatamente per i nostri scopi qui, tali dispute teologiche circa la necessità universale del battesimo con l'acqua e la corrispondente esistenza del limbo per i bambini non battezzati, vanno al di là della diretta portata del testo, che è quel che interessa gli esegeti. Accettando « acqua » al suo valore nominale, non pensiamo che ci siano nel Vangelo stesso prove sufficienti per determinare il rapporto tra generazione dall'acqua e generazione dallo Spirito al livello della interpretazione sacramentale. La generazione dallo Spirito, mentre include l'accettazione di Gesù con fede, è primariamente la comunicazione dello Spirito Santo. Se consideriamo 3,5 come un'allusione al battesimo e alla fede, allora generazione da acqua e generazione da Spirito sono due esigenze coordinate per entrare nel regno di Dio. Se consideriamo il v. 5 come un'allusione al battesimo e al dono dello Spirito (si noti che Giovanni nomina lo Spirito dopo l'acqua), allora può darsi che Giovanni pensi alla comunicazione dello Spirito per mezzo del battesimo.

Sezione 2a. Il Figlio deve ascendere al Padre (3,9-15)

Finora Nicodemo ha sentito che l'entrata nel regno di Dio esige l'effusione escatologica dello Spirito ed è qualcosa che l'uomo non può realizzare da sé. Nel v. 9 egli pone un'altra questione; questa volta la sua questione non riguarda il ruolo dell'uomo come nel v. 4, ma l'azione di Dio dall'alto e per mezzo dello Spirito. Il fatto che nella domanda ci sia un elemento di incredulità può spiegare la punta di sarcasmo nella risposta di Gesù nel v. 10 (vedi Note). Con questa domanda, la parte di Nicodemo nella scena è stata svolta; come tanti personaggi nei discorsi giovannei, egli, coi suoi fraintendimenti o con la sua incomprensione, è servito a spingere Gesù a esporre dettagliatamente la sua rivelazione. Mentre Gesù si lancia nella lunga spiegazione dei vv. 11-21, Nicodemo svanisce nell'oscurità da cui è venuto. Il dialogo diventa un monologo; e Gesù solo occupa la scena, mentre la sua luce risplende nelle tenebre e attrae gli uomini a venire a lui e a diventare figli di Dio (vv. 19-21).

Nell'accenno alla testimonianza nel v. 11 riappare l'elemento legale di cui abbiamo parlato sopra (p. 60). Dell'incredulità di Nicodemo si parla come di un caso di un più vasto rifiuto di accettare la testimonianza di Gesù. Gesù ha parlato di generazione dall'alto; ebbene, egli è in grado di conoscerla, poiché è venuto dall'alto. A dispetto dell'incapacità di Nicodemo di comprendere che cosa debba accadere a un uomo per renderlo capace di entrare nel regno di Dio (« cose della terra »; vedi Nota al v. 12), Gesù risponderà alla domanda di Nicodemo su come tali cose possano avvenire parlando delle origini celesti di questa generazione mediante lo Spirito. E Gesù insiste nel dire di essere l'unico che possa farlo, poiché nessun altro è mai salito in cielo.

Come abbiamo rilevato nella Nota, ci sono varie interpretazioni del v. 13, ma per lo meno esso significa che Gesù è l'unico che sia mai stato in cielo, perché è disceso dal cielo. Che dire delle leggende riguardanti i vari veggenti apocalittici che si supponeva fossero stati innalzati al cielo in visione (Daniele, Enoc, Baruc)? Possiamo anche ricordare che si pensava che Mosè avesse veduto cose celesti sul Monte Sinai e fosse stato ammesso in cielo dopo la sua morte. Evidentemente, Gesù rifiuta di essere messo sullo stesso piano con questi pellegrini celesti; la sua associazione col cielo è molto più profonda di quanto sia stato concesso con una visione. Alcuni testi dell'AT sono interessanti a questo riguardo. In Prv 30,3-4 l'autore nega di possedere la conoscenza divina: « Chi è salito al cielo e ne è sceso? Chi ha raccolto il vento nel suo pugno? ». (Si noti la collocazione del segreto del vento e della ascesa al cielo). Sap 9,16-18 ha una idea simile: « A stento ci raffiguriamo le cose terrestri ... ma chi può rintracciare le cose del cielo ... se tu non gli hai concesso la sapienza e non gli hai inviato il tuo santo spirito dall'alto? ». Bar 3,29 si domanda: « Chi è salito al cielo per prenderla (la Sapienza) e farla scendere dalle nubi? ». (Anche Dt 30,12). È dunque ben chiaro che il privilegio che Gesù rivendica nel v. 13 va al di là della sorte degli uomini; questo versetto è un altro modo di affermare ciò che si trova anche altrove in Giovanni, e cioè che solo Gesù ha veduto Dio (1,18; 5,37; 6,46; 14,7-9). Vedi 6,62, dove Gesù risponde a un'altra obiezione contro la misteriosità del suo insegnamento parlando dell'ascensione del Figlio dell'Uomo al cielo.

Nei vv. 14-15 Gesù procede alla effettiva risposta alla domanda di Nicodemo, « Come può accadere questo? ». La generazione per mezzo dello Spirito può avvenire solo come risultato della crocifissione, resurrezione e ascensione di Gesù. Il versetto 14 è la prima delle tre affermazioni che si trovano in Giovanni riguardo all'« essere innalzato » di Gesù (8,28; 12,32-34). La frase « essere innalzato » si riferisce alla morte di Gesù sulla croce. Ciò è chiaro non solo dal paragone col serpente sull'asta nel v. 14, ma anche dalla spiegazione in 12,33. Bernard, I, p. 114, sostiene che questo è il solo significato della frase. Tuttavia, il verbo *hypsoun*, « essere innalzato ». è usato in Atti (2,33; 5,31) per accennare all'ascensione di Gesù. In ebraico c'è un duplice uso di *nasāh* (« innalzare ») che può comprendere entrambi i significati, di morte e glorificazione, come in Gn 40,13 e 19; l'aramaico *z^{e}qap* significa sia « crocifiggere, appendere » che « innalzare ». Così, in Giovanni « essere innalzato » si riferisce a una continua azione di ascesa: Gesù inizia il suo ritorno al Padre quando si avvicina alla morte (13,1) e lo completa con la sua ascensione (20,17). È l'oscillazione all'insù del grande pendolo della Incarnazione correlativa alla discesa della Parola che divenne carne. Il primo passo nell'ascesa è quando Gesù è innalzato sulla croce; il secondo passo è quando egli è risuscitato dalla morte; il passo finale è quando è innalzato al cielo. Questa più vasta comprensione dell'« essere innalzato » spiega una affermazione come 8,28: « Quando avrete innalzato il Figlio dell'Uomo, allora saprete che IO SONO ». La legittimità della pretesa di Gesù al nome divino « IO SONO » (vedi App. IV) era ben poco evidente nella crocifissione: fu riconosciuta solo dopo la resurrezione e l'ascensione (20,28). E così pure la proclamazione in 12,32: « Io, quando sarò elevato da terra, attirerò tutti a me », troverà conferma non esclusivamente nella crocifissione.

Abbiamo detto che ci sono tre enunciazioni riguardanti l'« elevazione » del Figlio dell'Uomo in Giovanni. C'è stata fra gli studiosi una forte tendenza a ridurre queste affermazioni, tipicamente giovannee nello stile, a creazioni dell'evangelista. Tuttavia, queste affermazioni sono l'equivalente giovanneo delle tre predizioni della passione, morte e resurrezione che si trovano in tutti i sinottici (Mc 8,31; 9,31; 10,33-34, e par.). La menzione del Figlio dell'Uomo è comune ai due gruppi di detti. Se paragoniamo Mc 8,31 e

Giovanni 3,14, troviamo in entrambi il « bisogna » che implica la volontà divina: « Così bisogna che sia innalzato il Figlio dell'Uomo »; « Il Figlio dell'Uomo *doveva* molto soffrire ... venire ucciso e, dopo tre giorni, risuscitare ». La somiglianza di questi gruppi di detti è un'altra ragione per insistere che l'« essere innalzato » in Giovanni include qualcosa di più che la crocifissione. Non c'è ragione di pensare che il quarto evangelista dipenda dai sinottici per la sua forma dei detti; in verità, su una base comparativa i detti giovannei sono molto meno particolareggiati e potrebbero essere più antichi. L'influenza principale sui detti giovannei sembra sia il tema del Servo sofferente (Is 52, 13): « Ecco, il mio Servo avrà successo, sarà innalzato (*hypsoun*), onorato, esaltato grandemente ». L'affermazione che il Figlio dell'Uomo *deve* essere innalzato riflette il tema che il suo essere innalzato era stato predetto nella Scrittura (specialmente Is 52-53) e quindi faceva parte della volontà divina.

Il versetto 15 mostra perché Gesù introducesse nel discorso l'immagine dell'essere innalzato, e cioè, che il suo essere innalzato avrebbe portato al dono della vita eterna a tutti quelli che credono in Gesù. Questa vita eterna è la vita dei figli di Dio, la vita generata dall'alto, la vita generata dallo Spirito. Quando Gesù sarà innalzato nella crocifissione e nell'ascensione, la sua comunicazione dello Spirito costituirà una sorgente di acqua di vita per quelli che credono in lui (7,37-39).

Sezione 2b. La necessità della fede in Gesù, o dell'andare verso la luce (3,16-21)

Il versetto 16 segna una suddivisione nella seconda parte del discorso; e, come rileva Roustang, il ruolo di Dio Padre diventa ora preminente. Non dobbiamo, tuttavia, esagerare il cambiamento. Il tema della morte di Gesù, introdotto in 14-15, appare di nuovo in 16 (vedi Nota). Proprio come quella morte era raffigurata in 14-15 sotto il simbolo vetero-testamentario del serpente, così analogamente c'è un implicito riferimento all'AT nel linguaggio di 16. Ad Abramo fu comandato di prendere il suo « *unico* » figlio Isacco, che egli *amava*, per offrirlo al Signore (Gn 22,2.12); molti studiosi (Westcott, Bernard, Barrett, Glasson) pensano che ci sia questo dietro a: « Dio *amò* tanto il mondo da dare il Figlio *unigenito* ». Persino la menzione del « mondo » si adatta a questo sfondo, perché la generosità di Abramo nel sacrificare il suo unico figlio doveva risultare a beneficio di tutte le nazioni del mondo (Gn 22,18; Sir 44,21; Giub 18,15). Vedi 19,17 per la possibilità di un'ulteriore tipologia di Isacco.

Ma il v. 16 non soltanto offre un parallelo a 14-15, ma conduce anche a 17. Se 16 ci assicura che lo scopo del Padre nel dare il Figlio nell'Incarnazione e nella morte era la vita eterna per i credenti, 17 è una parafrasi di ciò in termini di salvezza per il mondo. A cominciare da 17 si entra nel campo teologico giovanneo della escatologia realizzata (vedi Introduzione VIII, C). La presenza stessa di Gesù nel mondo è un giudizio, nel senso che provoca gli uomini a giudicarsi, decidendosi per Gesù o contro di lui.

Boismard, « L'évolution », ha fatto un paragone molto interessante del tema escatologico tra come si trova in 3,16-19 e 12,46-48. Come proporremo nel discutere 12, 44-50, quel passo è un frammento indipendente fuori posto, di materiale giovanneo di discorso che per ragioni di opportunità è stato inserito (vedi sopra p. XXXIX) nella sua attuale collocazione alla fine del ministero pubblico. Almeno in parte, sembra che esso sia una forma variante di quel che abbiamo nel capitolo 3.

12	3
[46] Io come luce sono venuto nel mondo	[19] La luce è venuta nel mondo
perché chiunque crede in me	[15] perché chiunque crede abbia la vita eterna in lui.
non rimanga nelle tenebre.	[16] perché chiunque crede in lui non perisca
[47] Io non sono venuto per condannare il mondo	[17] Dio non mandò il Figlio per condannare il mondo
ma per salvare il mondo	ma perché il mondo si salvi per mezzo di lui.
[48] Chi mi respinge e non accoglie le mie parole ha già chi lo giudica (*krinein*).	[18] Chi non crede è già stato condannato (*krinein*).

Ci sono notevoli differenze stilistiche (12 è in prima persona); e Boismard pensa che 3 sia più vicino allo stile di 1 Gv (vedi Nota al v. 16). Quindi, la stessa tradizione fondamentale delle parole di Gesù può essere stata conservata da discepoli diversi nella scuola giovannea. Ma la differenza importante è quella teologica. Almeno in parte, l'escatologia in 12 è escatologia *finale*; 12,48 dice dell'uomo che respinge Gesù: « La parola che ho annunziato lo condannerà *nell'ultimo giorno* ». E così, in due registrazioni giovannee delle parole di Gesù, quella in 3 mette in evidenza l'aspetto realizzato della sua escatologia; quella in 12, l'aspetto finale. Troveremo lo stesso fenomeno in 5 19-25 e 26-30.

Possiamo studiare 3,18 lungo le stesse linee: « Chi crede in lui non è condannato; ma chi non crede è già stato condannato ». Dodd, *Tradition*, pp. 357-58, rileva che c'è una forma variante del detto che abbiamo nel supplemento del finale di Marco (16,16): « Chi crederà (e sarà battezzato) sarà salvo, ma chi non crederà sarà condannato ». In Marco, questa è una dichiarazione post-pasquale relativa al giudizio futuro; in Giovanni, essa è in un contesto di escatologia realizzata. Anche qui, abbiamo un detto tradizionale di Gesù interpretato in due modi. (Possiamo aggiungere che anche 1 Gv 5,10, che rassomiglia a Giovanni 3,18 in parecchi particolari, sembra basato su questo detto). È interessante che il tema del battesimo appare nella forma marciana del detto, mentre, come abbiamo ripetuto con insistenza, un motivo battesimale permea il cap. 3 di Giovanni.

Si deve notare che il vocabolario dualistico dei vv. 19-21 (luce/tenebre; fare il male/fare la verità) ha delle notevoli somiglianze nei Rotoli del Mar Morto, specialmente in 1QS III-IV. Noi abbiamo paragonato il dualismo giovanneo e quello di Qumran in CBQ 17 (1955), 405-18,559-61 (ora in NTE, pp. 105-23), e là dobbiamo rimandare il lettore per i particolari. Qui citiamo solo la ben nota distinzione di Qumran tra i figli della luce e i figli delle tenebre, e anche il testo di 1QS IV, 24: « Se la eredità dell'uomo è nella verità e nella giustizia, egli odia il male; ma se la sua eredità è nella parte della malvagità, egli odia la verità ». Nel paragonare questo testo col pensiero molto simile in Giovanni 3,20-21, va notato che questo passo di Qumran ricorre solo poche righe dopo il passo sul ruolo dell'acqua e dello spirito che abbiamo citato sopra (p. 185) a proposito di Giovanni 3,5.

Se in Giovanni c'è una duplice reazione a Gesù, dobbiamo mettere in rilievo che la reazione dipende molto di più dalla scelta propria dell'uomo, una scelta che è influenzata dal suo modo di vivere, se le sue azioni sono malvage o sono fatte in Dio (vv. 20-21). C'è una coerenza nelle due facce del dualismo: i facitori di male sono increduli, mentre opere buone e fede vanno insieme. Così, in Giovanni non c'è determinismo, come sembra esserci in qualche passo dei Rotoli di Qumran. Bultmann, p. 114, rileva che le proposizioni finali con cui terminano i vv. 20 e 21 non vanno intese come la ragione soggettiva per cui gli uomini giungono o non giungono alla luce, cioè, un uomo non va realmente a Gesù perché venga confermato che le sue azioni sono buone. L'idea è, invece, che Gesù porta alla luce ciò che un uomo realmente è e la vera natura della sua vita. Gesù è una luce penetrante, che provoca il giudizio rendendo evidente ciò che l'uomo è. Colui che si tiene lontano non è un peccatore occasionale, ma colui che « *pratica* il male »; non è che egli non veda la luce, ma che odia la luce. Come insiste S. Lyonnet nel suo articolo sul peccato in Giovanni (VD 35 [1957], 271-78), si tratta del male radicale.

Addendum alla Sezione 2. L'identità di colui che parla

Abbiamo citato l'opinione di molti studiosi, che cioè solo alcuni versetti di questa sezione del capitolo 3 appartengono al discorso di Gesù con Nicodemo e il resto sia un commento aggiunto dall'evangelista. Qui vorremmo esporre nei particolari le nostre ragioni per rifiutare una tale opinione. I due punti principali suggeriti all'interno di questi versetti per indicare il cambiamento del soggetto che parla sono il v. 13 (Tillmann, Belser, Schnackenburg) e il v. 16 (Westcott, Lagrange, Bernard, Van den Bussche, Braun, Lightfoot).

Schnackenburg sostiene energicamente che il v. 12 è l'ultimo del vero discorso. Esso contiene l'ultimo « voi » di questa sezione; 13 parla dell'ascensione al passato (vedi Nota). Tuttavia, questa opinione incontra molte difficoltà. Il versetto 13 comincia con una congiunzione (*kai*), come se fosse connesso con ciò che precede; non c'è la minima indicazione di un cambiamento del soggetto che parla. Se dal tempo del verbo in 13 si deduce che l'ascensione ha già avuto luogo, che dire dell'accenno evidentemente futuro alla morte, resurrezione e ascensione in 14? Il versetto 14 è una delle tre affermazioni giovannee circa l'innalzamento del Figlio dell'Uomo; dobbiamo attribuire questa all'evangelista e le altre due a Gesù? È vero che nei vv. 13 ss c'è un passaggio alla terza persona, ma ciò non è insolito in Giovanni; negli altri luoghi dove ciò avviene non c'è la minima prova che Gesù abbia smesso di parlare. Nell'AT, gli studiosi del Deuteronomio stanno finalmente abbandonando il cambiamento di persona e di numero come criterio per il cambiamento di redattore; la stessa cautela dovrebbero osservare gli esegeti di Giovanni.

Gli argomenti per un cambiamento del soggetto che parla al v. 16 non ci sembrano per nulla più convincenti di quelli avanzati per il cambiamento al v. 13. Il tempo passato di « diede » è una difficoltà, se si riferisce alla crocifissione; ma forse sulle labbra di Gesù esso voleva riferirsi solo alla Incarnazione, ed è stato l'evangelista a includere tutta la vita di Gesù (vedi Nota). Abbiamo visto che il v. 16 non è completamente dissociato da 14-15 nel tema; e, anche qui, 16 comincia con una congiunzione (*gar*) che depone contro ogni teoria di un nuovo parlatore. Le ultime frasi di 15 e 16 sono le stesse, e sembra arbitrario attribuirle a persone diverse. Questi argomenti particolari sostengono le nostre osservazioni generali (pp. 179-180) sull'omogeneità dello stile e sulle inclusioni che tengono insieme tutto il passo. Naturalmente, l'evangelista è stato attivo in questo discorso, ma il suo lavoro non è del tipo che comincia a un particolare versetto. Tutte le parole di Gesù ci arrivano attraverso i canali della comprensione e del ripensamento dell'evangelista, ma il Vangelo ci presenta Gesù come colui che parla e non l'evangelista [1].

---

[1] La Bibliografia per questa sezione è inclusa nella Bibliografia alla fine del § 12.

11. la testimonianza finale del Battista

3,22-30

[22] *In seguito, Gesù andò con i suoi discepoli nella regione della Giudea, e là si trattenne con loro qualche tempo, battezzando.* [23] *Ora, anche Giovanni stava a battezzare a Enon, presso Salim, perché c'era là molta acqua; e la gente andava a farsi battezzare.* [24] *Giovanni, infatti, non era stato ancora imprigionato.* [25] *Nacque allora una discussione tra un discepolo di Giovanni e un giudeo riguardo alla purificazione.* [26] *Andarono perciò da Giovanni e gli dissero: « Rabbi, colui che era con te dall'altra parte del Giordano — e al quale hai reso testimonianza — ecco, sta battezzando, e tutti accorrono a lui ».* [27] *Giovanni rispose: « Nessuno può prendere qualcosa se non gli è stato dato dal cielo.* [28] *Voi stessi mi siete testimoni che ho detto: Non sono io il Messia, ma io sono stato mandato innanzi a lui.* [29] *Chi possiede la sposa è lo sposo; ma il migliore amico dello sposo, che è presente e lo ascolta, esulta di gioia all'udire la voce dello sposo. Questa è la mia gioia, ed è completa.* [30] *Bisogna che egli cresca e che io diminuisca ».*

NOTE

v. 22. *In seguito.* Una connessione vaga, senza vera precisione cronologica. Tutto questo versetto è un frammento di viaggio, come quelli che usa Marco per far da cornice a un racconto. Dodd, *Tradition,* p. 279, pensa che esso si basi su una tradizione pre-canonica.
— *la regione della Giudea.* Gesù è stato in Giudea, a Gerusalemme. Bultmann, p. 123[8], sostiene che la vera

interpretazione è che Gesù uscisse dalla città nelle campagne della Giudea; e noi pensiamo che questo potrebbe essere il significato adattato al contesto attuale. Tuttavia, *gē* probabilmente in origine significava « territorio », non « regione di campagna », essendo la traduzione dell'ebraico *'eres*; in 4,3, che può riferirsi solo alla Giudea come territorio, la tradizione occidentale ha aggiunto *gē*. La località non è indicata, ma molti pensano alla valle del Giordano.
— *si trattenne qualche tempo.* Questo non è il solito *menein* giovanneo, ma *diatribein.* Che questo sia l'unico caso in cui il verbo ricorre in Giovanni può essere di sostegno alla teoria pre-canonica di Dodd.
— *battezzando.* I verbi sono all'imperfetto, un fatto che indica azione ripetuta. Sebbene questo verbo dica che Gesù battezzava, 4,2 aggiunge, a titolo di precisazione, che egli in persona non battezzava. Il solito tentativo di armonizzazione sostiene che si dice che Gesù battezzava nel senso che i discepoli battezzavano in suo nome. Giovanni, certo, non ne fa cenno. Questo battesimo probabilmente non va pensato come battesimo cristiano, che nel pensiero del NT riceve la sua efficacia dalla crocifissione e dalla resurrezione; è battesimo come quello di Giovanni il Battista.

v. 23. *Enon.* Il nome viene dal plurale aramaico della parola corrispondente a « sorgente », mentre « Salim » riflette la radice semitica per « pace ». Esistono tre importanti tradizioni per l'ubicazione di questi luoghi. (*a*) In Perea, la Transgiordania. Sappiamo che Giovanni il Battista operò in questa regione (1,28), e il riferimento alla Giudea nel v. 22 può implicare che egli fosse nelle vicinanze (Perea è subito di là dal fiume). La mappa di Madaba su mosaico del VI secolo (BA 21 [1958, N. 3]) registra una località di nome Enon subito a nord-est del Mar Morto, proprio di fronte a Betabara (vedi Nota a 1,28); ivi sono analoghe indicazioni per i pellegrini del tempo. (*b*) Nella valle settentrionale del Giordano, sulla riva occidentale, a circa tredici chilometri a sud di Scitopoli (Beisan). Nel IV secolo, Eusebio (*Onomasticon*, in GCS 11^1 p. 40,1-4; p. 153,6-7) ha questa tradizione, come l'ha pure la pellegrina Eteria. La mappa di Madaba ha un'altra Enon in queste vicinanze. Eusebio parla di Salim a proposito di Salumias, e nella zona c'è un nome arabo moderno di Tell Sheikh Salim. Non ci sono resti del nome Enon nella regione. L'obiezione a tutt'e due queste località nella valle del Giordano è che, col fiume Giordano nei

pressi, l'accenno di Giovanni alla disponibilità di acqua sembra superfluo. (*c*) In Samaria. A circa sette chilometri a est-sud-est di Sichem c'è una città di Salim, nota fin dai tempi antichi; circa tredici chilometri a nord-est di Salim sta la moderna 'Ainûn. Nelle vicinanze in generale ci sono molte sorgenti, sebbene la moderna 'Ainûn non abbia acqua. W. F. Albright sostiene questa ubicazione in HTR 17 (1924), 193-94. Essa si accorderebbe benissimo con i forti legami tradizionali che connettono Giovanni il Battista con la Samaria.
Anche qui si fa il solito tentativo di scartare l'informazione geografica tipicamente giovannea come puro simbolismo. Krieger, ZNW 45 (1953-54), 122, parla di fonti immaginarie (Enon) presso la salvezza (Salim). Ci si potrebbe domandare perché Giovanni avrebbe associato il Battesimo di Giovanni, e non quello di Gesù, con il luogo simbolico della salvezza. Se ci si dirà che Giovanni il Battista era *vicino* alla salvezza, cioè vicino a Gesù, allora ci possiamo domandare perché Gesù non è posto a Salim, invece che in Giudea. Bultmann, p. 124[5], pensa che i nomi siano reali ma che abbiano forse un significato simbolico per l'evangelista.

v. 25. *discussione riguardo alla purificazione.* Il rapporto tra la discussione e ciò che segue nel v. 26 non è chiaro. Dobbiamo forse pensare che essa fosse sul rispettivo valore dei battesimi di Giovanni il Battista e di Gesù? Oppure, poiché la parola « purificazione » ci ricorda l'acqua « prescritta per la purificazione dei giudei » in 2,6, dobbiamo forse pensare a una discussione circa il rispettivo valore del battesimo di Giovanni il Battista e delle normali abluzioni purificatorie giudaiche? Le questioni sollevate da questo giudeo sul battesimo di Giovanni il Battista erano come quelle poste dai farisei in 1,25? O vi era una discussione generale sul valore di tutti i tipi di purificazione con l'acqua (i vari battesimi; i lavacri dei farisei; le lustrazioni degli esseni)?
— *un giudeo.* Ci sono buone documentazioni, compreso il P^{66}, a favore della lezione « i giudei »; ma i documenti migliori, compreso il P^{75}, leggono il singolare, che è la lezione più difficile. Il plurale può essere sull'analogia di Mc 2,18 e par., che associano i *farisei* e i discepoli di Giovanni il Battista nella questione legale del digiuno. (Boismard, tuttavia, accetta il plurale, suggerendo l'ipotesi che il singolare *Ioudaiou* sia per analogia con *Iōanou*). Se leggiamo il singolare, la connessione del versetto con quel che segue non è del tutto chiara. Loisy, p. 171, insieme

con altri (Bauer, Goguel), pensa che il testo originariamente leggesse « Gesù », ma che ragioni pie inducessero gli scribi a espungere un riferimento a una discussione tra i discepoli di Giovanni il Battista e Gesù. Non ci sono supporti testuali, ma la lezione darebbe un eccellente senso.

v. 26. *Rabbi.* Giovanni riflette la memoria che Giovanni il Battista era considerato un maestro, nonché un profeta (Lc 11,1).
— *al quale.* Qui e nel v. 28 il verbo *martyrein* prende il dativo di persona, una sintassi che si trova in Luca; altre diciannove volte in Giovanni il verbo prende *peri*. Rileveremo nel Commento che queste clausole nei vv. 26 e 28 sono redazionali.
— *tutti accorrono.* I sinottici ci danno una descrizione di questo successo durante il ministero in Galilea (Mc 1,45; 3,7). L'universalità della chiamata di Gesù si trova anche altrove in Giovanni, p. es., 11,48: « tutti crederanno in lui ».

v. 27. *se non gli è stato dato dal cielo.* Confronta con le parole a Pilato in 19,11: « Tu non avresti nessun potere su di me, se non ti fosse stato dato dall'alto ».

v. 28. *sono stato mandato innanzi a lui.* Questa non è una citazione esatta di quello che Giovanni il Battista aveva detto. In 1,20 egli ha detto: « Io non sono il Messia »; ma non ha detto « sono stato mandato (*apostellein*) innanzi a lui (il Messia) ». In 1,6 abbiamo udito: « C'era un uomo mandato (*apostellein*) da Dio, di nome Giovanni », e in 1,33 abbiamo udito che Dio mandò (*pempein*) Giovanni il Battista a battezzare. Quanto alla frase « innanzi a lui », Giovanni il Battista ha detto: « *Colui che viene dopo di me* sta avanti a me ». Quindi, la seconda clausola nella citazione del v. 28, pur essendo nello spirito di Giovanni il Battista, in realtà è solo un amalgama di quel che egli ha detto. Essa identifica colui che viene dopo Giovanni il Battista come il Messia, cosa che Giovanni il Battista non fa mai altrove. Dodd, *Tradition*, p. 271, pensa che « Io sono stato mandato innanzi a lui » riecheggi Mal 3,1: « Io manderò un mio messaggero innanzi a me » (vedi Mt 11,10; Lc 7,27). Se questo fosse vero, sarebbe stata in origine semplicemente una designazione del ruolo proprio di Giovanni il Battista, senza in realtà implicare molto sulla natura di colui che lo seguirà.

v. 29. *il migliore amico.* Letteralmente « l'amico dello sposo »; vedi Van Selms, *art. cit.* Si tratta dello *shoshben* dell'usanza ebraica, il più intimo amico dello sposo, che ha l'incarico di provvedere alle nozze. Paolo rivendica per sé questo ruolo in 2 Cor 11,2; e a Mosè fu attribuito questo ruolo dai rabbini nel matrimonio tra Dio e Israele. A causa di questa speciale fiducia, ogni scorrettezza tra l'amico e la sposa era considerata come particolarmente nefanda (di qui la collera di Sansone per l'ingiustizia in Gdc 14,20). Quindi Giovanni il Battista, come il migliore amico, non avrebbe mai potuto far sua la sposa; la sua unica funzione era di prepararla per Gesù.
— *all'udire la voce dello sposo.* Il quadro preciso non è chiaro. Alcuni pensano che il migliore amico stesse di guardia a casa della sposa, in attesa di udire il suono della processione dello sposo che viene a prendere la sposa. Altri immaginano il migliore amico a casa dello sposo, dopo che la sposa vi è stata condotta: egli si rallegra nell'udire lo sposo che parla con la sposa.
In questa piccola parabola e nell'aforisma che la segue, Black, p. 109, ha trovato tracce di una quantità di giochi di parole aramaici che indicano un originale semitico, p. es., « sposa » è *kall^{e}tâ;* « voce » è *qâlâ;* « essere completa » è *k^{e}lal;* « diminuire » è *q^{e}lal.*

v. 30. *bisogna.* Lo stesso tema dell'imperativo divino che abbiamo veduto in 3,14.
— *cresca ... diminuisca.* Questo versetto ha avuto una parte significativa nella tradizione riguardante Giovanni il Battista. Proprio come il giorno natale di Gesù fu fissato al 25 dicembre, il momento del solstizio d'inverno, dopo di cui i giorni *si allungano* (la luce è venuta nel mondo; egli deve crescere), così il giorno natale di Giovanni il Battista fu fissato il 24 giugno, il momento del solstizio d'estate, dopo di cui i giorni *si accorciano* (egli non era la luce; egli deve diminuire). I due verbi greci nel v. 30 sono usati anche per il crescere e il diminuire della luce dei corpi celesti.
— *diminuire.* Il verbo greco *elattoun* è imparentato con *elassōn,* l'aggettivo « inferiore » usato per descrivere il vino ordinario a Cana (2,10). Vi sono quindi tre paralleli tra 3,22-30 e l'episodio di Cana: (*a*) « purificazione » in 25; (*b*) il tema delle nozze; e (*c*) questa somiglianza di vocaboli. Sembra arrischiato, tuttavia, considerare questi paralleli, piuttosto incidentali, come teologicamente significativi. Essi sono, comunque, interessanti, in vista della possibilità (di cui si parlerà nel Commento) che il

materiale in 3,22-30 dapprima precedesse immediatamente l'episodio di Cana.

COMMENTO GENERALE

Questo episodio è difficile perché, esternamente, la sua successione non è molto chiara e, internamente, non è chiara la logica del racconto (vedi Nota al v. 25). Consideriamo qui i problemi di successione suscitati dal contesto. Gesù, secondo il cap. 2, è stato a Gerusalemme, in Giudea; eppure ora egli si reca in Giudea. Il versetto 24 dice che Giovanni il Battista non è stato ancora arrestato; il versetto è un'aggiunta parentetica del redattore, inserita per evitare obiezioni basate su una cronologia come quella dei sinottici. Secondo Mc 1,14 (Mt 4,12), Gesù si recò in Galilea per iniziare il suo ministero solo dopo che Giovanni il Battista era stato arrestato; ma in Giovanni, Gesù è già stato in Galilea e a Gerusalemme, e tuttavia Giovanni il Battista non è stato ancora arrestato. È vero che i sinottici non ci dicono esattamente quando Giovanni il Battista fu arrestato, così che tutto quello che Giovanni ha raccontato potrebbe essere avvenuto prima dell'inizio ufficiale del ministero in Galilea (Giovanni non descrive completamente un ministero galilaico). Ciò nondimeno, l'impressione che si ricava dai sinottici è che il ministero in Galilea iniziò immediatamente dopo il battesimo di Gesù e che anche l'arresto di Giovanni il Battista fu strettamente associato col battesimo (specialmente Lc 3,19-20). Una difficoltà di successione anche maggiore è sollevata dal v. 26. I discepoli di Giovanni il Battista hanno udito il loro maestro rendere eloquentemente testimonianza a Gesù nel cap. 1: Gesù è l'Agnello di Dio; tutto lo scopo di Giovanni il Battista nel battezzare era che Gesù fosse rivelato a Israele. Eppure ora essi non riescono a comprendere perché la gente accorra a Gesù, e se ne risentono. Si noti che ciò non può essere spiegato dicendo che questi sono discepoli diversi da quelli del cap. 1, perché il v. 28 li identifica esplicitamente come discepoli che hanno udito il messaggio di Giovanni il Battista riguardo a Gesù.

Alcuni studiosi, come Wellhausen e Goguel, hanno pensato che 3,22-30 sia un doppione della scena nel cap. 1 dove Giovanni il Battista identifica Gesù come colui che doveva venire dopo di lui. Certamente i temi sono in gran parte gli stessi.

(*a*) 1,19-21: Giovanni il Battista non è il Messia, né Elia, né il profeta
3,28: Giovanni il Battista non è il Messia
(*b*) 1,30: Giovanni il Battista prepara la strada per colui che verrà dopo di lui
3,28: Giovanni il Battista è mandato innanzi a lui
(*c*) 1,30: Colui che verrà dopo Giovanni il Battista sta avanti a Giovanni il Battista
3,30: Egli deve crescere mentre Giovanni il Battista deve diminuire
(*d*) 1,31: A Giovanni il Battista è stato dato il ruolo di rivelarlo a Israele
3,29: Giovanni il Battista è il migliore amico che prepara le nozze della sposa e dello sposo.

Ciò nondimeno, anche se i temi sono gli stessi, il discorso di fatto è del tutto diverso. Piuttosto che varianti dello stesso episodio, sembra che abbiamo qui dei frammenti di una più ampia tradizione giovannea intorno a Giovanni il Battista, una tradizione che è stata suddivisa negli episodi dei capp. 1 e 3. Boismard, « Les traditions », pensa che questo episodio in 3 fosse l'inizio originale del Vangelo prima che esso fosse sostituito dall'inizio attuale (vedi sopra, pp. 89-93). Questa teoria pretende di precisare più di quanto documentino le prove testuali; ma Boismard sembra sulla buona strada nell'affermare che 3,22-30 appartiene alle relazioni *iniziali* tra Giovanni il Battista e Gesù, piuttosto che alla sequenza in cui ora la scena appare.

Vediamo come il collocare 3,22-30 nello stesso ambiente del cap. 1 risolva le difficoltà di successione di cui abbiamo parlato. (In questa teoria, la clausola messa in risalto con lineette nel v. 26 e tutto il v. 28 devono essere considerati come aggiunte fatte dal redattore per adattare l'episodio all'ambiente in cui alla fine lo ha collocato: vedi Note). Gesù si reca nella regione della Giudea (v. 22) non già dopo essere stato a Gerusalemme con Nicodemo, ma verso l'inizio della narrazione del Vangelo. Troviamo affermazioni simili nella tradizione sinottica riguardo al tempo del battesimo di Gesù: « Gesù dalla Giudea andò al Giordano » (Mt 3,13); « Accorreva a lui (Giovanni il Battista) tutta la regione della Giudea » (Mc 1,5). La perplessa ostilità dei discepoli di Giovanni il Battista verso Gesù si può capire se Gesù sta appena comparendo sulla scena e Giovanni il Battista non ha ancora dato a tutti i suoi discepoli la testimonianza su Gesù di cui sentiamo nel cap. 1. I versetti 27,29-30 appartengono allo stesso tipo generale della testimonianza iniziale su Gesù che appare in 1,29-34.

Se vogliamo ricostruire anche più a fondo le relazioni tra 1,19-34 e 3,22-30, possiamo pensare che l'episodio in 3,22-30 originariamente seguisse da vicino quello di 1,19-34. Giovanni il Battista non è più a Betania oltre il Giordano ma a Enon presso Salim. Gesù, che era stato battezzato da Giovanni il Battista, è ora nella valle del Giordano, e svolge il suo ministero di battezzare, seguito dai discepoli (3,22) che Giovanni il Battista aveva mandato da lui. In 3,22-30 abbiamo la testimonianza di Giovanni il Battista, a Enon, di fronte a un altro gruppo dei suoi discepoli. Tutto ciò ha luogo prima del ministero di Gesù in Galilea, dove egli abbandonerà il ministero battesimale e comincerà a concentrarsi sull'insegnamento. È precisamente quel cambiamento nel modo di comportarsi di Gesù (un cambiamento che avvenne dopo che Giovanni il Battista era stato imprigionato) che indusse Giovanni il Battista a mandare dalla prigione a domandare se, dopo tutto, Gesù era realmente colui che doveva venire (Lc 7,20). Così, noi pensiamo che 3,22-30, se propriamente inteso, ci dia una informazione molto attendibile circa gli inizi di Gesù, materiale non conservato nei sinottici ma che Dodd, *Tradition*, pp. 279-87, giustamente classifica come molto antico. Non ci sono ragioni teologiche plausibili per cui qualcuno avrebbe dovuto inventare la tradizione che Gesù e i suoi discepoli dapprima battezzavano. La pratica del battesimo cristiano certamente non aveva bisogno di questo supporto; e, di fatto, l'informazione che Gesù una volta imitasse Giovanni il Battista nel battezzare sarebbe stata un'arma pericolosa nelle mani dei seguaci di Giovanni il Battista (donde probabilmente la modificazione in 4,2).

Perché questa scena è stata trasportata dall'inizio del Vangelo alla sua sede attuale e adattata (nei vv. 26 e 28) per farvela rientrare? Forse la redazione del cap. 1 per elaborare il disegno teologico della formazione dei discepoli in una serie di giorni portò come risultato lo spostamento di ciò che ora abbiamo in 3,22-30. Ma anche l'attuale collocazione probabilmente riflette il desiderio di mettere in evidenza il motivo battesimale della storia di Nicodemo. Troveremo in 6,51-59 un altro esempio di come l'intenzione di sottolineare il motivo sacramentale di un episodio (già presente, ma solo in modo sottile) abbia portato alla collocazione di un frammento spostato della tradizione giovannea.

COMMENTO PARTICOLARE

Il messaggio fondamentale dell'episodio si trova in ciò che Giovanni il Battista dice di Gesù nei vv. 27.29-30 (che andrebbero letti come una unità, senza il v. 28). Il v. 27 è un aforisma abbastanza enigmatico per giustificare il maggior successo di Gesù. La nostra prima questione riguardo al v. 27 è se si pensa alla gente che va da Giovanni il Battista o a quella che va da Gesù. Il v. 27 significa forse che, se soltanto pochi vanno da Giovanni il Battista, questo è tutto ciò che Dio gli ha dato? Oppure significa che, se molti vanno da Gesù, è perché Dio ha voluto così? La differenza non è molto importante, ma la seconda ipotesi sembra più probabile. E tuttavia, anche se il v. 27 si riferisce in generale a quelli che vanno da Gesù, ci sono ancora due variazioni, come rileva Boismard, « L'ami », p. 290: (A) il « gli » di 27 si riferisce al credente; la « cosa » è il privilegio di andare a Gesù. Nessuno può andare da Gesù se Dio non lo guida. La fede o l'andata a Gesù è il dono di Dio al credente. Questo rassomiglia a 6,65: « Nessuno può venire a me, se non gli è concesso dal Padre ». (B) Il « gli » di 27 è Gesù; la « cosa » è il credente. Nessuno può andare a Gesù se Dio non lo dà a Gesù. Il credente è il dono di Dio a Gesù. Questo rassomiglia a 6,37: « Tutto ciò che il Padre mi dà verrà a me » (si noti: il neutro si riferisce ai credenti). Il tema che il Padre ha dato i credenti a Gesù è frequente in Giovanni (3,35; 6,39; 10,29; 17,2.9.11.24).

Poiché il v. 27 intende contrapporre i diversi ruoli di Giovanni il Battista e di Gesù, un riferimento diretto a Gesù (B) sembra più plausibile, come sostiene Boismard. Il fatto che Dio abbia dato tutti questi seguaci a Gesù induce Giovanni il Battista a fissare il proprio ruolo nel v. 29 con un detto parabolico (Dodd, *Tradition*, pp. 282-83). L'uso di un linguaggio figurativo è attribuito a Giovanni il Battista anche nei sinottici (Mt 3,10.12), e in verità è quel che ci si aspetta da una figura profetica. Questo stesso tema parabolico dello sposo lo troviamo proprio sulle labbra di Gesù già nella tradizione sinottica (come pure nelle parabole di Mt 22,1; 25,1). Quando gli domandano perché i discepoli di Giovanni il Battista digiunano mentre i suoi no, Gesù risponde: « Possono forse digiunare gli invitati a nozze quando lo sposo è con loro? » (Mc 2,18-19 e par.). Entrambi questi accenni parabolici allo sposo possono essere stati detti sapienziali tradizionali, prima di essere usati nel contesto dei Vangeli (vedi Nota al v. 29 per gli aramaismi). Entrambe le parabole come appaiono nei Vangeli paragonano la situazione di Gesù a quella dello sposo; ed entrambe sembrano riflettere il ben noto tema vetero-testamentario delle nozze tra Dio e Israele (Os 1-2; Ger 2,2; Is 61,10; Cantico dei Cantici). Come riconosce Taylor, p. 210, nell'analizzare Marco, Gesù è lo sposo messianico di Israele. Questo tema diventa esplicito in un'altra opera della scuola giovannea (Ap 19,7; 21,2) sotto l'immagine delle nozze dell'Agnello, ma è già anticipato in Giovanni 3,29. Ora che Giovanni il Battista ha preparato la sposa per la venuta di Gesù (1,31), gli resta solo da svanire nello sfondo.

Che l'opera di Giovanni il Battista sia compiuta e il suo destino sia quello di diminuire è una nota che non abbiamo trovata nel cap. 1, ma in 3,30 (e già nel v. parentetico 24) essa è chiarissima. L'ultima riga del v. 29 ci dice che Giovanni il Battista ha accettato il suo ruolo e il suo destino con gioia, la stessa gioia che Ap 19,7 associa con le nozze dell'Agnello. Le parole del v. 30, come ultime parole pronunciate da Giovanni il Battista in questo Vangelo, sono molto appropriate. Non è improbabile che la loro conservazione dovesse servire come risposta ai seguaci di Giovanni il Battista. Il versetto 30, col suo contrasto tra crescere e diminuire non è troppo distante dalla registrazione sinottica della valutazione fatta da Gesù del merito relativo di Giovanni il Battista (Mt 11,11; Lc 7,28): « Fra i nati di donna non c'è nessuno più grande di Giovanni; tuttavia il più piccolo nel regno di Dio è più grande di lui ».

È Agostino, col suo intuito epigrammatico (*In Jo.* XIII, 12; PL 35,1498), che ha colto meglio il contrasto giovanneo tra Giovanni il Battista e Gesù:

Io ascolto; egli è colui che parla; (3,29)
Io sono illuminato; egli è la luce; (1,6-9)
Io sono l'orecchio; egli è la Parola. (3,29) [1]

---

[1] La Bibliografia per questa sezione è inclusa nella Bibliografia alla fine del § 12.

12. conclusione del discorso

3,31-36

[31] « *Colui che viene dall'alto è al di sopra di tutti; mentre chi è della terra, alla terra appartiene e parla a un livello terrestre. Colui che viene dal cielo* [(*che*) *è al di sopra di tutti*] [32] *attesta ciò che ha visto e udito, ma nessuno accetta la sua testimonianza.* [33] *Chi accetta la sua testimonianza, conferma che Dio è verace.* [34] *Infatti colui che Dio ha mandato proferisce le parole di Dio; veramente illimitato è il dono che egli fa dello Spirito.* [35] *Il Padre ama il Figlio e gli ha dato in mano tutte le cose.* [36] *Chi crede nel Figlio ha la vita eterna. Chi non obbedisce al Figlio non vedrà la vita, ma dovrà sopportare l'ira di Dio* ».

NOTE

v. 31. *Colui che viene.* Giovanni il Battista usa questa frase come un titolo per colui che egli sta aspettando; vedi Nota a 1,30. Anche Mt 11,3; Lc 7,19: « Sei tu colui che viene? ».
— *dall'alto.* Qui *anōthen* (vedi Nota a 3,3) significa chiaramente « dall'alto », poiché è in parallelismo con « dal cielo » nello stesso versetto.
— *è al di sopra di tutti.* Rm 9,5 parla di « Cristo (che è?) Dio *al di sopra di tutti,* benedetto nei secoli ». È difficile decidere se « tutti » sia maschile (al di sopra di tutti i maestri) o neutro (al di sopra di tutte le cose). Giovanni probabilmente intende al di sopra di tutto il dominio dell'uomo.
— *della terra.* « Terra » non ha solitamente in Giovanni

quella implicazione di ostilità che ha « mondo » (vedi App. I, 7). Si riferisce al livello naturale dell'esistenza dell'uomo (Dio creò l'uomo dalla polvere *della terra* Gn 2,7 nei LXX), in contrasto col livello soprannaturale o celeste. Il « mondo » ha attorno a sé il velo dell'ostilità satanica (1 Gv 5,19). Per illustrare la differenza (che non è sempre mantenuta) possiamo contrapporre « colui che è *della terra* », nel nostro presente passo, con i falsi profeti e anticristi di 1 Gv 4,5, che sono « del mondo e parlano a un livello mondano ». Come parallelo a Giovanni 3,31 possiamo citare IV Esdra 4,21: « Quelli che abitano sulla terra possono comprendere solo ciò che è sulla terra, mentre quelli che sono al di sopra dei cieli possono comprendere ciò che è al di sopra delle altezze celesti ».
— *a un livello terrestre.* Letteralmente « di terra ».
— [*(che) è al di sopra di tutti*]. Ci sono due lezioni possibili per la fine del v. 31 e l'inizio del v. 32: (A) « Colui che viene dal cielo è al di sopra di tutti; ciò che egli ha visto e udito, questo è ciò che egli attesta ». (B) « Colui che viene dal cielo attesta ciò che ha visto e udito ». Le testimonianze per le due lezioni sono quasi equamente distribuite, come lo sono i papiri Bodmer (con P^{75}, abbastanza stranamente, dalla parte delle testimonianze occidentali). Ci sono buoni argomenti logici per entrambe le lezioni.

v. 32. *visto e udito.* « Visto è in tempo perfetto, mentre « udito » è aoristo; BDF, § 342², dice che una simile combinazione di tempi mette l'accento su « vedere ». Abbiamo un interessante parallelo in 1 Gv 1,3: « Quello che abbiamo veduto e udito, noi lo annunciamo anche a voi », dove entrambi i tempi sono perfetti. In 1 Gv si tratta di testimonianze umane, e « vedere » e « udire » sono a eguale livello.

v. 33. *conferma.* Letteralmente « sigilla »; la metafora è quella di apporre un sigillo indicante approvazione su un documento legale. Vedi 6,27, dove « mettere il sigillo » significa accreditare. Questo uso del « sigillo » è forse più semitico (*ḥātam*) che greco.

v. 34. *illimitato.* Letteralmente « fuor di misura »; sebbene *ek metrou* non si trovi in altri scritti greci, l'espressione equivalente, « secondo misura », non è inconsueta nella letteratura rabbinica. Nel Midrash Rabbah su Lv 15,2, Rabbi Aha dice: « Il Santo Spirito si posava sui profeti

secondo misura ». Se un'idea simile sta dietro alla frase in Giovanni, allora Gesù è contrapposto ai profeti (come in Eb 1,1). Comunque, la frase può significare semplicemente che con Gesù abbiamo la definitiva effusione escatologica dello Spirito.
— *il dono che egli fa.* Letteralmente « non secondo misura egli *dà* (tempo presente) ». Alcuni manoscritti più tardi identificano il soggetto del dare: « *Dio* dà »; ma questo è probabilmente un tentativo scribale di chiarificazione. Nel Commento discuteremo il problema se « egli » rappresenti il Padre o il Figlio. Possiamo tuttavia notare che i doni dal Padre al Figlio sono normalmente espressi in Giovanni col perfetto (17 volte) o con l'aoristo (8 volte), e solo una volta col tempo presente (6,37). Quindi, l'uso del tempo presente qui fa pensare che il donatore sia il Figlio. Per uno studio del verbo « dare » (*didonai*) in Giovanni vedi C. J. Pinto de Oliveira, RSPT 49 (1965), 81-104.
— *dello Spirito.* Questa frase è omessa nell'originale del Codice Vaticano e dalla VS^{sin}; Bultmann, p. 119[1], pensa che l'omissione possa essere originale.

v. 35. *ama.* Il verbo è *agapan,* mentre in 5,20 è *philein.*
— *gli ha dato in mano tutte le cose.* Anche in 13,3 col plurale, « mani ».

v. 36. *non obbedisce.* La tradizione latina legge « non crede », sull'analogia di 3,18 e perché offre un contrasto migliore con « crede » nella prima riga del v. 36. « Non obbedisce », la lezione più difficile, ricorre solo qui in Giovanni; la sua introduzione da parte degli scribi non si spiegherebbe facilmente, e quindi è probabilmente originale.
— *vedere la vita.* In 3,3 abbiamo sentito parlare di « vedere » il regno di Dio; vita eterna e regno di Dio sono concetti strettamente associati per Giovanni.
— *dovrà sopportare l'ira di Dio.* Letteralmente « L'ira di Dio rimane su di lui »; il tempo presente indica che il castigo è cominciato e durerà. I sinottici usano la frase « l'ira che viene », nella predizione fatta da Giovanni il Battista di ciò che accadrà quando verrà colui a cui egli sta preparando la strada. Per Giovanni questo tema escatologico si realizza qui e ora.

COMMENTO GENERALE

Il problema principale in questi versetti riguarda colui che parla. Poiché Giovanni il Battista era stato l'ultimo a parlare (vv. 27-30) e non è stato indicato un cambiamento, alcuni studiosi (Bauer, Barrett) pensano che sia ancora lui a parlare. In questa interpretazione, Giovanni il Battista contrappone se stesso a Gesù nel v. 31; e l'allusione al « dono dello Spirito » in 34 probabilmente descrive il battesimo di Gesù di cui abbiamo sentito parlare in 22 (vedi anche il contrasto tra il battesimo di Giovanni il Battista e il battesimo di Gesù a cui si allude in 1,26 e 33). Black, p. 109, rileva che vi sono aspetti aramaici in 31 ss, proprio come ce n'erano in 29-30 (vedi Nota al v. 29); ciò potrebbe implicare una continuità tra i due passi. Tuttavia, gli aramaismi che Black trova in 31 ss non sono di grande rilievo e dipendono da una correzione del greco (vedi Barrett, p. 188).

Con maggiore energia si può sostenere l'ipotesi che chi parla sia Gesù (Schnackenburg, *art. cit.*). Alcuni di quelli che accettano l'ipotesi che sia Gesù a parlare spostano 3,31-36 così che diventi parte del discorso con Nicodemo e venga prima di 3,22-30 (così Bernard e Bultmann). Tuttavia, come rileva Dodd, *Interpretation*, p. 309, anche se i vv. 31-36 sono collocati dopo di 1-21, la connessione tra 21 e 31 rimane difficile; il tema di 31-36 è più vicino a quello di 11-15 che a quello di 21. Gourbillon, *art. cit.*, pensa che 31-36 originariamente seguisse 3,13, e che venisse spostato quando fu introdotto 14-21 e fu aggiunto a 13.

Lagrange, p. 96, pensa che chi parla in 31-36 sia l'evangelista; pensa che come 16-21 era il commento dell'evangelista all'episodio di Nicodemo, così 31-36 è il commento dell'evangelista all'episodio riguardante Giovanni il Battista (22-30).

In mezzo a tutte queste teorie bisognerebbe osservare chiaramente che il discorso nei vv. 31-36 rassomiglia da vicino allo stile di discorso attribuito a Gesù nel Vangelo, e in particolare ha stretti paralleli nelle parole di Gesù a Nicodemo:

- « dall'alto », nei vv. 3.7 e 31.
- « colui che viene (discese) dal cielo », in 13 e 31.
- contrasti dualistici come carne/Spirito in 6 (della terra/del cielo in 12) e « dall'alto »/« dalla terra » in 31.
- rendere testimonianza a ciò che è stato visto, in 11 e 32.
- non accettazione di questa testimonianza, in 11 e 32.
- « Colui (il Figlio) che Dio ha mandato », in 17 e 34.
- il tema dello Spirito in 5-8 e 34.

- « Chi crede nel Figlio ha la vita eterna », in 15.16 e 36.
- dualismo tra « chi crede » e « chi non crede » (« non obbedisce »), in 18 e 36.

Paralleli così stretti non si possono osservare tra i vv. 31-36 e le parole di Giovanni il Battista. Noi pensiamo che in 31-36 ci possa essere anche una terza variante del discorso di Gesù che si trova in 11-21 e anche in 12,44-50 (vedi sopra, p. 194).

Se i vv. 31-36 rappresentano un discorso di Gesù, perché un redattore lo avrebbe inserito là dove ora si trova, e cioè dopo le parole di Giovanni il Battista, e senza una introduzione? Che un discorso di Gesù possa essere aggiunto senza un'ampia introduzione possiamo vederlo chiaramente nel caso di 12,44-50; tuttavia, in quel caso Gesù è per lo meno identificato come colui che parla. Qualcuno ha pensato che un redattore avesse notato la stretta relazione di 31-36 con l'episodio di Nicodemo e avesse voluto collocarli vicini; comunque, ciò non spiega perché li aggiunse dopo 3,30 invece che dopo 3,21. La soluzione migliore sembra sia quella di Dodd, e cioè che il redattore volle usare 31-36 per ricapitolare tutto intero 3,1-30 e riassumere i due episodi di Nicodemo e di Giovanni il Battista. Se il redattore considerava le parole come pertinenti anche all'episodio di Giovanni il Battista, allora il fatto che egli abbia mancato di indicare una interruzione tra i vv. 30 e 31 può essere un po' più comprensibile.

Noi pensiamo dunque che quello che era dapprima un discorso isolato di Gesù (concernente in gran parte gli stessi temi che si trovano in 3,11-21 e in 12,44-50) sia stato allegato agli episodi del cap. 3 come una interpretazione di quegli episodi. Molti problemi relativi alla interpretazione di singoli versetti in 31-36 possono essere risolti se riconosciamo due livelli di significato, corrispondenti ai due stadi nella storia di questo discorso.

COMMENTO PARTICOLARE

Il vero parallelo col dualismo del v. 31 è il contrasto tra carne e spirito nel v. 6, perché il v. 31 è un'altra allusione alla radicale incapacità del naturale di sollevarsi. L'unico aiuto è da colui che viene dall'alto, cioè Gesù. Comunque, se il v. 31 era originariamente l'espressione di un contrasto generale tra il terrestre e il celeste, ha esso assunto nel suo attuale contesto un significato supplementare e più preciso? C'è un'antica disputa per stabilire se « colui che viene dall'alto » e « colui che è della terra » fossero intesi a contrapporre Gesù e Giovanni il Battista. Origene (*In Jo. Frag.* XLIX; GCS 10,523-24) dice che gli eretici pensavano che Giovanni il Battista fosse « colui che è della terra »; e tuttavia Giovanni Crisostomo non esitò a fare l'identificazione (*In Jo. Hom.* XXX; PG 59,171). Schnackenburg dubita che nel pensiero giovanneo Giovanni il Battista potesse essere designato come « della terra », giacché egli era un uomo mandato da Dio (1,6). Comunque, come abbiamo rilevato nella Nota, nell'espressione « della terra » non c'è nulla di ostile. Questo paragone non sarebbe più sfavorevole a Giovanni il Battista di qualcuno degli altri che abbiamo veduti (*precursore di colui che viene; non degno di sciogliere i lacci del suo calzare; battezzare con acqua in contrasto col battezzare con Spirito Santo; il migliore amico dello sposo; destinato a diminuire mentre egli cresce*).

Sarebbe perfettamente coerente sia con la concezione che Giovanni ha di Giovanni il Battista sia con la polemica contro i seguaci di Giovanni il Battista l'insistere nel dire che Giovanni il Battista e il suo battesimo erano radicalmente impotenti a dare la vita eterna. È la ragione per cui 1 Gv 5,6 insiste che Gesù non è venuto con acqua soltanto; il potere della generazione dall'alto può venire solo per mezzo dell'acqua *e dello Spirito* (Giovanni 3,5), e lo Spirito è il dono di colui che viene dall'alto. Giovanni il Battista può, come i profeti dell'antichità, essere stato mandato da Dio; ma egli non è « dall'alto », poiché quel termine si applica soltanto a Gesù (3,13). Non c'è quindi una vera obiezione contro l'ipotesi che, nel collocare i vv. 31-36 là dove ora sono, il redattore intendesse contrapporre Gesù e Giovanni il Battista e i loro rispettivi battesimi. Il tema del v. 32 è lo stesso di quello di 11: il fatto che gli ascoltatori di Gesù non accettano la sua testimonianza anche se egli è venuto dall'alto e sa di che cosa parla. Il « nessuno » non è categorico, come mostra il versetto seguente (33). Il versetto 33 assume un significato supplementare sullo sfondo di 26, che ha riferito che tutti accorrevano a Gesù per essere battezzati. Se l'episodio di Nicodemo giustificava il pessimismo di 32, il successo riferito nell'episodio di Giovanni il Battista giustifica il carattere positivo di 33. Il versetto 33 inoltre indica il rapporto, che rasenta l'identità, tra la testimonianza di Gesù e la verità del Padre. 1 Gv 5,9-10 affermerà che Dio stesso ha reso testimonianza al Figlio suo, e chi non crede ha fatto di *Dio* un bugiardo. Questa è la ragione per cui Gesù può dire in 14,6 « Io sono la verità », e può insistere che solo attraverso di lui il Padre è conosciuto dagli uomini (14,9). Questo tema trabocca nel v. 34.

L'ultima parte del v. 34 introduce il tema dello Spirito. Questo va compreso sia sullo sfondo della generazione per mezzo dello Spirito nel v. 5 che del battesimo di Gesù in 22. (Ancora una volta sottolineiamo che questo accenno, che collega il battesimo di Gesù col dono dello Spirito, deriva dal contesto in cui i vv. 31-36 sono stati collocati; esso non implica affatto che nel pensiero giovanneo l'iniziale ministero battesimale di Gesù comunicasse effettivamente lo Spirito: vedi 7,39). L'attuale posizione della pericope, col riferimento allo Spirito, mette il redattore in grado di sottolineare ancora una volta, contro i seguaci di Giovanni il Battista, la distinzione unica tra battesimo cristiano e il battesimo del loro maestro (Atti 19,2-6). Di chi è il dono illimitato dello Spirito nel v. 34? Molti commentatori moderni (Bernard, Bultmann, Cullmann, Barrett) convengono con gli antichi scribi (vedi Nota) che Dio è colui che dà lo Spirito; altri, come Lagrange e Thüsing, pensano che il soggetto sia « colui che Dio ha mandato », cioè Gesù. Da una parte, se 34c si concepisce come parallelo a 35, il dono che il Padre fa dello Spirito al Figlio è parte del dare in mano a lui tutte le cose. D'altra parte, come rileva Thüsing, pp. 154-55, 6,63 (« Le parole che vi ho dette sono Spirito e vita! ») è un buon parallelo al v. 34, e là è Gesù che dice le parole e così dà lo Spirito. Ci si domanda se è cruciale stabilire se Giovanni intenda che sia il Padre o Gesù a dare lo Spirito: tutt'e due le idee si trovano in Giovanni (14,26; 15,26). Nel presente contesto, lo Spirito che genera e lo Spirito che è comunicato nel battesimo viene dall'alto o dal Padre, ma solo attraverso Gesù.

Il tema del v. 35 — che il Padre ha dato in mano al Figlio tutte le cose — è uno dei temi preferiti in Giovanni. Fra le cose che Giovanni menziona come date dal Padre al Figlio sono: il giudizio (5.22.27), l'avere la vita in sé (5,26), il potere su ogni carne (17,2), i seguaci (6,37; 17,6), che cosa dire (12,49; 17,8), il nome divino (17,11.12) e la gloria (17,22). Il più stretto parallelo sinottico al v. 34 è il cosiddetto passo giovanneo (Mt 11,27; Lc 10,22): « Tutto mi è stato dato dal Padre mio ». Tali affermazioni da ultimo hanno indotto i teologi cristiani a riconoscere che il Figlio fa quello che fa il Padre, e quindi che essi agiscono con lo stesso potere e hanno una sola natura.

Il discorso si chiude nel v. 36 sul tema della reazione dualistica a Gesù, lo stesso tema che ha chiuso il discorso con Nicodemo nei vv. 18-21. Si notino i tempi presenti: « crede », « non obbedisce »; Giovanni non pensa a un singolo atto, ma a un modello di vita. Si noti anche che il contrasto col credere è il non obbedire; abbiamo visto in 18-21 la forte connessione tra il modo in cui un uomo vive, agisce e osserva i comandamenti e la sua fede in Gesù. Azioni malvage e disobbedienza ai comandamenti di Dio si esprimono nel rifiuto di credere in Gesù; e poiché il comandamento di Dio significa vita eterna (12,50, l'ultimo versetto dell'altra variante di questo discorso), « chi non obbedisce al Figlio *non vedrà la vita* ». La disobbedienza è colpita qui e ora dalla duratura collera di Dio, proprio come il v. 18 sottolineava che l'uomo che rifiuta la fede è *già condannato*. Il lato positivo di questa escatologia realizzata si vede nell'affermazione che chi crede nel Figlio *ha* la vita eterna.

BIBLIOGRAFIA

Barrosse, T., « The Relationship of Love to Faith in St. John », TS 18 (1957), specialmente pp. 543-47 a proposito di 3,14-21.

Boismard, M.-E., « L'évolution du thème eschatologique dans les traditions johanniques », RB 68 (1961), specialmente pp. 507-14 a proposito di 3,16-19.

— « Les traditions johanniques concernant le Baptiste », RB 70 (1963), specialmente pp. 25-30 a proposito di 3,22-30.

— « L'ami de l'époux (Jo. 3,29) », *A la rencontre de Dieu* (Gelin vol.; Le Puy: Mappus, 1961), pp. 289-95.

Braun, F.-M., « La vie d'en haut (Jn 3,1-15) », RSPT 40 (1956), 3-24.

de la Potterie, I., « Naître de l'eau et naître de l'Esprit », ScEccl 14 (1962), 351-74, ottima bibliografia.

Gourbillon, J.G., « La parabole du serpent d'airain », RB 51 (1942), 213-26.

Mendner, S., « Nikodemus », JBL 77 (1958), 293-323.

Moody, D., « God's Only Son : the Translation of John 3,16 in the RSV », JBL 72 (1953), 213-19.

Roustang, F., « L'entretien avec Nicodème », NRT 78 (1956), 337-58.

Schnackenburg, R., « Die ' situationgelösten ' Redestücke in Joh 3 », ZNW 49 (1958), 88-89.

Spicq, C., « Notes d'exégèse johannique », RB 65 (1958), specialmente pp. 358-60 a proposito di 3,14.

van den Bussche, H., « Les paroles de Dieu. Jean 3,22-36 », BVC 55 (1964), 23-28.

van Selms, A., « The Best Man and the Bride-from Sumer to St. John », JNES 9 (1950), 65-75.

Zerwick, M., « Veritatem facere (Joh. 3,21; I Joh. 1,6) », VD 18 (1938), 338-42, 373-77.

13. Gesù lascia la Giudea
4,1-3

Un passo di transizione

[1] *Ora, quando Gesù venne a sapere che i farisei avevano sentito dire che egli conquistava e battezzava più discepoli di Giovanni* [2] *(in realtà, tuttavia, non era Gesù in persona che battezzava, ma i suoi discepoli),* [3] *lasciò la Giudea e si diresse di nuovo verso la Galilea.*

NOTE

v. 1. *Gesù.* documenti importanti provenienti dall'Egitto leggono: « Quando *il Signore* venne a sapere che i farisei avevano sentito dire che Gesù ... »; importanti codici occidentali leggono: « Quando *Gesù* venne a sapere che i farisei avevano sentito dire che *Gesù* ... ». L'originale era probabilmente « Quando *egli* venne a sapere »; e le lezioni sopra citate rappresentano tentativi degli scribi di chiarire il soggetto pronominale. Noi abbiamo spostato il soggetto « Gesù » dalla proposizione subordinata alla proposizione principale per facilitare la lettura.

v. 2. *non era Gesù in persona.* Questo è evidentemente un tentativo di modificare 3,22 dove è detto che Gesù battezzava, e serve come prova quasi inconfutabile della presenza di diverse mani nella composizione di Giovanni. Forse il redattore finale temette che i seguaci di Giovanni il Battista usassero il battesimo di Gesù come argomento per sostenere che egli era solo un imitatore di Giovanni il Battista. La parola insolita usata per « tuttavia » (*kaitoi* *ge*) può essere un'altra indicazione di una mano diversa.

v. 3. *Giudea.* C'è qualche testimonianza a favore della lezione « regione della Giudea », la stessa espressione che si trova in 3,22 (vedi Nota).
— *si diresse verso.* Letteralmente « ritornò in », un aoristo complessivo per una intera azione non ancora completata, come in 2,20 (vedi Nota). Alcuni, basandosi sulla forza di questo tempo, pensano che 4,43-45 fosse dapprima unito ai vv. 1-3 e che l'episodio di Samaria fosse interpolato più tardi nello schema.

COMMENTO

L'inopportunità di queste righe di transizione, rilevata nelle Note, rende probabile che un frammento di materiale giovanneo inerente ai viaggi sia stato utilizzato per fare da cornice all'episodio di Samaria. Ciò non significa necessariamente che l'episodio in Samaria non avesse luogo nel viaggio dalla Giudea alla Galilea, proprio come lo descrive Giovanni, ma semplicemente che la descrizione del viaggio che ora si trova nei vv. 1-3 non ha fatto sempre parte del racconto di Samaria.
Così come sta ora il racconto, la ragione dell'improvvisa partenza di Gesù dalla Giudea non è chiara. C'erano farisei anche in Galilea, e quindi lo spostamento delle sue attività alla Galilea non avrebbe messo termine alla loro opposizione. Il fatto che i farisei abbiano rivolto la loro attenzione da Giovanni il Battista (1,24) a Gesù significa forse che Giovanni il Battista era stato arrestato da Erode (3,24: vedi p. 203)? Se così è e Gesù vuole evitare di essere arrestato, i suoi movimenti tuttavia non si spiegano, perché la Galilea era territorio di Erode non meno della Perea (la Transgiordania), dove Giovanni il Battista era stato dapprima a battezzare (1,28). Forse il concentrarsi dell'attenzione su Gesù va spiegato semplicemente col fatto che Giovanni il Battista era già stato spinto fuori della Giudea a Enon, e ora i farisei cercavano di fare allontanare anche Gesù. In ogni caso, la partenza di Gesù dalla Giudea sembra significare la fine del suo ministero di battesimo; da ora in poi, il suo sarà un ministero di parole e di segni[1].

---

[1] La Bibliografia per questa sezione è inclusa nella Bibliografia alla fine del § 15.

14. discorso con la donna samaritana al pozzo di Giacobbe

4,4-42

Introduzione

[4] *Egli doveva attraversare la Samaria;* [5] *e giunse a una città samaritana chiamata Sichem, vicina al terreno che Giacobbe aveva dato a suo figlio Giuseppe.* [6] *Questo era il luogo del pozzo di Giacobbe; e così Gesù, stanco dal viaggio, sedette presso il pozzo.*

Scena 1

Era circa mezzogiorno. [7] *Venne ad attingere acqua una donna samaritana; Gesù le disse: « Dammi da bere ». (*[8] *I suoi discepoli, intanto, erano andati in città a comprare da mangiare).* [9] *Ma la donna samaritana gli rispose: « Come mai tu che sei un giudeo chiedi da bere a me che sono una donna samaritana? » (I giudei, infatti, non usano nulla in comune con i samaritani).* [10] *Gesù rispose: « Se tu conoscessi il dono di Dio e chi è che ti chiede da bere, gliene avresti chiesto tu a lui, invece, ed egli ti avrebbe dato acqua viva ».* [11] *« Signore », ella disse, « tu non hai nemmeno un secchio, e questo pozzo è profondo. Da dove la prendi, dunque, questa acqua viva?* [12] *Certo non pretenderai di essere più grande del nostro padre Giacobbe che ci diede questo pozzo e ne bevve lui con i suoi figli e le sue greggi? ».* [13] *Gesù rispose: « Chi beve quest'acqua avrà sete di nuovo;* [14] *ma chi beve l'acqua che io gli darò non avrà mai più sete. Anzi, l'acqua che io gli darò diventerà in lui sorgente di acqua zampillante per la vita eterna ».* [15] *La donna gli disse: « Dammi di quest'acqua signore, perché non abbia più sete e non continui a venire* *qui ad attingere acqua ».* [16] *Egli le disse: « Va' a chiamare tuo marito poi ritorna qui ».* [17] *« Non ho marito », rispose la donna. Gesù esclamò: « Hai detto bene che non hai marito.* [18] *Infatti, hai avuto cinque mariti, e quello che hai ora non è tuo marito. In questo hai detto la verità! ».* [19] *« Signore », rispose la donna, « vedo che tu sei un profeta.* [20] *I nostri padri hanno adorato Dio su questo monte, ma voi dite che il luogo dove si deve adorare Dio è in Gerusalemme ».* [21] *Gesù le disse: « Credimi, donna, viene un'ora in cui né su questo monte né in Gerusalemme adorerete il Padre.* [22] *Voi adorate quel che non conoscete, mentre noi conosciamo quello che adoriamo; dopo tutto, la salvezza viene dai giudei.* [23] *Ma viene un'ora, ed è questa, in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in Spirito e verità. E sono proprio questi gli adoratori che il Padre cerca.* [24] *Dio è Spirito, e quelli che Lo adorano devono adorarlo in Spirito e verità ».* [25] *Gli disse la donna: « So che deve venire un Messia. Quando verrà, egli ci annunzierà ogni cosa ». (Questo termine « Messia » significa « Cristo »).* [26] *Gesù le disse: « Sono io che ti parlo ».*

Scena 2

[27] *In quel momento giunsero i suoi discepoli. Essi erano meravigliati che egli conversasse con una donna; tuttavia, nessuno domandava: « Che desideri? » o « Perché parli con lei? ».* [28] *La donna, intanto, lasciò lì la sua brocca d'acqua, andò in città e disse alla gente:* [29] *« Venite a vedere un uomo che mi ha svelato tutto quello che ho fatto! Potrebbe forse essere il Messia? ».* [30] [*Così*] *essi uscirono dalla città per incontrarlo.*

[31] *In quel frattempo i discepoli lo pregavano: « Rabbi, mangia qualcosa ».* [32] *Ma egli rispose loro: « Ho da mangiare un cibo che voi non conoscete ».* [33] *Si domandavano adunque fra di loro i discepoli: « Forse qualcuno gli ha portato da mangiare? ».* [34] *Gesù spiegò loro: « Fare la volontà di colui che mi ha mandato e compiere la sua opera: questo è il mio cibo.* [35] *Non avete voi un detto: " [Ancora] quattro mesi e poi viene la mietitura "? Ecco, io vi dico: Aprite i vostri occhi e guardate i campi: essi sono maturi per il raccolto!* [36] *Il mietitore sta già riscuotendo il suo salario e raccogliendo frutto per la vita eterna, perché ne goda insieme chi semina e chi miete.* [37] *Qui infatti si realizza il detto: " Uno semina e un altro raccoglie ".* [38] *Io vi mandai a mietere ciò per cui non avete lavorato. Altri hanno fatto il duro lavoro, e voi siete subentrati nel frutto del loro lavoro ».*

Conclusione

[39] *Ora molti samaritani di quella città credettero in lui per la parola della donna, che attestava: « M'ha svelato tutto quello che ho fatto ».* [40] *Andati, dunque, da lui, quei samaritani, lo pregarono di rimanere con loro; egli vi rimase due giorni,* [41] *e per la sua parola molti più pervennero alla fede.* [42] *E dissero alla donna: « Non è sulla tua parola che ora noi crediamo, ma perché noi stessi abbiamo udito e sappiamo che questi è realmente il salvatore del mondo ».*

5: *giunse*; 7: *venne, disse*; 9: *rispose*; 11: *disse*; 15: *disse*; 16: *disse*; 17: *esclamò*; 19: *rispose*; 21: *disse*; 25: *disse*; 26: *disse*; 28: *disse*; 34: *spiegò*. In greco tutti questi verbi sono espressi nel presente storico.

NOTE

v. 4. *doveva attraversare.* Non si tratta di necessità geografica; infatti, sebbene la strada principale dalla Giudea alla Galilea passasse attraverso la Samaria (Giuseppe, *Ant.* XX,VI 1; # 118), se Gesù era nella valle del Giordano (3,22), avrebbe potuto facilmente andare a nord attraverso la valle e risalire in Galilea attraverso il passo di Beisan, evitando la Samaria. Altrove nel Vangelo (3,14) l'espressione di una necessità significa che è implicato il volere o il disegno di Dio.

v. 5. *Sichem.* Quasi tutti i manoscritti leggono « Sicar »; una testimonianza siriaca legge Sichem, e Gerolamo identifica Sicar con Sichem. Un errore che possa avere alterato il greco *Sychem* (= Sichem) in *Sychar* è plausibile, forse sotto l'influenza del suono *ar* in Samaria. La lezione « Sicar » crea un problema; infatti, sebbene vi siano tracce, in antiche cronache, dell'esistenza di una Sychar, nessuna traccia di una tale città è stata trovata nell'area in questione della Samaria. L'identificazione di Sicar con la moderna 'Askar, a meno di due chilometri a nord-est del pozzo di Giacobbe, è probabilmente erronea, per diverse ragioni: (*a*) la località è un abitato medioevale; (*b*) la dubbia somiglianza del nome è inutile, giacché il nome arabo 'Askar non riflette una antica designazione del luogo ma semplicemente che il luogo è servito come sede di un campo militare: (*c*) 'Askar ha un buon pozzo suo, un fatto che rende inesplicabile il lungo viaggio della donna fino al pozzo di Giacobbe. D'altra parte, se la vera lezione

è Sichem, tutto si adatta, perché il pozzo di Giacobbe è a meno di cento metri da Sichem. Probabilmente Sichem era solo un piccolo abitato, a quell'epoca.
— *Giacobbe.* Per i riferimenti a Giacobbe e a Sichem vedi Gn 33,18; 48,22; Gs 24,32.

v. 6. *pozzo di Giacobbe.* Un pozzo profondo circa 30 metri è menzionato per la prima volta in quest'area nei resoconti dei pellegrini cristiani del IV secolo; il pozzo di Giacobbe non è menzionato nell'AT. Si può accettare con fiducia la località attualmente identificata come pozzo di Giacobbe, ai piedi del Monte Garizim. Le descrizioni del cap. 4 mostrano una buona conoscenza dell'ambiente palestinese locale.
— *sedette.* Nei migliori manoscritti greci il verbo è seguito dall'avverbio *houtōs* « così », che noi non abbiamo tradotto esplicitamente. Esso probabilmente modifica il verbo, ma potrebbe anche modificare l'aggettivo « stanco », p. es., « stanco com'era ».
— *presso il pozzo.* Letteralmente « sul pozzo »; il pozzo era un condotto verticale coperto da una pietra. Il P^{66} legge « per terra », una lezione che Boismard, RB 64 (1957), 397, pensa possa essere originale.
— *mezzogiorno.* Letteralmente « l'ora sesta ». La scelta dell'ora per venire al pozzo fatta dalla donna è insolita; tale lavoro si faceva la mattina e la sera. Ha poca probabilità l'ipotesi (Lightfoot, p. 122) che l'episodio sia deliberatamente messo in rapporto con la crocifissione, dove pure l'ora è mezzogiorno (19,14) e Gesù è ancora spinto a esprimere la sua sete (19,28). Comunque, il grande inno medioevale del *Dies Irae* sembra fare questa connessione: « Quaerens me sedisti lassus; redemisti crucem passus ». L'ipotesi che le ore vadano calcolate a partire dalla mezzanotte, invece che dalle 6 del mattino (vedi Nota a 1,39), cambierebbe la notazione temporale in questo versetto nelle 6 del mattino. Una tale ora si adatterebbe all'episodio presso il pozzo, ma non si adatterebbe alla « sesta ora » di 19,14.

v. 7. *venne ad attingere acqua.* Per simili scene ai pozzi nell'AT vedi Gn 24,11; 29,2; Es 2,15.

v. 9. *giudei .... samaritani.* I samaritani sono i discendenti di due gruppi: (*a*) il resto degli israeliti nativi che non furono deportati alla caduta del regno settentrionale nel 722 a.C.; (*b*) coloni stranieri portati da Babilonia e dalla Media dai conquistatori assiri della Samaria (2 Re 17,24 ss

ne dà una versione anti-samaritana). C'era opposizione teologica tra questi settentrionali e gli ebrei del sud a causa del rifiuto samaritano di adorare Dio in Gerusalemme. Ciò era aggravato dal fatto che dopo l'esilio babilonese i samaritani avevano ostacolato la ricostruzione ebraica di Gerusalemme e che nel II secolo a.C. essi avevano aiutato i monarchi della Siria nelle loro guerre contro gli ebrei. Nel 128 a.C. il sommo sacerdote ebreo bruciò il tempio samaritano sul Garizim.
— *non usano niente in comune.* D. Daube, JBL 69 (1950), 137-47, propone questo significato e suggerisce l'idea che lo sfondo sia il presupposto generale che i samaritani fossero ritualmente impuri. Un regolamento giudaico del 65-66 d.C. ammoniva che non si poteva mai fare assegnamento sulla purezza rituale delle donne samaritane, giacché esse avevano mestruazioni fin dalla culla. (Vedi Lv 15,19). Probabilmente, questo regolamento non era che la canonizzazione di un atteggiamento precedente verso le donne samaritane. Ci sono testimonianze occidentali degne di considerazione a favore dell'omissione di tutta questa clausola parentetica nel v. 9, un'opinione condivisa da BDF, § 193⁵.

v. 10. *dono di Dio.* Alcuni commentatori (Osty, Van den Bussche) intendono che il dono di Dio sia Gesù stesso (3,16); altri, più plausibilmente, pensano a qualcosa che Gesù darà agli uomini (la sua rivelazione, lo Spirito: vedi Commento).
— *che ti chiede da bere.* Letteralmente « che ti dice " Dammi da bere " ».
— 10-11. *acqua viva.* Questa stessa espressione greca è un perfetto esempio di fraintendimento giovanneo. Gesù parla dell'acqua di vita; la donna pensa all'acqua corrente, tanto più desiderabile dell'acqua ferma delle cisterne. La parola usata per « pozzo » nei vv. 11-12 è *phrear*, mentre nei versetti precedenti era *pēgē*. Nell'uso dei LXX c'è poca differenza tra i due termini; ma *phrear* (ebr. *b^e'er*) è più vicino a « cisterna », mentre *pēgē* (ebr. *'ayin*) è più vicino a « fontana ». L'idea può essere che nella precedente conversazione, che riguarda l'acqua naturale, il pozzo di Giacobbe è una fontana (*pēgē*), con fresca acqua corrente, ma quando la conversazione si sposta al tema dell'acqua viva di Gesù, allora la fontana (*pēgē* nel v. 14) è Gesù e il pozzo di Giacobbe diventa niente altro che una cisterna (*phrear*).

v. 11. *Signore.* Il greco *kyrie* significa sia « signore » che

« Signore »: molto probabilmente c'è una progressione dall'uno all'altro significato, via via che la donna lo usa con crescente rispetto nei vv. 11.15 e 19.
— *ella disse.* La maggior parte delle testimonianze hanno « la donna » come soggetto del verbo. Noi seguiamo il P^{75}, il Codice Vaticano, la versione copta, e la VS^{sin}.

v. 12. *più grande di ... Giacobbe.* Questo è un perfetto esempio di ironia giovannea (vedi Introduzione, p. CLXVI), perché la donna enuncia inconsciamente una verità.
— *che ci diede questo pozzo.* Sebbene non vi siano riferimenti vetero-testamentari per questo evento, forse si ha qui un'eco della storia di Giacobbe e del pozzo di Haran. J. Ramón Díaz, « Palestinian Targum and the New Testament », NovT 6 (1963), 76-77, cita il Targum palestinese di Gn 28,10 concernente il pozzo di Haran: « Dopo che il *nostro padre Giacobbe* ebbe rimossa la pietra dalla bocca del pozzo, il pozzo salì alla superficie e traboccò, e continuò a traboccare per venti anni ». Si noti che in Giovanni Gesù offre acqua viva (fluente) che è eterna.

v. 14. *zampillante.* Il verbo *hallesthai* è usato per indicare un movimento rapido di esseri viventi, come il saltare; questo è l'unico esempio della sua applicazione all'azione dell'acqua, sebbene il suo corrispondente latino, *salire,* abbia entrambi gli usi. *Hallesthai* è usato nei LXX per lo « spirito di Dio », quando esso piomba su Sansone, su Saul e su David, il che è il fondamento della tesi che in Giovanni l'« acqua viva » sia lo Spirito. Ignazio, *Rom.* VII, 2 sembra richiamarsi a questo versetto di Giovanni: « ... acqua viva che parla in me e mi dice dal di dentro " Vieni al Padre " »; anche Giustino *Trypho* LXIX, 6 (PG 6,637): « Come una fontana di acqua viva scaturita da Dio ... ha fatto sgorgare questo nostro Cristo ».

v. 16. *chiama tuo marito.* Inutile domandarsi che cosa sarebbe accaduto se ella fosse ritornata col suo amante.

v. 18. *cinque mariti.* Ai giudei erano permessi solo tre matrimoni (StB, II, p. 437); se la stessa regola si applicava fra i samaritani, allora la vita della donna era stata notevolmente immorale. Non ci sono particolari ragioni per cui la conversazione tra Gesù e la donna riguardo alla sua vita debba avere più che il significato ovvio. Tuttavia, fin dai primi tempi molti hanno visto un simbolismo nei mariti. Origene (*In Jo.* XIII, 8; GCS 10,232) vide un'allusione al fatto che i samaritani consideravano come canonici solo i cinque libri di Mosè. Altri oggi pensano a 2 Re 17,24 ss, dove si dice che i coloni stranieri portati dai conquistatori assiri provenivano da cinque città e avevano portato con sé i loro culti pagani. (In realtà, 17,30-31 menziona sette divinità che essi adoravano, ma Giuseppe *Ant.* IX,XIV, 3; # 288 implica una semplificazione a cinque divinità). Poiché la parola ebraica per « marito » (*ba'al*, « padrone, signore ») era usata anche come nome per una divinità pagana, il passo in Giovanni è interpretato come un gioco di parole: la donna che rappresenta la Samaria ha avuto cinque *b^e'ālīm* (le cinque divinità precedentemente adorate) e il *ba'al* (Jahvè) che ha ora non è veramente il suo *ba'al* (perché lo jahvismo dei samaritani era impuro: v. 22). Una tale intenzione allegorica è possibile; ma Giovanni non ne dà segno, e noi non siamo certi che tale allegoria fosse un sarcasmo così diffuso a quel tempo da essere riconosciuto senza spiegazione. Bligh, pp. 335-36, ha una curiosa interpretazione. Egli pensa che nel proclamare di non aver marito la donna avesse mentito a Gesù perché aveva progetti matrimoniali su di lui; egli rileva che nelle scene parallele all'AT di uomini e donne al pozzo (vedi Nota al v. 7) c'è una situazione matrimoniale, e che Gesù era stato descritto come uno sposo in 3,29.

v. 19. *Signore.* Vedi Nota a « Signore ». v. 11.
— *profeta.* Questa identificazione di Gesù deriva dalla speciale conoscenza che egli ha dimostrata, ma si può anche riferire al suo evidente desiderio di riformare la vita della donna. I samaritani non accettavano i libri profetici dell'AT, quindi l'immagine del profeta probabilmente deriva da Dt 18,15-18 (vedi sopra, p. 65), un passo che nel Pentateuco samaritano, come pure in certo materiale di Qumran, viene dopo Es 20,21b. Da questo Profeta-pari-a-Mosè ci si sarebbe aspettato che risolvesse questioni legali, di qui la logica della questione implicita nel v. 20. Anche Bowman, « Eschatology », p. 63, dice che i samaritani aspettavano il Taheb (vedi Nota al v. 25) per ristabilire un culto più giusto.

v. 20. *questo monte.* Nel Pentateuco samaritano leggiamo in Dt 27,4 le istruzioni a Giosuè di innalzare un santuario sul Garizim, la montagna sacra dei samaritani. Questa lezione è probabilmente esatta, perché la lezione « Ebal » nel TM può anche essere una correzione anti-samaritana. I samaritani inoltre consideravano l'obbligo della adora-

zione sul Garizim come parte del Decalogo; contrasto con 2 Cron 6,6.
— *il luogo*. Il Codice Sinaitico lo omette. Si riferisce al Tempio (11,48).

v. 21. *donna*. Gesù normalmente usa questa forma per rivolgere la parola (vedi Nota a 2,4). « Donna », comunque, non è una traduzione completamente soddisfacente ed è alquanto arcaico.
— *un'ora*. Senza l'articolo determinato o un possessivo, « ora » in Giovanni non è necessariamente l'ora della gloria (vedi App. I, 11); tuttavia, qui può benissimo essere così.

v. 22. *non conoscete*. L'antitesi in questo versetto è espressa in un modo forte, tipicamente semitico, senza una via di mezzo tra l'ignoranza e la conoscenza.
— *noi conosciamo*. Bultmann, p. 139^6, ritiene che quel « noi » siano i cristiani, in quanto contrapposti sia ai samaritani che ai giudei; è chiaro che una tale esegesi non prende sul serio l'ambientazione storica data all'episodio.
— *dopo tutto*. Letteralmente « perché ».
— *la salvezza viene dai giudei*. Cfr. Sal 76,1: « Dio è conosciuto in Giudea ». Bultmann vorrebbe ridurre questa frase a una glossa, giacché non si accorda con l'ostilità giovannea per « i giudei ». Comunque, i giudei contro cui Gesù altrove parla aspramente, sono quella parte del popolo ebraico che è ostile a Gesù, e specialmente i loro capi. Qui, parlando a una straniera, Gesù dà ai giudei un significato diverso, e il termine si riferisce a tutto il popolo ebraico. Questa riga è un chiaro segno che l'atteggiamento giovanneo verso i giudei non nasconde né un anti-semitismo di tipo moderno né una concezione che rifiuti l'eredità spirituale del giudaismo.

v. 23. *viene, ed è questa*. Se raffrontiamo questo col v. 21, troviamo in Giovanni la stessa tensione escatologica che è evidente nelle allusioni sinottiche al regno: esso è futuro, e tuttavia è prossimo. L'idea sembra essere che è presente colui che, nell'ora della glorificazione, renderà possibile l'adorazione in Spirito col suo dono dello Spirito.
— *in Spirito e verità*. Entrambi i sostantivi sono senza articolo, e c'è una sola preposizione.

v. 24. *Dio è Spirito*. Questa non è una definizione essenziale di Dio, ma una descrizione del comportamento di Dio verso gli uomini; significa che Dio è Spirito verso gli uomini perché dà lo Spirito (14,16) che li genera di nuovo. Ci sono altre due descrizioni simili negli scritti giovannei: « Dio è luce » (1 Gv 1,5), e « Dio è amore » (1 Gv 4,8). Anche queste si riferiscono al Dio che agisce; Dio dà al mondo il Figlio suo, la *luce* del mondo (3,19; 8,12; 9,5), come segno del suo amore (3,16).

v. 25. *un Messia.* Vedi Nota a 1,41. I samaritani non aspettavano un Messia nel senso di un re unto della casa di David. Aspettavano un Taheb (*Ta'eb* = al verbo ebraico *šûb* = colui che ritorna), evidentemente il Profeta-pari-a-Mosè. Questa credenza era il quinto articolo nel credo samaritano. Bowman, « Studies », p. 299, mostra che la conversazione in Giovanni 4,19-25 si accorda con la concezione samaritana del Taheb come un maestro della Legge (vedi Nota a « profeta » nel v. 19), anche se sulle labbra della donna è posta la più familiare designazione giudaica di Messia.
— *annunzierà.* La VS^{sin} e Taziano leggono « darà ». Black, p. 183, e Boismard, EvJean, p. 46, pensano alla possibilità di un originale aramaico con una confusione tra le radici *tn'*, « annunziare », e *ntn*, « dare ».

v. 26. *sono io.* Per *egō eimi*, vedi App. IV; non è impossibile che questo uso sia inteso nello stile proprio della divinità. È interessante che Gesù, il quale non accetta senza riserve il titolo di Messia quando gli viene offerto dai giudei, lo accetta da una samaritana. Forse la ragione sta nelle connotazioni nazionalistiche regali che il termine aveva nel giudaismo, mentre il Taheb samaritano (sebbene non privo di accenti nazionalistici) aveva più l'aspetto di un maestro e legislatore. J. Macdonald, *The Theology of the Samaritans* (London, SCM 1964), p. 362, dice che i samaritani non si aspettavano che il Taheb fosse un re.

v. 27. *erano meravigliati.* Tempo imperfetto, che indica più che una sorpresa momentanea. Sir 9,1-9 descrive la cura che bisogna avere per non lasciarsi adescare da una donna; e documenti rabbinici (*Pirqe Aboth* I, 5; Talmud babilonese *'Erubin* 53b) ammoniscono contro il parlare con donne in pubblico.
— *nessuno domandava.* Per una analoga esitazione a interrogare Gesù vedi 16,5.
— *Che desideri?* Da rivolgersi alla donna (così Bernard, I, p. 152)? Alcune testimonianze antiche l'intesero così, come indicano le varianti, p. es., « Che cosa vuole *quella*? ».

Tuttavia queste varianti possono derivare da Taziano, il quale, da buon encratico, poteva voler fare apparire che non fosse stato Gesù a prendere l'iniziativa con una donna. Quasi certamente, come lascia intendere il v. 34, la domanda concerne Gesù, con l'implicazione che forse egli le aveva chiesto del cibo dopo che essi erano andati a comprarne. È curioso, come rileva Bultmann, che essi erano più sorpresi perché egli parlava con una donna che perché parlava con una samaritana.

v. 28. *lasciò lì la sua brocca d'acqua.* Non dobbiamo cercare una ragione pratica di questo (p. es., che la lasciò perché Gesù potesse bere; che aveva fretta di ritornare in città). Questo particolare sembra essere il modo in cui Giovanni accentua il fatto che quella brocca sarebbe stata inutile per quel tipo di acqua viva per il quale Gesù aveva suscitato l'interesse della donna.
— *gente.* Letteralmente « uomini »; comunque, ogni maliziosa insinuazione che gli *uomini* fossero interessati a scoprire il passato della donna è fuori luogo.

v. 29. *Potrebbe forse essere il Messia?* Letteralmente « il Cristo », come nel v. 25. L'interrogazione greca con *mēti* implica una improbabilità (BDF, § 427²); la fede della donna, quindi, non sembra completa. Comunque, essa esprime una sfumatura di speranza. Bultmann, p. 142, pensa che il punto di vista della domanda sia quello della popolazione.

v. 30. [*Così*]. La congiunzione ha una buona documentazione, incluso P⁶⁶; e Bernard, I, p. 153, mostra in che modo essa avrebbe potuto andar perduta nella trascrizione degli scribi. Altri preferiscono l'inizio brusco, senza congiunzione, meglio documentato, in base al principio che la lezione più difficile è di solito la più originale.

v. 32. *cibo.* Apparentemente, c'è poca differenza tra *brōsis* del v. 32 e *brōma* del v. 34, sebbene Spicq, *Dieu et l'homme*, p. 97³, sostenga che il secondo ha una speciale connotazione di nutrimento. È possibile che l'uso di *brōma* nel v. 34 debba essere spiegato semplicemente con un desiderio di assonanza con *thelēma*, « volontà », nello stesso versetto. *Brōma* non è mai più usato in Giovanni, mentre *brōsis* appare in 6,27.55.

v. 34. *Fare la volontà di Colui che mi ha mandato.* Sia questa espressione (cfr. 5,30; 6,38), sia « portare a compimento la sua opera » (cfr. 5,36; 9,4; 17,4) sono descrizioni giovannee della natura del ministero di Gesù. Nei sinottici « fare la volontà di Dio » (Mc 3,35; Mt 7,21) ha una connotazione più generale. Il tema di 34 non è molto diverso da quello di Dt 8,3: « L'uomo non vive soltanto di pane ma di ogni parola di Dio », una citazione attribuita a Gesù in Mt 4,4.

v. 35. *Non avete voi un detto?* Letteralmente « Non dite voi »; per un esempio di una tale espressione usata per introdurre un proverbio, vedi Mt 16,2. È stato osservato che il proverbio in Giovanni è in trimetro giambico (per la scansione vedi Dodd, *Tradition*, p. 394), e perciò qualcuno ha pensato che Gesù citasse un proverbio greco. Questo non è impossibile, ma noi attribuiremmo più probabilmente un proverbio greco all'evangelista. Comunque, la maggior parte dei commentatori pensano che il metro giambico sia accidentale; infatti, come rileva Bligh, p. 343 il metro giambico è simile agli schemi del linguaggio comune. Si può scoprire una serie di rozzi, accidentali trimetri giambici nel NT (Mc 4,24; Atti 23,5).
— [*Ancora*] *quattro mesi e poi viene la mietitura.* Abbiamo considerato il detto in Giovanni come un proverbio, e la sua brevità e la sua costruzione favoriscono questa opinione. In tale interpretazione, quattro mesi è semplicemente un periodo tradizionale. Il calendario di Gezer del X secolo a.C., pone esattamente quattro mesi tra la semina e il raccolto; e ci sono antichi calcoli rabbinici con lo stesso risultato (Barrett, p. 202). Ciò nondimeno, alcuni studiosi hanno considerato il v. 35 non come un proverbio, ma come una osservazione reale fatta dai discepoli; in questo caso, avremmo un riferimento cronologico per datare l'episodio di Samaria come avvenuto quattro mesi prima della mietitura. La mietitura nella pianura di Maḥneh, a est di Sichem, andrebbe da metà-maggio (orzo) a metà-giugno (frumento), e per conseguenza l'episodio al pozzo andrebbe datato in gennaio o ai primi di febbraio. Con tale calcolo, la festa di cui non si fa il nome nel capitolo seguente (5,1) sarebbe probabilmente Pasqua, ricorrente alla fine di marzo o ai primi di aprile. Bernard, I, p. 155, obietta in base al fatto che gennaio e febbraio sono nella stagione piovosa, quando Gesù avrebbe trovato acqua lungo la strada, invece che aspettare di arrivare al pozzo.
— [*ancora*]. Questa parola è omessa dai manoscritti occidentali, dalla VS^{cur} e dal P^{75}, una combinazione molto autorevole. E tuttavia l'omissione sarebbe potuta avvenire

per *homoioteleuton,* cioè per aver mancato di scrivere *eti* (« ancora ») dopo di *hoti.*
— *aprite gli occhi.* Letteralmente « alzate gli occhi »; ciò fa pensare a uno sguardo intenzionale.
— *guardate. Theasthai*; vedi App. I, 3.
— *campi ... maturi per il raccolto.* Può essere un raccolto puramente simbolico, come in Mt 9,37. Comunque, se c'è una reale indicazione di tempo nell'episodio samaritano, questa sarebbe molto più probabile dei quattro mesi menzionati sopra. Il raccolto allude primariamente agli abitanti della città che stanno venendo incontro a Gesù, ma la metafora può essere stata suggerita dalla vista dei campi di grano maturi presso Sichem. Il tempo allora sarebbe maggio o giugno. Se la sequenza dei racconti in Giovanni è cronologica, allora l'interludio samaritano avvenne non molto dopo la Pasqua (marzo o aprile) menzionata nel cap. 2; certo, 4,43-45 cerca di creare questa impressione.

v. 36. *già.* Alcuni uniscono questa parola con l'ultima frase del v. 35: « essi sono già maturi per il raccolto ».
— *riscuotendo il suo salario.* Il greco *misthos* significa sia « salario » che « ricompensa » (cfr. 1 Gv 4,3).
— *raccogliendo frutto per la vita eterna.* La Tosephta (*Peah* 4,18), citata da Dodd, *Interpretation,* p. 146, ha un interessante parallelo: « I miei padri raccolsero tesori per questa età; io ho raccolto tesori per l'età avvenire ».
— *chi semina e chi miete.* Thüsing, p. 54, riconnettendo questo al v. 34, suggerisce l'idea che il Padre sia il seminatore e Gesù il mietitore. Ciò, tuttavia, significherebbe che le identificazioni del seminatore e del mietitore nel v. 36 siano diverse da quelle in 37-38, giacché in 38 i mietitori sono chiaramente i discepoli.

v. 38. *Io vi ho mandati.* L'« Io » è espresso e forse enfatico: « Sono stato io a mandarvi ».
— *voi.* Nella primitiva tradizione delle parabole evangeliche c'è spesso una applicazione della parabola a un particolare pubblico e a una particolare situazione.
— *il frutto del loro lavoro.* Letteralmente « il loro lavoro »; ma il contesto rende ben chiaro che si intende il prodotto del lavoro.

v. 39. *la parola della donna.* C'è un contrasto tra questa fede sulla base della parola della donna e la fede sulla base della parola di Gesù (v. 41): è forse un adombramento del concetto del *logos* del Prologo?

v. 40. *rimanere*. *Menein*; App. I, 8.

v. 42. *parola*. La parola greca qui è *lalia*, non il *logos* dei vv. 39 e 41.
— *Salvatore*. Nell'AT (Sal 24,5; Is 12,2; anche Lc 1,47) Jahvè è la salvezza di Israele e del singolo israelita. Il re Messia non è chiamato salvatore (ma vedi Zac 9,9, dove i LXX hanno « salvatore » invece di « vittorioso »). En 48,7 parla del Figlio dell'Uomo come salvatore degli uomini. Quale potrebbe essere il significato del titolo sulle labbra dei samaritani? Forse per la Samaria ellenizzata dovremmo cercare il significato del termine nel mondo greco, dove esso era applicato a divinità, a imperatori (Adriano fu chiamato « Salvatore del mondo ») e ad eroi. Il termine « Salvatore » era un titolo post-pasquale comune per Gesù, particolarmente nelle opere lucane e paoline, ma questo è l'unico caso, nei Vangeli, della sua applicazione a Gesù durante il ministero pubblico.

COMMENTO GENERALE

Possiamo cominciare con la questione della plausibilità storica dell'episodio. Un ministero di Gesù in Samaria è menzionato solo in Giovanni. Il discorso missionario in Mt 10,5 proibisce ai discepoli di entrare in una città samaritana. Fra i sinottici, Luca è quello che mostra il maggiore interesse per i samaritani: in 10,29-37 abbiamo la parabola del buon samaritano; in 17,11-19 l'unico lebbroso che esprime la sua gratitudine è un samaritano. Eppure anche Luca, in 9,52-53, riflette una certa ostilità tra i samaritani e Gesù perché Gesù è diretto a Gerusalemme. Dopo il ministero di Gesù, Atti 8,1-25 riferisce che quando i cristiani ellenisti furono dispersi da Gerusalemme dopo la morte di Stefano, Filippo, uno dei sette capi ellenisti, predicò Cristo a una città di Samaria, dove incontrò Simon Mago. Il ministero di Filippo portò al battesimo di molti samaritani, e Pietro e *Giovanni* discesero da Gerusalemme per imporre le mani sui nuovi convertiti, perché essi ricevessero lo Spirito Santo.
Il racconto della diffusione del cristianesimo in Samaria alcuni anni dopo il ministero di Gesù ci aiuterà a spiegare alcuni dettagli nel racconto di Giovanni; dobbiamo tuttavia notare che Atti non lascia intravedere che Gesù avesse già dei seguaci in Samaria prima della venuta di Filippo, come indicherebbe il Quarto Vangelo. La difficoltà può

essere eliminata insistendo sul fatto che Giovanni 4,39-42 significa semplicemente che un piccolo villaggio pervenne a credere in Gesù. Ciò nondimeno, il racconto giovanneo deve reggersi senza supporto o convalidazione che venga dal resto del NT.

La sua intrinseca pretesa di plausibilità è valida. La *mise en scène* è una delle più dettagliate in Giovanni, e l'evangelista rivela una conoscenza del colore locale e delle credenze samaritane che colpisce. Possiamo menzionare: il pozzo ai piedi del Garizim; la questione della purezza legale nel v. 9; la vivace difesa del pozzo patriarcale nel v. 12; la credenza samaritana nel Garizim e nel Profeta-pari-a Mosè. E se analizziamo lo scambio di battute al pozzo, troviamo perfettamente fedele e realistica la caratterizzazione della donna come contegnosa e riservata, con una certa lieve grazia (Lagrange, p. 101). Sebbene personaggi come Nicodemo, questa donna, il paralitico del cap. 5 e il cieco nato del cap. 10 servano — in qualche misura — all'evangelista per permettere a Gesù di esporre la sua rivelazione, tuttavia ciascuno ha le proprie caratteristiche personali e linee di dialogo bene appropriate. O abbiamo a che fare con un maestro della letteratura d'immaginazione, oppure le storie hanno una base nei fatti. Bligh, p. 332, tende verso quest'ultima direzione, almeno per una parte del racconto. Egli pensa che i vv. 1-8 possano essere stati un racconto pre-giovanneo legato a una dichiarazione solenne (una storia ricordata perché era stata la scena di una dichiarazione solenne da parte di Gesù). La dichiarazione solenne poteva essere destinata ad assicurare il carattere universale del piano divino di salvezza, includente samaritani e giudei, un tema non dissimile a quello dei vv. 19-26.

Il solenne discorso di Gesù sembra il principale ostacolo alla plausibilità storica. Dando per scontato che questo discorso sia stato modellato con la tecnica giovannea del fraintendimento, dei giochi di parole, ecc., possiamo inoltre domandarci se ci si sarebbe potuti aspettare che una donna samaritana comprendesse anche le idee più fondamentali del discorso. La risposta a questa domanda è ostacolata dalla nostra limitata conoscenza del pensiero samaritano nel I secolo d.C. Nel giudaismo, due delle espressioni usate da Gesù, « il dono di Dio », e « acqua viva », erano usate per descrivere la Torah. Se l'uso samaritano era lo stesso, la donna avrebbe potuto capire che Gesù voleva presentare se stesso e la sua dottrina come la sostituzione della Torah, in cui i samaritani credevano. Come abbiamo rilevato nelle Note ai vv. 19 e 25. la donna sembra intendere le proclamazioni di Gesù sullo sfondo dell'attesa samaritana del Taheb. Quindi non è affatto impossibile che anche nella conversazione abbiamo gli echi della tradizione storica di un episodio del ministero di Gesù. Vedremo che il dialogo con i discepoli ha dei paralleli sinottici.

Se, come noi pensiamo, c'è un substrato di materiale tradizionale, l'evangelista lo ha preso e, col suo profondo senso del dramma e delle varie tecniche drammatiche, lo ha fuso in un superbo scenario teologico. Fraintendimento (v. 11), ironia (12), il rapido cambiamento di un argomento imbarazzante (19), il primo piano e il retroscena (29), l'effetto di coro greco degli abitanti del villaggio (39-42): tutti questi tocchi drammatici sono stati abilmente applicati per fare di questa una delle scene più vivaci del Vangelo e per dare uno scenario perfetto alla grandiosa dottrina dell'acqua viva. Molto più che nell'episodio di Nicodemo, il discorso di Gesù è introdotto in un dialogo e su uno sfondo che gli danno significato.

COMMENTO PARTICOLARE

Scena 1: Il dialogo con la donna samaritana (4,4-26)

È molto importante comprendere l'analisi letteraria delle due suddivisioni della scena, perché tale analisi illumina le idee principali e il loro sviluppo. Qui noi seguiamo Roustang molto da vicino.

SCENA 1A: L'acqua viva (vv. 6-15). Consiste in due brevi dialoghi, ciascuno con tre scambi di battute:

Primo, vv. 7-10:
v. 7. *Gesù* chiede dell'acqua alla samaritana, violando i costumi sociali del tempo.
9. *Donna* si burla di Gesù perché è in una tale situazione di bisogno da non osservare le regole.
10. *Gesù* mostra che la vera ragione della sua azione non è la sua inferiorità o bisogno ma il suo *status* superiore.
Egli pronuncia una SFIDA IN DUE PARTI:
I. Se ella conoscesse colui che parla con lei,
II. sarebbe lei a chiedere a lui l'acqua viva.

Per riepilogare, dunque, gli scambi di battute in questo primo dialogo introducono l'argomento dell'acqua viva e la proclamazione di Gesù.

Secondo, vv. 11-15:

vv. 11-12. *Donna* fraintende, considerando l'acqua a un livello materiale, terrestre; quindi fraintende, considerando Gesù inferiore a Giacobbe.

13-14. *Gesù* chiarisce che ha inteso parlare dell'acqua celeste di vita eterna.

15. *Donna*, imbarazzata, CHIEDE L'ACQUA, adempiendo così a una delle due parti della sfida di Gesù menzionata nel v. 10.

Tuttavia, un'altra parte della sfida rimane senza risposta, perché la donna non ha ancora riconosciuto chi sia Gesù. Ella comprende che egli parla di un tipo insolito di acqua, ma le sue aspirazioni sono ancora al livello della terra.

SCENA 1B: La vera adorazione del Padre (vv. 16-26). Anche questa consiste di due brevi dialoghi, ciascuno con tre scambi di battute:

Primo, vv. 16-18:

v. 16. *Gesù* prende l'iniziativa di guidare la donna a riconoscere chi egli sia con allusioni alla sua vita personale.

17. *Donna* dà una risposta ambigua e addirittura ingannevole, in una reazione istintiva contro l'indagine morale.

18. *Gesù* si serve della risposta per scoprire le azioni malvage di lei.

Abbiamo sentito in 3,19-21 che coloro le cui azioni sono malvage non si avvicinano alla luce perché non vengano rivelate le loro azioni. Il dialogo in 16-18 costituisce il momento cruciale del giudizio: volgerà ella le spalle alla luce?

Secondo, vv. 19-26:

vv. 19-20. *Donna* guarda alla luce, sebbene cerchi di deviarne i raggi dalla propria vita a qualcosa di meno personale. Nell'intavolare l'argomento del culto, ella comincia, sia pure con esitazione, a pensare a un livello spirituale o celeste, sebbene ci sia ancora molto di terrestre nei suoi concetti.

21-24. *Gesù* spiega che la vera adorazione può venire solo da quelli che sono generati dallo Spirito di verità. Solo mediante lo Spirito il Padre genera veri adoratori.

25-26. *Donna* finalmente RICONOSCE CHI È GESÙ (fin dove può) e Gesù lo conferma.

L'altra parte della sfida fatta nel v. 10 ha ormai ricevuto risposta. La seconda parte della Scena 1A ha portato la donna a chiedere l'acqua; la seconda parte della Scena 1B ha portato la donna a riconoscere chi è colui che le ha chiesto da bere: e cioè, *egō eimi* (vedi Nota al v. 26).

In questa scena, Giovanni ci ha dato il dramma di un'anima che si sforza di sollevarsi dalle cose di questo mondo alla fede in Gesù. Non solo la donna samaritana ma ogni uomo deve arrivare a riconoscere chi è che parla quando Gesù parla, e deve chiedere a Gesù l'acqua viva.

Passando dall'analisi letteraria dello sviluppo della scena ai suoi contenuti, troviamo due argomenti che devono essere discussi: nella Scena 1A, l'argomento dell'acqua viva, e nella Scena 1B l'argomento dell'adorazione in Spirito e verità.

A. « ACQUA VIVA » (4,10-14). A che cosa alludeva Gesù quando parlava di dare « acqua viva » alla donna? È chiaro che l'acqua viva non è Gesù stesso ma qualcosa di spirituale che egli offre al credente che riesce a riconoscere il dono di Dio. L'acqua viva non è la vita eterna ma porta ad essa (v. 14). L'uso stesso del simbolo dell'acqua mostra come Giovanni concepisca realisticamente la vita eterna: l'acqua rappresenta per la vita naturale quello che l'acqua viva rappresenta per la vita eterna.
McCool, *art. cit.*, richiama l'attenzione sulle molte ipotesi formulate dagli esegeti nell'intento di interpretare « acqua viva ». Per esempio, fin dai tempi medioevali è stato popolare fra i teologi sistematici considerare l'« acqua viva » come un simbolo della grazia santificante. Entro l'area della teologia giovannea ci sono realmente due possibilità: acqua viva significa la rivelazione che Gesù dà agli uomini, oppure significa lo Spirito che Gesù dà agli uomini. Come rileva Wiles, pp. 46-47, entrambe queste interpretazioni risalgono al II secolo; e troveremo argomenti convincenti per entrambe.
(1) « Acqua viva » è la rivelazione o dottrina di Gesù. L'AT usa il simbolismo dell'acqua per indicare la Sapienza di Dio che concede la vita. Prv 13,14 dice: « L'insegnamento del saggio è fonte di vita per evitare i lacci della morte »; anche 18,4: « Le parole della bocca dell'uomo sono acqua profonda, la fonte della Sapienza è un torrente che straripa ». In Is 55,1, in un contesto in cui invita gli uomini ad ascoltare perché le loro anime vivano (v. 3), Jahvè dice: « O voi tutti assetati, venite all'acqua ». Il miglior parallelo vetero-testamentario per Giovanni 4,14 (e 6,35) sembra che sia Sir 24,20, dove la Sapienza canta le proprie lodi: « Chi si nutre di me avrà ancora fame e chi beve di me avrà ancora sete ». In Giovanni, Gesù dice: « Chi beve l'acqua che io gli darò non avrà mai più sete ».

Poiché nell'ambiente degli scribi la Sapienza era identificata con la Torah, non può sorprendere che Sir 24,23-29 ci dica che la Torah colma gli uomini di sapienza come fiumi che traboccano dalle loro rive. I rabbini fanno frequente uso allegorico dell'acqua per alludere alla Legge, benché solo raramente essi allegorizzino l'« acqua *viva* ». Tuttavia, ora abbiamo chiare testimonianze da Qumran sull'uso di « acqua viva » per descrivere la Legge (CDC XIX, 34; vedi anche III, 16; VI, 4-11). Possiamo dire inoltre che l'espressione « dono di Dio », che appare in Giovanni 4,10, era usata nel giudaismo rabbinico per descrivere la Legge (Barrett, p. 195).

Che Gesù si riferisca alla propria rivelazione come ad « acqua viva » è perfettamente plausibile, se si ha presente questo sfondo, poiché in Giovanni Gesù è presentato come la Sapienza divina e come la sostituzione della Legge. Il barlume di comprensione che la donna riceve di questa acqua viva sembra trovarsi in questa direzione, poiché ella lo saluta come il Profeta-pari-a-Mosè che annunzierà ogni cosa (vedi Note ai vv. 19 e 25). L'uso di « acqua viva » per la rivelazione di Gesù avrà come paralleli, in altri passi di Giovanni, l'uso dei simboli della luce e del pane di vita per la rivelazione di Gesù.

(2) « Acqua viva » è lo Spirito comunicato da Gesù. Come abbiamo visto nell'analizzare 3,5 (pp. 184-5), la connessione tra acqua e Spirito è frequente nell'AT. Qui possiamo ricordare specialmente 1QS IV, 21: « Come acque purificatrici Egli aspergerà su di lui lo spirito di verità ». Inoltre, per l'identificazione di « acqua viva » come lo Spirito abbiamo la testimonianza esplicita di Giovanni 7,37-39. Ci sono in 4,10-14 molte indicazioni a sostegno di questa interpretazione. Se l'acqua zampilla per la vita eterna (14), altrove (6,63) sentiamo dire che è lo Spirito che dà la vita. Vedi anche la Nota a « zampillante » nel v. 14. L'espressione « dono (di Dio) » nel v. 10 era un termine cristiano primitivo per lo Spirito Santo, non solo in Atti (2,38; 8,20; 10,45; 11,17), ma anche in Ebrei (6,4), un'opera che ha molte affinità con Giovanni. La seconda parte della scena con la donna samaritana introduce esplicitamente il tema dello Spirito (vv. 23-24). Il dono dello Spirito era un segno dei giorni messianici, e il dialogo con Gesù porta la donna samaritana a parlare del Messia (v. 25). Possiamo aggiungere, infine, che è la comprensione di « acqua viva » come Spirito che indusse i teologi medioevali a considerarla come grazia; vale la pena di citare l'osservazione di S. Tommaso d'Aquino, nel suo commento a Giovanni: « La grazia dello Spirito San-

to è data all'uomo nella misura in cui gli è data la fonte stessa della grazia, cioè lo Spirito Santo ».

Non vediamo la ragione di dover scegliere tra queste due interpretazioni di « acqua viva », e McCool, *art. cit.*, sostiene abilmente che si intendono entrambi i significati. Il simbolismo giovanneo è spesso ambivalente, specialmente dove si tratta di due concetti così strettamente connessi come rivelazione e Spirito. Dopo tutto, lo Spirito è l'agente che interpreta la rivelazione o insegnamento di Gesù agli uomini (14,26; 16,13). Incontreremo una analoga difficoltà di accertare se si tratta dello Spirito o della parola di Dio in 1 Gv 2,27, così che vi sono buone ragioni per credere che l'evangelista non intendesse una netta distinzione tra i due significati. È interessante che, nel passo citato dell'Aquinate, egli insista anche nel dire che la dottrina di Gesù è l'acqua viva.

C'è in questo passo un'allusione sacramentale, secondaria, al battesimo, più o meno come c'era nell'accenno ad acqua e Spirito in 3,5 (anche 1,33)? Qui il simbolismo è diverso: non una nascita per mezzo dell'acqua, ma il *bere* dell'acqua viva. Tuttavia, una volta eliminata ogni equivalenza diretta (l'acqua viva *è* l'acqua del battesimo), ci rimane la più ampia questione di sapere se l'autore intendesse o no che il passo ricordasse ai suoi lettori cristiani il battesimo e insegnasse loro che uno degli effetti del battesimo era il dono dello Spirito. Noi notiamo che questo discorso e il discorso di Nicodemo sono collocati quasi uno dietro l'altro, separati dall'episodio battesimale di 3,22-30. E ancora, la transizione all'episodio samaritano in 4,1-3 introduce un accenno all'attività battesimale di Gesù. Queste indicazioni deporrebbero fortemente a favore di una risposta affermativa alla questione proposta. Il fatto che l'acqua deve essere bevuta non è un ostacolo rilevante se ricordiamo 1 Cor 12,13: « Noi tutti siamo stati battezzati in un solo Spirito per formare un solo corpo ... e tutti ci siamo *abbeverati* a un solo Spirito ». Uno dei primi simboli cristiani associati col battesimo è il cervo che beve acqua corrente (viva) (Sal 42); e in verità, la scena con la samaritana al pozzo appare nell'arte primitiva delle catacombe come simbolo del battesimo (Niewalda, p. 126). C'è, dunque, una buona *possibilità* che in questo discorso ci fosse un motivo battesimale.

B. ADORAZIONE « IN SPIRITO E VERITÀ » (4,23-24). Nel v. 23 il punto particolare in questione si sposta dal luogo del culto (vv. 20-21) al modo dell'adorazione. Oggi la maggior parte degli esegeti convengono che, nel proclamare l'adorazione in Spirito e verità, Gesù non intendesse contrapporre adorazione esterna e adorazione interna. La sua affermazione non ha niente a che fare con l'adorare Dio negli intimi recessi del proprio spirito; perché lo Spirito è lo Spirito di Dio, non lo spirito dell'uomo, come chiarisce il v. 24. In realtà, si potrebbe quasi considerare « Spirito e verità » come una endiadi (vedi Nota al v. 23) equivalente a « Spirito di verità ». Un ideale di adorazione puramente interiore mal si adatta al contesto del NT con le sue riunioni eucaristiche, il canto degli inni, il battesimo nell'acqua, ecc. (a meno che non si presuma che la teologia di Giovanni sia sensibilmente diversa da quella della chiesa in genere).

Il contrasto tra adorazione a Gerusalemme o sul Garizim e adorazione in Spirito fa parte del consueto dualismo giovanneo tra terrestre e celeste, « dal basso » e « dall'alto », carne e Spirito. Gesù parla della sostituzione escatologica delle istituzioni temporali come il Tempio, riprendendo il tema di 2,13-22. In 2,21 era Gesù stesso che doveva prendere il posto del Tempio, e qui è lo Spirito dato da Gesù che deve animare l'adorazione che sostituisce l'adorazione nel Tempio. Si noti che si tratta di adorare *il Padre* in Spirito. Dio può essere adorato come Padre solo da coloro che possiedono lo Spirito che li fa figli di Dio (vedi Rm 8,15-16), lo Spirito con cui Dio li genera dall'alto (Giovanni 3,5). Questo Spirito solleva gli uomini al di sopra del livello terrestre, il livello della carne, e li rende capaci di adorare Dio nel modo giusto.

Il v. 24 unisce Spirito e verità. In 17,17-19 sentiremo dire che la verità è un agente di consacrazione e di santificazione, e quindi anche la verità rende l'uomo capace di adorare Dio in modo giusto. I temi giovannei sono strettamente intrecciati: Gesù è la verità (14,6), nel senso che egli rivela la verità di Dio agli uomini (8,45; 18,37); lo Spirito è lo Spirito di Gesù ed è lo Spirito di verità (14,17; 15,26), che deve guidare gli uomini nella verità. Sarebbe quindi assurdo domandarsi quale sia il contributo dello Spirito all'adorazione distinguendolo dal contributo della verità. « Spirito e verità » significa semplicemente quello che abbiamo già visto nell'analizzare « acqua viva » come rivelazione e Spirito. Non solo al livello letterario, ma anche nei suoi temi teologici, il dialogo con la samaritana è un tutto strettamente unito.

Schnackenburg, « Anbetung », ha mostrato come la stretta connessione tra Spirito e verità negli scritti di Qumran offra qualche interessante parallelo col pensiero di Giovanni. A Qumran, in un contesto escatologico Dio effonde il suo Spirito sui seguaci e così li purifica per il suo servizio. Questo Spirito è lo Spirito di verità nel senso che istruisce i seguaci nella conoscenza divina, cioè nell'osservanza della Legge su cui si insiste a Qumran (1QS IV, 19-22). La purezza così ottenuta trasforma la comunità nel tempio di Dio, « una casa di santità per Israele, e un'assemblea del Santo dei Santi per Aronne » (VIII, 5-6; IX, 3-5). Forse abbiamo qui lo sfondo che rende intelligibili le osservazioni di Gesù sull'adorazione in Spirito e verità destinata a sostituire l'adorazione nel Tempio. Tuttavia, l'adorazione nel senso giovanneo non implica la purezza rituale, e la verità non ha a che fare con una interpretazione della Legge; rimangono quindi evidenti differenze tra Giovanni e Qumran.

Prima di chiudere l'esame del dialogo con la samaritana bisognerebbe mettere in rilievo che in questa scena Giovanni ha ravvivato e ampliato temi già trattati prima nel Vangelo (Tempio di 2,13-22; acqua e Spirito del discorso con Nicodemo). Questo metodo di riprendere i temi dopo un intervallo lo troveremo ancora in Giovanni.

Scena 2: Il dialogo con i discepoli (4,27-38)

Anche questa scena è costruita accuratamente. La scena 1 ci ha detto come Gesù si sia avvicinato alla donna e l'abbia guidata alla fede; ma la breve introduzione alla scena 2 nei vv. 27-30, recitata dietro le quinte nel villaggio, indica che questa scena riguarderà la venuta degli uomini a Gesù. E così, mentre Gesù apriva il dialogo nella scena 1, i discepoli aprono il dialogo nella scena 2.

Il fraintendimento riguardo al cibo nelle prime righe (vv. 31-33) dello scambio di battute rassomiglia al fraintendimento riguardo all'acqua nei vv. 7-11. In ciascuno dei due casi Gesù parla a un livello spirituale mentre l'altra parte parla a un livello materiale. (Bligh, p. 334, pensa che proprio come il tema dell'acqua nella scena 1 ricorda gli episodi di Nicodemo e di Giovanni il Battista nel cap. 3, così il tema del cibo della scena 2 anticipa il simbolismo pane/cibo del cap. 6). In ciascun caso il fraintendimento porta Gesù a chiarire che cosa egli intenda. La spiegazione che il cibo di Gesù è la sua missione (v. 34) porta abbastanza naturalmente alla estensione della metafora in termini di raccolto (v. 35), cioè, il frutto della sua missione è rappresentato dai samaritani che vengono a lui.

L'immagine della mietitura esposta nei vv. 35-38 ha precisi paralleli nella tradizione sinottica di parabole agricole, specialmente nei vocaboli come « semina », « mietitura », « frutto », « lavoro », « salario ». Dodd rileva che il vocabolario teologico che è il marchio del Quarto Vangelo non è molto frequente in questi versetti (solo « vita eterna » nel v. 36; « si realizza » in 37); egli suppone (*Tradition*, pp. 391-99) che la spina dorsale di questo breve discorso sia un gruppo di detti tradizionali indipendenti di Gesù che sono stati cuciti insieme. Così come sono ora, questi versetti esprimono il tema della escatologia realizzata. Se nelle parabole della mietitura di Mt 13 le immagini dipingono un raccolto di uomini alla fine dei tempi, in Giovanni la mietitura è già in atto nel ministero di Gesù (e della chiesa).

La sostanza dei vv. 35-38 consiste di due detti proverbiali, il primo dei quali Gesù nega, il secondo dei quali egli afferma. Che Gesù citasse proverbi popolari lo vediamo nella tradizione sinottica. In Lc 4,23 Gesù contraddice un proverbio, proprio come fa nel nostro primo caso in Giovanni. Il proverbio in Mt 16,2-3 è basato sui processi della natura, anche qui come in Giovanni 4,35. Consideriamo in particolare i due proverbi in Giovanni e l'esposizione che Gesù ne fa:

(I) *Il primo proverbio* e il suo commento si trovano nei vv. 35-36; esso riguarda l'intervallo che la natura ha stabilito tra la semina e la mietitura. Gesù annuncia che nell'ordine escatologico che egli ha introdotto il principio proverbiale non è più valido, perché un tale intervallo non c'è più. L'AT aveva preparato a ciò. Lv 26,5 aveva promesso, a modo di ideale ricompensa a quelli che avrebbero osservato i comandamenti: « La trebbiatura durerà per voi fino alla vendemmia e la vendemmia durerà fino alla semina »: in altre parole, l'abbondanza dei raccolti sarà così grande che gli intervalli di riposo tra le stagioni agricole scompariranno. I sogni di Amos dei giorni messianici descrivevano l'aratore che si incontra col mietitore (9,13). Così ora nella predicazione di Gesù la messe è matura nello stesso giorno in cui il seme è stato seminato, perché già i samaritani stanno uscendo dal villaggio per andare incontro a Gesù.

Il miglior parallelo sinottico della seconda parte del v. 35 si trova in Mt 9,37-38 (Lc 10,1-2) dove, quando Gesù vede le folle venire verso di lui, dice: « La messe è molta, ma gli operai sono pochi; pregate dunque il padrone della messe che mandi operai per la sua messe ».

Il v. 36 commenta il tema della mietitura del v. 35 e porta avanti l'immagine: non solo la messe è matura, ma il mietitore è già all'opera. (Può essere che il v. 36 fosse un detto indipendente prima di essere incorporato nell'attuale contesto). Il tema si sposta dalla rapidità con cui la messe è maturata alla gioia di raccogliere la messe. Si pensa al Sal 126,5-6: « Chi semina nelle lacrime mieterà con giubilo ». C'è anche la parabola del regno in Mc 4,26-29, dove il seme va lasciato crescere spontaneamente e poi, quando il grano è maturo, il contadino mette mano alla falce « perché è venuta la mietitura ». Per Giovanni, il mietitore sta già ricevendo il suo salario.

(II) *Il secondo proverbio* e il suo commento si trovano nei vv. 37-38. La distinzione tra il seminatore e il mietitore ha molti precedenti nell'AT (Dt 20,6; 28,30; Gb 31,8); ma là il riferimento è pessimistico, e cioè, a una catastrofe che impedisce a un uomo di raccogliere quello che ha seminato. Mic 6,15 è un buon esempio « Seminerai, ma non mieterai ». Perciò, è molto probabile che il proverbio che Gesù cita: « Uno semina, un altro raccoglie », fosse originariamente una riflessione pessimistica sull'ingiustizia della vita. (Barrett, p. 203, cita paralleli greci che, a suo giudizio, sono molto vicini alla forma giovannea del proverbio; comunque, un aforisma del genere era probabilmente riflessione comune di molti popoli antichi). È interessante notare che un contrasto tra semina e raccolta appare in Mt 25,24: « Sei un uomo duro, che mieti dove non hai seminato ».

Nel v. 38 Gesù applica il proverbio in un senso ottimistico. Che i discepoli siano inviati a mietere dove non hanno seminato è un altro riflesso dell'abbondanza escatologica. Ci sono in questo versetto parecchie difficoltà. Gesù dice ai discepoli: « Io vi *mandai* (aoristo) a mietere »: quando egli ha fatto questo? L'ipotesi di Bligh, che questo sia un accenno all'essere essi stati inviati in città in cerca di cibo è piuttosto banale. Non solo il testo dice che essi furono inviati *a mietere*, ma inoltre non c'è niente nella descrizione del loro andare in città (v. 8) che dica che essi furono *inviati*. La missione di cui si parla nel v. 38 sembra piuttosto di carattere religioso.

Ci sono due possibilità probabili. *Primo*, qualcuno pensa che dobbiamo collocarci nella prospettiva post-pasquale dell'evangelista. L'invio è la grande missione post-pasquale di 20,21, che rese i discepoli apostoli, cioè inviati (vedi Nota a 2,2). Sembra che, per anticipazione, si alluda a questa missione in 17,18, anche in questo caso al passato: « Io li ho mandati nel mondo ». *Secondo*, c'è la possibilità che 4,38 alluda a una missione dei discepoli durante il ministero di Gesù, una missione che non è stata narrata. La tradizione sinottica riferisce tali missioni dei discepoli nelle cittadine dei dintorni, a predicare e a guarire (Lc 9,2; 10,1). È sempre rischioso, s'intende, spiegare Giovanni con qualcosa della tradizione sinottica; tuttavia, il fatto che il v. 38 possa essere stato dapprima un detto indipendente rende almeno possibile questa interpretazione. Sopra abbiamo citato un parallelo lucano (Lc 10,1-2) a Giovanni 4,35 a proposito di una messe abbondante e di una scarsità di operai; dovremmo notare che nel versetto seguente in Luca ci sono queste parole: « Ecco, io vi mando ... ». Forse Giovanni ci dà un detto analogo, trasposto al passato? Dodd, *Tradition*, p. 398, cita un gruppo di detti sinottici che sono simili per la forma a Giovanni 4,38.

L'ultima parte del v. 38 è molto difficile. Chi sono gli « altri » che hanno fatto il duro lavoro? Nell'effettivo scenario del racconto possiamo pensare che Gesù abbia seminato il seme della fede nella donna samaritana e quindi abbia fatto il lavoro; ai discepoli ora si chiede di aiutarlo a raccogliere il frutto di quel seme, rappresentato dagli abitanti della cittadina. Ma allora perché un plurale (« altri »)? Si tratta semplicemente di una generalizzazione? Oppure Gesù associa il Padre a sé nell'opera (v. 34)? Un'altra ipotesi è che gli « altri » non si riferisca a Gesù ma a coloro che hanno preparato i samaritani a ricevere il messaggio di Gesù. Si è parlato di personaggi dell'AT, ma questa interpretazione è limitata dal fatto che i samaritani accettavano solo il Pentateuco. J. A. T. Robinson, *art. cit.*, ha proposto l'ipotesi che gli « altri » sia un'allusione a Giovanni il Battista e ai suoi discepoli, che avevano predicato in Samaria a Enon presso Salim (vedi Nota a 3,23). Tuttavia, sarebbero stati i discepoli di Giovanni il Battista presentati da Giovanni come quelli che avevano preparato la via a Gesù? Forse il lavoro combinato di Giovanni il Battista e di Gesù sarebbe una variante migliore di questa teoria.

Qualunque significato possa aver avuto gli « altri » nel contesto in cui la storia è collocata, tutto il passo assume un nuovo significato quando lo si pensa narrato nei circoli giovannei, che ben conoscevano la storia della conversione della Samaria come è riferita in Atti 8. Cullmann, *art. cit.*, ha rilevato che ci fu una distinzione tra seminatori e mietitori nella cristianizzazione della Samaria: il seminatore della fede cristiana fu Filippo, un ellenista come Stefano e presumibilmente un avversario del culto nel

Tempio di Gerusalemme; ma i mietitori furono Pietro e *Giovanni*, che vi discesero per conferire lo Spirito. Questa differenza di funzione può anche aver suscitato qualche gelosia, come avvenne a Corinto: vedi 1 Cor 3,6, dove Paolo ricorre a un simbolo agricolo: « Io ho piantato, Apollo ha irrigato, ma è Dio che ha fatto crescere ». Niente di più naturale che commentare una situazione del genere ricordando un detto di Gesù che assicurava che tale differenza tra seminatore e mietitori era contemplata nella mietitura escatologica.
Di fatto, tale teoria getta luce supplementare sull'intero cap. 4. L'affermazione circa il definitivo cadere in disuso dell'adorazione in Gerusalemme può essere stata conservata come un argomento contro quelli della chiesa di Gerusalemme che disapprovavano l'atteggiamento degli ellenisti contro il Tempio e che forse desideravano persino che i convertiti samaritani trasferissero la loro obbedienza a Gerusalemme come parte della pratica cristiana (vedi Atti 2,46 per la quotidiana adorazione cristiana nel Tempio). Il v. 21 mostrerebbe che tale atteggiamento e tale disputa non avevano posto nella nuova età a cui Gesù aveva dato inizio. La ricca messe del v. 35 rifletterebbe il successo della missione di Filippo in Samaria e « mandai » del v. 38 alluderebbe a un particolare aspetto della missione post-pasquale, e precisamente che, nel guidare il destino della chiesa, Gesù si era servito della persecuzione per mandare i suoi discepoli alla missione samaritana. L'accentuazione dell'importanza dello Spirito (nei vv. 23-24 e, sotto l'immagine di « acqua viva », in 10-14) assumerebbe un nuovo significato alla luce della venuta di Pietro e Giovanni a dare lo Spirito alla Samaria e della disputa con Simon Mago, che voleva il potere di dare lo Spirito. Se il contesto della conversione della Samaria spiega molto della scena che abbiamo studiato in Giovanni 4, non si renderebbe giustizia agli elementi di autenticità che abbiamo veduti avanzando l'ipotesi che l'intera storia sia una composizione *ad hoc* puramente immaginativa e letteraria. La sola soluzione adeguata sembra sia che del materiale tradizionale con una base storica è stato ripensato e formulato in una sintesi drammatica, a scopi teologici.

Conclusione: La conversione degli abitanti della città (vv. 39-42)

Giovanni è un drammaturgo troppo abile per lasciare la storia senza una conclusione che riunisca i temi delle due scene. La donna, che era così importante nella scena 1, è richiamata perché sulla sua parola credono gli abitanti della città. Ma il compimento dell'opera del Padre (v. 34), il racconto dei samaritani, è destinato ad avere maggior durata; infatti gli abitanti arrivano a credere sulla parola stessa di Gesù che egli è il Salvatore del mondo. Se la nostra storia nel cap. 4, particolarmente nella scena 1, ha descritto i passi per mezzo dei quali un'anima arriva a credere in Gesù, essa descrive anche la storia dell'apostolato, perché la messe si raccoglie fuori della Giudea, fra i forestieri. È difficile credere che l'evangelista non intendesse contrapporre dinanzi a noi la fede inadeguata dei giudei in 2,23-25, basata su una superficiale ammirazione dei miracoli, alla fede più profonda dei samaritani, basata sulla parola di Gesù. Nicodemo, il rabbi di Gerusalemme, non riuscì a comprendere il messaggio di Gesù, che Dio aveva mandato il Figlio suo nel mondo perché il mondo fosse salvato per mezzo di lui (3,17); eppure gli abitanti della Samaria arrivano prontamente a conoscere che Gesù è realmente il Salvatore del mondo[1].

---

[1] La Bibliografia per questa sezione è inclusa nella Bibliografia che si trova alla fine del § 15.

15. Gesù entra in Galilea
4,43-45

Un passo di transizione

[43] *Trascorsi quei due giorni, egli partì di là per andare in Galilea.* [44] *(Ma Gesù aveva dichiarato che un profeta non riceve onori nella sua patria).* [45] *Quando però giunse in Galilea i galilei gli fecero buona accoglienza perché, essendo andati anch'essi alla festa, avevano visto tutto quello che egli aveva fatto a Gerusalemme in quella occasione.*

NOTE

v. 43. *partì.* La costruzione in greco è piuttosto dura, e alcuni documenti hanno aggiunto un altro verbo per addolcirla.

v. 44. *aveva dichiarato.* Il piuccheperfetto indica il carattere parentetico della osservazione.

v. 45. *fecero buona accoglienza.* Il verbo *dechesthai* ricorre solo qui nelle opere giovannee.
— *tutto quello che egli aveva fatto a Gerusalemme.* Presumibilmente, ciò si riferisce ai segni menzionati in 2,23.

COMMENTO

Questi tre versetti costituiscono un punto cruciale ben noto nel Quarto Vangelo. Agli inizi del III secolo, Origene (*In Jo.* XIII, 53; GCS 10, 283) scriveva del v. 44: « Questo detto sembra sfidare completamente la coerenza logica ».

Agli inizi del secolo XX, Lagrange p. 124, confessava che non c'era modo evidente di spiegare questo passo secondo le regole della stretta logica.
Il v. 43, come sta ora, ha perfettamente il senso di una transizione dall'interludio samaritano. Tuttavia, esso rassomiglia strettamente a 4,3b (« Egli si diresse di nuovo verso la Galilea »), e abbiamo accennato alla teoria che quello che dapprima era stato un viaggio continuativo dalla Giudea alla Galilea sia stato interrotto con l'inserirvi l'episodio samaritano. Comunque, il v. 43, sia che venga dopo 40, sia che venga dopo 1-3, è sempre connesso con quel che precede.
Il v. 45, d'altra parte, introduce ciò che segue. Dodd, *Tradition*, p. 238, osserva che esso non serve a niente, ma questo non sembra sia vero. L'accenno alla buona accoglienza fatta a Gesù da coloro che avevano visto quel che egli aveva fatto a Gerusalemme fa capire perché il funzionario del re (vv. 46 ss) si rivolga a lui nella speranza di un miracolo.

Il problema si incentra nel v. 44, una interruzione che sembra contraddire 45. In 44 Gesù paragona la sua situazione a quella di un profeta che non riceve onori nella sua patria; eppure in 45 la sua nativa Galilea gli dà un entusiastico benvenuto. Per risolvere questo problema alcuni hanno pensato che « la sua patria » nel v. 44 sia un'allusione non alla Galilea, ma alla Giudea. Questa è una opinione che risale per lo meno a Origene (*In Jo.* XIII, 54; GCS 10, 284). L'idea, dunque, è che, non avendo ricevuto onori in Giudea, come risulta, per esempio, dal rifiuto che gli fu opposto nel Tempio, Gesù si reca in Galilea, dove è bene accolto. Una tale interpretazione deve collegare 4,43-45 a 1-3; infatti, così come i versetti stanno ora, Gesù si sta allontanando dalla Samaria, non dalla Giudea. Comunque, anche se si considera tutto l'episodio samaritano come un inserto, la tesi che la patria di Gesù sia la Giudea incontra delle obiezioni. Giovanni sottolinea costantemente le origini galilee di Gesù (1,46; 2,1; 7,42.52; 19,19); questo Vangelo non ci dice nemmeno che Gesù era nato in Giudea. È vero che, in Giovanni, Gesù passa molto tempo in Giudea, ma questo certo non fa della Giudea la sua patria. Inoltre, in questa spiegazione c'è una implicazione che Gesù fosse deluso dell'accoglienza che aveva ricevuto in Giudea e fosse ritornato in Galilea perché gli fosse accordato l'onore che gli era stato rifiutato in Giudea. Una tale ricerca di elogi umani è incompatibile con gli ideali del Quarto Vangelo (2,24-25; 5,41-44).
Una soluzione migliore per il problema creato dal v. 44 è

di considerare questo come un'aggiunta del redattore, esattamente sullo stesso schema di 2,12. Da una tradizione affine a quella dei Vangeli sinottici, il redattore aveva un detto che significava che Gesù non era convenientemente apprezzato in Galilea. Egli aggiunse questo detto al Vangelo proprio prima di un racconto che illustrerà la fede insufficiente dei galilei, una fede basata su una rozza dipendenza da segni e prodigi (v. 48). Nella sua valutazione, la buona accoglienza riservata a Gesù in Galilea (v. 45) non è meno superficiale della reazione che lo accolse in Gerusalemme (2,23-25). Perciò, l'inserimento del v. 44 non contraddice 45, una volta che ci rendiamo conto che un benvenuto superficiale basato sull'entusiasmo per i miracoli non è un vero *onore*.
Come nel caso di 2,12, i paralleli con la tradizione sinottica sono molto stretti. Prima di tutto, possiamo notare che l'intera scena sinottica (Mc 6,1-6; Mt 13,53-58; Lc 4,22 ss) che racchiude la dichiarazione parallela a Giovanni 4,44 ha degli echi in Giovanni. Marco e Giovanni presentano i più interessanti punti di paragone:

Mc 6,2: *molti sono stupiti della sapienza che Gesù possiede,* Giovanni 7,15
3: *Gesù è una figura locale, i cui parenti sono conosciuti,* Giovanni 6,42
6: *Gesù è contrariato per la mancanza di fede,* Giovanni 4,48.

Paragoniamo ora le diverse forme del detto riguardante il profeta:

Mc 6,4: Un profeta non è disprezzato che nella sua patria.
Lc 4,24: Nessun profeta è bene accolto in patria.
Giovanni 4,44: Un profeta non riceve onori nella sua patria.

Giovanni somiglia a Luca nel giro negativo della frase, ma è più vicino a Marco nei vocaboli (benché il « bene accolto » di Luca appaia in Giovanni nel versetto seguente: vedi Nota). Sembra meglio classificare il detto di Giovanni come una forma variante di una frase tradizionale, piuttosto che come un mutuare selettivamente da Marco e da Luca. Il redattore non ha adattato il detto allo stile giovanneo del resto del Vangelo. Il termine « onore » (*timē*) è adoperato invece del più consueto « gloria » (*doxa*). Anche l'articolo è omesso prima del nome proprio « Gesù »: secondo Bernard, I, pp. 42-43, tale omissione non è caratteristica di Giovanni, ma R. C. Nevius, NTS 12 (1965-66), pp. 81-85, sostiene che l'uso senza articolo, come documentato nel Codice Vaticano di Giovanni, è il vero stile giovanneo.

L'episodio sinottico in cui abbiamo trovato questi paralleli è quello del rifiuto di Gesù a Nazaret, un episodio che Luca colloca all'inizio del ministero in Galilea, e Marco-Matteo alla fine del vero e proprio ministero galileo. Le rassomiglianze con questo episodio che abbiamo trovate in Giovanni 4,44-45 ci aiutano a stabilire una sincronizzazione cronologica tra i racconti giovanneo e sinottici? In particolare, la seconda entrata di Gesù in Galilea che si trova qui in Giovanni si può confrontare con Lc 4,16 ss, dove Gesù fu rifiutato a Nazaret quando egli ritornò in Galilea dopo il suo battesimo da parte di Giovanni il Battista e l'arresto di questi (Lc 3,19-20)? Abbiamo esaminato sopra le difficoltà che si incontrano in ogni sincronizzazione basata sul tempo dell'entrata di Gesù in Galilea (vedi p. 203), e in questo caso le differenze nella stessa tradizione sinottica circa il tempo del rifiuto sono un altro rischio. Possiamo notare che, mentre in Giovanni la frase circa il profeta che non riceve onore in patria è seguita immediatamente dal racconto della guarigione del ragazzo a Cafarnao, sia Matteo che Luca presentano questa guarigione diversi capitoli dopo la frase riguardo al profeta. Abbiamo visto che, nella valutazione dell'entusiasmo basato sui miracoli, 4,44-45 e 2,23-25 hanno molto in comune. Questi due passi, inoltre, hanno una funzione simile nello schema di Giovanni. Dopo la descrizione in 2,23-25 di quelli che a Gerusalemme credevano in Gesù a causa dei suoi segni, uno di questi « credenti », Nicodemo, si recò da Gesù con la sua inadeguata comprensione dei poteri di Gesù. Gesù dovette spiegare a Nicodemo che egli era realmente colui che era venuto dall'alto per dare la vita eterna. Così pure, dopo la descrizione in 4,44-45 dei galilei che fecero buona accoglienza a Gesù a causa delle sue opere, un funzionario del re si reca dalla Galilea a trovare Gesù con una inadeguata comprensione della potenza di Gesù. Gesù lo guiderà a una più profonda conoscenza della sua funzione in quanto datore di vita.

BIBLIOGRAFIA

Bligh, J., « Jesus in Samaria », *Heythrop Journal* 3 (1962), 329-46.
Bowman, J., « Early Samaritan Eschatology », JJS 6 (1955), 63-72.
— « Samaritan Studies », BJRL 40 (1957-58), 298-329.
Brown, R. E., « The Problem of Historicity in John », CBQ 24 (1962), specialmente pp. 13-14 a proposito di 4,43-45. Anche in NTE, pp. 158-60.
Cullmann, O., « Samaria and the Origins of the Christian Mission », *The Early Church* (London: SCM, 1956), pp. 185-92.
McCool, F. J., « Living Water in John », BCCT, pp. 226-33.
Robinson, John A. T., « The ' Others ' of John 4,38 », StEv, I, pp. 510-15. Anche in TNTS, pp. 61-66.
Roustang, F., « Les moments de l'acte de foi et ses conditions de possibilité. Essai d'interprétation du dialogue avec la Samaritaine », RSR 46 (1958), 344-78.
Schnackenburg, R., « Die ' Anbetung in Geist und Wahrheit ' (Joh. 4,23) im Lichte von Qumran-Texten », BZ 3 (1959), 88-94.
Willemse, J., « La Patrie de Jésus selon saint Jean IV, 44 », NTS 11 (1964-65), 349-64.

16. il secondo segno a Cana di Galilea: guarigione del figlio del funzionario
4,46-54

[46] *Si recò dunque di nuovo a Cana di Galilea, dove aveva cambiato l'acqua in vino. Ora c'era un funzionario del re il cui figlio si trovava ammalato a Cafarnao.* [47] *Quando sentì che Gesù era ritornato dalla Giudea in Galilea, egli andò a trovarlo e lo pregò di scendere a guarire suo figlio che era moribondo.* [48] *Gesù rispose: « Se non vedete segni e prodigi, voi non credete ».* [49] *« Signore », insistette il funzionario del re, « scendi prima che il mio bambino muoia ».* [50] *Gesù gli disse: « Torna a casa, tuo figlio vive ». L'uomo credette alla parola che Gesù gli aveva detta e si diresse verso casa.* [51] *E mentre scendeva gli vennero incontro i servi con la notizia che il bambino viveva.* [52] *Quando egli domandò [loro] a che ora aveva mostrato un miglioramento, gli dissero: « La febbre lo ha lasciato ieri un'ora dopo mezzogiorno ».* [53] *Il padre riconobbe che proprio a quell'ora Gesù gli aveva detto « Tuo figlio vive ». E divennero credenti lui e tutta la sua famiglia.* [54] *Questo fu il secondo miracolo che Gesù fece ritornando dalla Giudea in Galilea.*

49: *insistette;* 50: *disse.* Nel tempo presente storico.

NOTE

v. 46. *Ora, a Cafarnao.* Boismard pensa che questo fosse l'inizio originale della storia, come in 3,1; egli considera la prima frase del v. 46 come opera di un redattore, opinione condivisa da molti altri studiosi.

— *funzionario del re.* La parola *basilikos* può indicare una persona di sangue reale (il Codice di Beza e la tradizione latina lo ritengono un re di infimo ordine) o un funzionario del re. Nel nostro caso si intende quest'ultimo; il re che egli serve è Erode, il tetrarca di Galilea, che il NT regolarmente chiama re (Mc 6,14.22; Mt 14,9). Non è impossibile che egli fosse un soldato (i sinottici parlano di un centurione [romano]), perché Giuseppe usa *basilikos* per riferirsi alle truppe erodiane (*Vita* 72; # 400). Comunque, Cafarnao era una città di frontiera, e probabilmente c'erano molti tipi di funzionari del re.

v. 48. *voi.* Il funzionario è considerato come il rappresentante dei galilei dei vv. 44-45. Nel racconto sinottico (Mc 7,27) della guarigione della figlia della donna siro-fenicia, una storia per molti versi parallela a questo racconto di Giovanni (vedi Commento), Gesù, nel rimproverare la donna, la tratta come la rappresentante di un gruppo nazionale.
— *segni e prodigi.* Questo è l'unico uso di « prodigi » in Giovanni; ha evidentemente un senso sfavorevole, perché nel pensiero giovanneo una sovraccentuazione del prodigioso rende ciechi alla capacità del miracolo di rivelare chi sia Gesù (vedi App. III). Un interessante parallelo di questo versetto è Es 7,3-4, dove Dio dice a Mosè: « Io moltiplicherò i miei segni e i miei prodigi nel paese d'Egitto, ma il faraone non vi ascolterà ».

v. 49. *Signore. Kyrios* significa « signore » sia in senso umano che divino, forse qui si intende quest'ultimo. Nella storia della siro-fenicia (Mc 7,28) la risposta della donna al rimprovero di Gesù adopera anch'essa il termine *kyrios.*
— *bambino. Paidion,* un diminutivo di *pais* (vedi v. 51); altrove Giovanni usa *hyios,* « figlio ».

v. 50. *vive.* Il semitico non ha un termine preciso per « guarire »; « vivere » comprende sia la guarigione da una malattia (2 Re 8,9: « Guarirò da questa malattia ») che il ritorno dalla morte alla vita (1 Re 17,23: « Tuo figlio vive », a una madre il cui figlio era morto). Il duplice significato conviene agli scopi teologici di Giovanni.
— *credette alla. Pisteuein* col dativo; non è un abbandono religioso così deciso come *pisteuein eis* (vedi App. I, 9).
— *la parola.* Nella storia sinottica del centurione: « Di' soltanto una *parola* e il mio servo sarà guarito ».

v. 51. *mentre scendeva.* Questa descrizione concorda implicitamente con 46a. Per andare a Cafarnao da Cana si deve andare a est, di là dalle colline della Galilea e poi *scendere* al mare di Galilea. Il viaggio, di circa quaranta chilometri, non si faceva in un giorno solo, quindi è il giorno seguente quando i servi incontrano il funzionario che aveva già cominciato la discesa. Queste indicazioni fanno pensare che l'autore conoscesse bene la Palestina.
— *servi.* O « schiavi » (*douloi*); questi appaiono anche nella storia sinottica del centurione, il quale infatti ha *douloi* a cui dare ordini (Mt 8,9).
— *che il bambino viveva.* Alcuni buoni testi, compreso il P^{66} hanno il discorso diretto.
— *bambino.* Vedi Nota al v. 49. Questo è l'unico caso in Giovanni in cui ricorre *pais*, e anche qui alcuni testi importanti leggono *hyios*. Kilpatrick, *art. cit.*, accetta *hyios* sulla base che *pais* sia una armonizzazione con i sinottici dovuta agli scribi. Tuttavia, l'inserimento di *hyios* invece di *pais* si può spiegare con un tentativo da parte di scribi di rendere uniforme l'uso nel racconto.

v. 52. *domandò.* Il verbo *pynthanesthai* ricorre solo qui in Giovanni. Esso è frequente, nel NT, soprattutto in Luca, e Boismard lo considera come una indicazione che Luca abbia redatto questo episodio in Giovanni.
— [*loro*]. Questa parola è omessa dal Codice Vaticano e dal P^{75}; i molti testi che la registrano variano quanto alla sua posizione; può anche trattarsi di un chiarimento da parte di scribi.
— *La febbre lo ha lasciato.* Per la stessa espressione vedi Mc 1, 31; Mt 8,15.
— *ieri un'ora dopo mezzogiorno.* Letteralmente « ieri all'ora settima ». Alcuni obiettano che se il funzionario lasciò Cana all'una del pomeriggio, il giorno dopo egli sarebbe stato a casa e non tuttora in cammino. Ma ci sono molti fattori che non conosciamo. Partì egli immediatamente? Come è calcolato il giorno seguente? Secondo una delle forme del calcolo giudaico, il giorno seguente cominciava quella sera, e quindi può darsi che egli avesse viaggiato solo poche ore. Vedi Nota a 1,39.

v. 53. *divennero credenti.* Letteralmente « credettero » = *pisteuein* usato in forma assoluta.

v. 54. *secondo ...* Letteralmente: « Di nuovo questo secondo miracolo Gesù fece ritornando dalla Giudea in Galilea ». Anche se spostiamo « di nuovo » per metterlo vicino al verbo, l'espressione di Giovanni è pleonastica. La si trova anche in 21,16; ma, con buona pace di Ruckstuhl, *Die literarische Einheit*, p. 201, difficilmente la si può considerare un segno dello stile giovanneo, perché una espressione simile è usata in Mt 26,42; Atti 10,15. Un tale pleonasmo è documentato nel greco secolare (BAG, p. 611).

COMMENTO

Rapporto con i sinottici

Con la storia della guarigione del servo del centurione. Fin dal tempo di Ireneo (*Adv. Haer.* II, 22, 3; PG 7, 783), alcuni studiosi hanno formulato l'ipotesi che il racconto di Giovanni del figlio del funzionario sia una terza variante della storia del ragazzo o servo del centurione, diverse forme della quale, con varianti minori, appaiono in Mt 8,5-13 e Lc 7,1-10. Confrontiamo i particolari: (A) Il nome Cafarnao appare in tutti e tre. In Giovanni, Gesù è a Cana, e il funzionario del re da Cafarnao si reca a Cana. In Matteo, il centurione incontra Gesù all'entrata in Cafarnao. In Luca, il centurione sta a casa sua in Cafarnao e manda due delegazioni a Gesù. Molti studiosi credono che originariamente il racconto giovanneo fosse localizzato a Cafarnao e che sia stato il desiderio di richiamare l'attenzione sul parallelismo tra questa guarigione e il (primo) miracolo a Cana a provocare un trasferimento della scena (vedi Nota al v. 46). Schnackenburg, pp. 63-64, si mostra favorevole alla ipotesi spesso formulata che questo miracolo fosse originariamente il seguito di 2,12, dove Gesù va a Cafarnao. Tuttavia, come egli nota, la teoria che la guarigione sia stata spostata da uno scenario di Cafarnao deve postulare il carattere secondario di tutte le indicazioni di località nei vv. 47 e 51 (« scendere »), 52 (« ieri »), e 54, non solamente in 46. (B) Una persona di rango chiede un favore a Gesù. Sia in Giovanni che in Luca (7,3) questa persona ha *sentito parlare* di Gesù; entrambi usano il verbo *erōtan*, « chiedere ». In Matteo e in Luca la persona è un centurione, decisamente un pagano, e probabilmente un romano. In Giovanni egli è al servizio di Erode, e non si dice niente che possa indicare che egli non sia un ebreo. In questo caso la tradizione sinottica è la più sviluppata teologicamente, perché la storia è legata a un detto circa la fede fuori di Israele. Matteo ha sviluppato questo punto anche più di Luca aggiungendo i vv. 11-12 circa la salvezza di molti da oriente a da occidente (= Lc 13,28-30). Tuttavia, anche se la storia di Giovanni non si riferisce specificamente alla salvezza dei Gentili, vedremo che questo tema può essere rappresentato da sottili allusioni. (c) Il favore richiesto riguarda un ragazzo della famiglia di quest'uomo. In Matteo si tratta del *pais* del centurione, una parola che significa « ragazzo », sia nel senso di « figlio » che nel senso di « ragazzo servo, schiavo ». Anche Luca parla di un *pais* (7,7), ma più spesso di un *doulos* (7,2.3.10), che chiaramente significa « servo ». Giovanni parla dello *hyios* del funzionario, che significa « figlio », sebbene nel v. 49 appaia *paidion*, e forse *pais* in 51 (vedi Note). Si è pensato che un originale *pais* fosse stato inteso in un modo in Giovanni (come « figlio ») e in un altro modo in Luca (come « ragazzo servo »). Tale ipotesi presuppone la dipendenza giovannea da una forma greca della tradizione sinottica. Più probabilmente il racconto originale aveva « figlio », che nella forma del racconto usata da Matteo era tradotto in greco come *pais*, e nella forma usata da Giovanni come *hyios*. Fu Luca o un precursore di Luca che, nello stadio greco della transizione, intese *pais* come ragazzo servo e cominciò a parlare di un *doulos*. Che l'uso di *doulos* da parte di Luca sia secondario si può pensare per il fatto che esso appare in questi versetti (2.3.10) in cui il racconto lucano differisce da quello di Matteo. (D) Il ragazzo è malato. In Matteo il *pais* giace paralizzato in terribili sofferenze. In Luca il *doulos* è malato e in punto di morte. In Giovanni lo *hyios* è malato, con febbre, e sta per morire. Il racconto di Giovanni è perfettamente plausibile su questo punto, poiché la febbre spiegherebbe la crisi più facilmente che non la paralisi di Matteo. Come rileva Schnackenburg, p. 74, Matteo ha una tendenza a specificare le malattie. (E) La risposta di Gesù. In Luca, Gesù non dice nulla, ma va con la delegazione. In Giovanni, Gesù è malcontento del desiderio generale del miracoloso e apparentemente rifiuta la richiesta. In Matteo il significato di 8,7 è incerto: la risposta di Gesù può essere affermativa: « Io verrò e lo curerò », oppure può essere una domanda sarcastica: « Si suppone che io venga e lo curi? ». Se il senso è quest'ultimo, Matteo non è troppo lontano da Giovanni per schema di pensiero. (F) La replica a Gesù. In Giovanni il funzionario ripete la sua supplica con maggior fervore, pregando Gesù di scendere a casa sua. In Matteo egli ripete la sua supplica, ma sente di non essere degno che Gesù entri sotto il suo tetto. In Luca egli manda una seconda delegazione a dire a Gesù la sua indegnità. Vedi Nota a « parola » v. 50. (G) Il ragazzo è guarito a distan-

za. Ciò è assolutamente chiaro in Giovanni, dove il funzionario viene a sapere della guarigione dai suoi servi (vedi Nota al v. 51), mentre è in cammino verso casa. In Matteo, sebbene non si faccia cenno del ritorno a casa del centurione, il ragazzo è guarito mentre il centurione parla con Gesù. In Luca, la delegazione trova lo schiavo guarito quando ritorna alla casa del centurione. (H) Sia Giovanni che Matteo dicono che il ragazzo è guarito « proprio a quell'ora ».
Quando analizziamo questi punti, troviamo sia differenze che somiglianze. Comunque, la maggior parte delle differenze possono avere una spiegazione logica, o in termini di libere variazioni delle tradizioni indipendenti, o come un riflesso delle peculiarità dei singoli evangelisti. Le somiglianze sembrano indicare che lo stesso episodio sta dietro a tutti e tre i racconti. Nei particolari (A, C, H) e forse (E) Giovanni è più vicino a Matteo che a Luca; in (B) e (D) Giovanni è più vicino a Luca; in altri particolari ancora, Giovanni non è vicino a nessuno dei due. Questo ci porterebbe a concordare con Haenchen e Dodd (*Tradition*, pp. 194-95) che il racconto di Giovanni sia indipendente dalle due storie sinottiche. Dove i vari racconti differiscono, non è sempre possibile determinare quale sia la tradizione più antica.

Con la storia della guarigione della figlia della donna siro-fenicia. Dodd ha rilevato che ci sono molti paralleli tra il racconto di Giovanni e la storia che si trova in Mc 7,24-30 e Mt 15,21-28 (i paralleli con questa seconda forma sono meno evidenti). Questi paralleli riguardano specialmente quegli elementi del racconto di Giovanni che non avevano corrispondenti nella storia del figlio del centurione. Possiamo indicare i seguenti particolari di rilievo nella storia della siro-fenicia (vedi anche Note ai vv. 48 e 49):

- La donna sente parlare di Gesù quando egli arriva nella sua regione e si reca da lui.
- Sua figlia giace in letto a casa (posseduta da un demonio).
- La sua richiesta di aiuto incontra una risposta sprezzante da parte di Gesù, ma ella insiste.
- Gesù le dice: « Va' il demonio è uscito da tua figlia ».
- Ella ritorna a casa e trova che il demonio ha lasciato la bambina.

I paralleli non sono abbastanza stretti da farci pensare che Giovanni attingesse i particolari aggiunti nel racconto del figlio del funzionario del re dalla storia sinottica della donna siro-fenicia; ma sono abbastanza vicini da farci pensare due volte prima di supporre che il quarto evangelista inventasse i particolari aggiunti.

Prima di chiudere questo esame dei paralleli dobbiamo accennare alla storia che si trova nel Talmud babilonese (*Berakoth* 34b), che narra come Gamaliele mandasse a chiedere aiuto a Rabbi Ḥanina ben Dosa per il proprio figlio che era malato con febbre. Rabbi Ḥanina disse agli inviati: « Andate, la febbre lo ha lasciato »; e il ragazzo fu guarito proprio in quell'ora.

Somiglianza col primo miracolo a Cana

Alcune delle peculiarità nel racconto di Giovanni della guarigione del figlio del funzionario del re possono derivare dal fatto che la storia di questo miracolo è modellata strettamente sulla storia in 2,1-11. L'evangelista richiama la nostra attenzione sulla somiglianza ricordando due volte il primo miracolo a Cana (vv. 46.54), sia all'inizio che alla fine di questa seconda storia a Cana. Lo schema generale dei due miracoli è lo stesso: Gesù è appena ritornato in Galilea; qualcuno gli si rivolge con una richiesta; indirettamente, Gesù sembra rifiutare la richiesta; il richiedente insiste; Gesù esaudisce la richiesta; ciò porta un altro gruppo di persone (i discepoli; i familiari) a credere in lui. In nessuna delle due storie ci vien detto esattamente come il miracolo fu compiuto. Vi sono somiglianze anche nel contesto; infatti, come rileva Temple, p. 170, i due miracoli di Cana sono gli unici due segni giovannei che non servono immediatamente di introduzione a un discorso. Dopo ciascun miracolo di Cana Gesù sale a Gerusalemme e al Tempio.

Tali somiglianze hanno spinto gli studiosi a pensare che le due storie di Cana derivino da un'unica tradizione. A questa ipotesi dà sostegno 4,54, che definisce la guarigione del figlio del funzionario come il secondo segno compiuto da Gesù. Forse questa affermazione non significa solo che questo è il secondo miracolo compiuto nella particolare condizione del ritorno dalla Giudea in Galilea. Ma, se la si prende in senso assoluto, essa sembra ignorare i miracoli operati a Gerusalemme e menzionati in 2,23 e 4,45. (La conoscenza solo dei miracoli compiuti in Galilea sembra indicata anche in 7,3; vedi anche 6,2). Questa osservazione è fondamentale per la teoria di una raccolta di miracoli come una delle fonti di Giovanni (vedi Introduzione, p. XXIX). In tale fonte il secondo miracolo di Cana avrebbe seguito immediatamente il primo, si frapponesse o no 2,12 e fosse o no Cafarnao il luogo originale della guarigione. Spitta, Bultmann, Schweizer, Wilkens, Boismard, Temple e Schnackenburg sono fra quelli che accettano tale soluzione.

Una teoria del genere è certamente possibile. Noi non abbiamo accettato una teoria della fonte della composizione di Giovanni, almeno nel senso bultmanniano, ma è ragionevole supporre che esistessero collezioni di miracoli nel *corpus* di materiale giovanneo che fu elaborato per darci il Vangelo. In uno degli stadi della composizione può darsi che due miracoli strettamente collegati siano stati separati per formare il principio e la fine della Parte Seconda del Libro dei Segni, « Da Cana a Cana », nel Vangelo (vedi Sommario, p. CLXXII). Un tale procedimento sarebbe stato motivato anche da ragioni teologiche; infatti, il primo miracolo di Cana ha un grande significato nella sua attuale posizione come culmine della formazione dei discepoli, e vedremo più avanti che il secondo miracolo a Cana ha acquistato ulteriore significato dalla sua collocazione attuale, successiva alle attività di Gesù in Giudea e in Samaria. La presente sistemazione di questi due miracoli può essere in rapporto con la storia di 3,22-30. Se, come abbiamo pensato, questa scena finale concernente Giovanni il Battista era dapprima strettamente associata col materiale nel cap. 1, probabilmente essa perse poi quella associazione quando fu introdotto il primo episodio di Cana per completare la chiamata dei discepoli e per introdurre la Parte Seconda. Tutto ciò è ipotesi, s'intende, e non deve distoglierci dal ricercare il significato della sequenza attuale del Vangelo.

La redazione di 4,46-54

I versetti 48-49 presentano difficoltà sotto diversi aspetti. Essi non si trovano nella storia sinottica del figlio del centurione (tuttavia vedi Mt 8,7 in E, e la storia della donna siro-fenicia). La reazione di Gesù alla richiesta di aiuto sembra eccessivamente dura e non in accordo col suo modo di trattare altri casi di malattia; anzi, in 5,6 e 9,6 Gesù prende l'iniziativa di operare un miracolo. Inoltre, non è molto chiaro perché Gesù fece poi il miracolo, dopo questo apparente rifiuto. Una spiegazione è che Gesù volesse elevare l'uomo da una fede basata sulla vista dei segni a una fede basata sulla parola di Gesù, e a sostegno di questo si cita la seconda parte del v. 50. Tuttavia, il funzionario non pervenne alla fede sulla base della parola di Gesù, ma solo dopo che ebbe scoperto che il segno era stato realmente compiuto (v. 53). Perciò, a voler esser precisi, la pedagogia non fu di distogliere il funzionario da una fede basata sui segni; piuttosto, fu di condurlo a una fede che non si basasse sull'aspetto prodigioso del segno, ma su ciò che il segno gli avrebbe detto di Gesù. L'uomo fu condotto per mezzo del segno alla fede in Gesù come datore di vita (vedi più avanti). Ciò rientra nell'insieme della teologia giovannea dei segni (App. III).

Così, i vv. 48-49 hanno un posto nella teologia giovannea dell'episodio e si accordano con 44-45 nell'esprimere una scarsa stima per una fede basata sulla superficialità del miracoloso. Tuttavia, precisamente perché questi versetti echeggiano la teologia giovannea, è stata posta la questione se essi appartengano o no al contenuto originale dell'episodio. Schweizer, Haenchen e Schnackenburg concordano nel ritenere i vv. 48-49 un'aggiunta da parte dell'evangelista alla storia più originale, che senza questi versetti sarebbe del tutto simile al racconto sinottico del ragazzo del centurione. Certamente, se 50 seguisse a 47, la narrazione scorrerebbe molto fluida, e noi non sentiremmo mai la mancanza di 48-49. Tuttavia, il fatto che abbiamo un parallelo del rifiuto di una richiesta nel racconto sinottico della siro-fenicia ci ammonisce ad andarci piano.

Boismard affronta questi versetti in un altro modo. Egli crede che i vv. 48-49 e 51-53 rappresentino la redazione lucana del racconto giovanneo originale. Questo è un altro caso della sua teoria che Luca fosse il redattore finale di Giovanni, una teoria che noi non abbiamo trovata convincente quando applicata altrove. Uno dei suoi argomenti è che 48 è l'unico esempio in Giovanni della combinazione « segni e prodigi », mentre essa ricorre nove volte in Atti. L'argomento, comunque, depone piuttosto in senso contrario, perché tutti gli esempi in Atti usano la combinazione in senso favorevole, mentre Giovanni la impiega in senso sfavorevole. Boismard usa anche l'argomento che in Giovanni raramente Gesù chiama i suoi miracoli « segni » come fa nel v. 48 (Gesù parla di « opere »). Comunque, sia qui che in 6,26 le parole di Gesù riflettono non già le sue idee ma la mentalità dei suoi ascoltatori. A proposito dei vv. 51-53 Boismard trova l'atto di fede (53) tautologico, giacché il funzionario è già pervenuto alla fede nel v. 50; ma, come abbiamo spiegato sopra, ciò non è vero, perché la fede nel v. 53 è un progresso: ora il funzionario è arrivato, per mezzo del segno, a credere in Gesù come datore di vita. Inoltre, attribuire 51-53 a Luca significa trascurare il fatto che in 53 (« proprio a quell'ora ») Giovanni concorda con la forma di Matteo, piuttosto che con quella di Luca, della storia del centurione.

Uno dei punti segnalati da Boismard (anche Dodd, *Tradition*, p. 193) merita considerazione, e precisamente che la confessione di fede nel v. 53 sarebbe più a posto in uno stadio posteriore del cristianesimo che nel contesto contemplato nel racconto del Vangelo. La si potrebbe quasi tradurre così: « Egli e tutta la sua famiglia si convertirono al cristianesimo ». I paralleli migliori si trovano in Atti, dove abbiamo una serie di persone che divennero credenti con (tutti) i loro familiari (10,2; 11,14; 16, 15.31.34; specialmente 18,8). Tutti costoro sono Gentili, e noi discuteremo più avanti l'importanza teologica di ciò. Tuttavia, non si può dire che questo sia sufficiente a provare che Luca sia il redattore dell'episodio in Giovanni; in realtà, anche qui c'è una piccola ma significativa differenza tra Giovanni e Atti, perché Giovanni usa *oikia* per « familiari », mentre Atti usa *oikos*. Boismard dice che usando *oikia* Luca intende adattare la sua redazione allo stile giovanneo, ma questa spiegazione non è valida, perché sia *oikos* che *oikia* appaiono in Giovanni e più o meno con la stessa frequenza.

Il valore teologico dell'episodio

Il secondo miracolo a Cana ha un duplice significato: primo, mette in rilievo la fede, e quindi è un culmine delle scene precedenti nella Parte Seconda del Libro dei Segni; secondo, mette in rilievo la potenza di Gesù di dare la vita, e così introduce uno dei temi principali della Parte Terza.

Il tema della *fede*. Abbiamo rilevato a p. CLXXV che uno dei temi principali nei capp. 2-4 era la reazione di singoli individui a Gesù in termini di fede. Uno sguardo al nostro sommario mostra i diversi tipi di fede manifestati dai principali personaggi di queste storie. Nell'esaminare la conversione dei samaritani abbiamo visto che, mentre Gesù incontrava incredulità o fede inadeguata in Gerusalemme, quando egli si reca in Samaria i samaritani credono in base alla sua parola. In Galilea, sia nella prima che nella seconda storia di Cana, la comprensione dei segni di Gesù porta i discepoli e i familiari del funzionario alla fede. È difficile tracciare attraverso questi capitoli una progressione lineare nella perfezione della fede. Abbiamo già espresso dubbi che Giovanni intendesse una progressione nella fede a partire dai giudei di 2-3, attraverso i samaritani (semi-giudei), fino ai Gentili a Cana. Boismard, con i suoi interessi a proposito di Luca, vede in questi capitoli una progressione geografica, una prefigurazione della diffusione del cristianesimo delineata in Atti 1,8 (« Mi sarete testimoni a Gerusalemme, in tutta la Giudea e la Samaria e fino agli estremi confini della terra »). Abbiamo visto che l'episodio samaritano in Giovanni conteneva echi della conversione dei samaritani in Atti 8; e non è impossibile che la frase « Divennero credenti lui e tutta la sua famiglia » sia un'allusione ai trionfi del cristianesimo in tempi successivi, specialmente fra i Gentili. Se Giovanni prefigurò lo sviluppo dei discepoli nella Parte Prima del Libro dei Segni, non ci sono obiezioni *a priori* contro la prefigurazione simbolica della storia della missione cristiana nella Parte Seconda. Si deve tuttavia riconoscere che le allusioni su cui questa interpretazione è basata sono sottili e incerte.

Il tema della *vita*. Nella Parte Seconda vi sono anche delle allusioni che possono essere una preparazione del tema della vita che si trova nel secondo miracolo di Cana. Nel discorso con Nicodemo Gesù ha detto che Dio dava il Figlio unigenito perché chiunque crede in lui abbia la vita eterna (3,16.36); nel dialogo con la samaritana Gesù parla dell'acqua che dà la vita. Infine, nel presente episodio, Gesù fa un segno che dà vita. L'evengelista lo sottolinea col rilievo dato alla parola « vita » nei vv. 50.51 e 53. Certo, nel pensiero giovanneo la vita (cioè, il ristabilimento in salute: vedi Nota al v. 50) data al ragazzo rimane al livello di un segno della vita eterna che Gesù darà dopo la sua resurrezione. Qualcuno pensa che ciò sia lasciato intendere nel racconto con l'indicazione di tempo in 4,43, « trascorsi quei due giorni ». Il primo miracolo a Cana era datato « il terzo giorno », una data che alcuni piuttosto fantasiosamente considerano come un'allusione alla resurrezione nel terzo giorno; con un po' più di giustificazione si rileva che nel secondo miracolo a Cana la « vita » è restituita nel terzo giorno. Noi, comunque, presumiamo che questo sia un caso in cui l'interprete è più ingegnoso dell'evangelista; perché, a voler esser precisi, « trascorsi quei due giorni » è dato dall'evangelista come la data della partenza dalla Samaria, e non principalmente come la data della guarigione del ragazzo.

Se nella Parte Seconda c'è stata una qualche preparazione del tema della vita del secondo miracolo di Cana, il senso principale di quel tema non è di far da culmine a quello che precede, ma da anticipazione a quel che verrà. Feuillet, *art. cit.*, ha avanzato robusti argomenti per considerare 4,46-54 come introduzione alla Parte Terza del Libro. Egli rileva che la Parte Seconda si era aperta nel cap. 2 con due azioni, una a Cana, la seconda a Gerusalemme, che formavano il soggetto e offrivano i motivi dei discorsi che seguivano nei capp. 3-4,42. Così all'inizio della Parte Terza Feuillet unirebbe il secondo miracolo a Cana alla guarigione del paralitico a Gerusalemme per ottenere una seconda coppia Cana-Gerusalemme che formi il soggetto del discorso nel resto del cap. 5. Egli nota che il tema della vita in 4,50.51.53 è ripreso nel discorso in 5,21 ss. Inoltre, ciascun miracolo di Cana che raggiunge l'apice nella fede (2,11; 4,53) offre un drammatico contrasto con la successiva azione in Gerusalemme, che produce incredulità e opposizione da parte dei Giudei (2,18; 5,16).

La parte positiva della argomentazione di Feuillet è convincente. Da buon pedagogo com'è, l'evangelista ha introdotto in questo secondo miracolo a Cana il tema della vita non solo perché esso sarà il soggetto del cap. 5, ma anche perché apparirà nei capitoli seguenti della Parte Terza (*il pane di vita* in 6; *l'acqua di vita* in 7,37-39; *la luce della vita* in 8,12, anche 8,51; 10,10.28). Tuttavia, noi crediamo che strutturalmente l'evangelista volesse che 4,46-54 servisse principalmente come conclusione della Parte Seconda (capp. 2-4) e solo secondariamente come introduzione alla Parte Terza. La forte accentuazione che questo è il secondo miracolo a Cana e le somiglianze che esso ha col primo miracolo a Cana ne fanno una evidente inclusione con 2,1-11, e l'inclusione è il modo giovanneo di separare le parti. Abbiamo già spiegato come lo stesso episodio possa servire come conclusione di una parte e introduzione alla seguente (vedi pp. CLXXIV-CLXXV).

BIBLIOGRAFIA

BOISMARD, M.-E., « Saint Luc et la rédaction du quatrième évangile (Jn. iv, 46-54) », RB 69 (1962), 185-211.

FEUILLET, A., « La signification théologique du second miracle de Cana (Jo. IV, 46-54) », RSR 48 (1960), 62-75. Anche in inglese in JohnSt, pp. 39-51.

HAENCHEN, E., « Johanneische Probleme, » ZTK 56 (1959), specialmente pp. 23-31.

KILPATRICK, G. D., « John iv. 51 PAIS OR YIOS? » JTS 14 (1963), 393.

SCHNACKENBURG, R., « Zur Traditionsgeschichte von Joh. 4, 46-54 », BZ 8 (1964), 58-88.

SCHWEIZER, E., « Die Heilung des Königlichen, Joh. 4, 46-54 », EvTh 11 (1951-52), 64-71. Anche in *Neotestamentica* (Zürich: Zwingli, 1963), pp. 407-15.

TEMPLE, S., « The Two Signs in the Fourth Gospel », JBL 81 (1962), 169-74.

il libro dei segni

parte terza

Gesù e le principali festività dei giudei

SOMMARIO

PARTE TERZA: GESÙ E LE PRINCIPALI FESTIVITÀ DEI GIUDEI
(capp. 5-10, introdotti da 4,46-54)

(4,46-54: Gesù dà *vita* al figlio del funzionario a Cana)

A. 5: GESÙ E IL SABATO
Gesù compie opere che solo Dio può fare di sabato.

(1-15) Il dono della *vita* (guarigione) all'uomo presso la piscina di Betesda. (§ 17)

(16-47) Discorso esplicativo dei due segni precedenti che hanno dato vita:

- 16-18: Introduzione: Diritto di Gesù a operare di sabato. (§ 18)
- 19-25: *Sezione* 1: Il duplice lavoro di Gesù di sabato, e cioè dare la vita e giudicare: escatologia realizzata. (§ 18)
- 26-30: Duplicato della Sezione 1: escatologia finale. (§ 18)
- 31-47: *Sezione* 2: Gesù difende la sua pretesa davanti ai giudei (§ 19):
    - (a) 31-40: Lista di testimoni a favore della rivendicazione di Gesù.
    - (b) 41-47: Attacco alla radice della incredulità giudaica e richiamo a Mosè.

B. 6: GESÙ ALLA FESTA DI PASQUA
Gesù dà un pane che sostituisce la manna dell'Esodo.

(1-15) La moltiplicazione dei pani. (§ 20)
(16-21) Gesù cammina sulle acque. (§ 21)
(22-24) Transizione al discorso del pane di vita: la folla viene a Gesù. (§ 22)
(25-71) Discorso sul pane di vita, che spiega la moltiplicazione:

- 25-34: Prefazione: Richiesta del pane/manna. (§ 23)
- 35-50: Corpo del discorso: Il pane di vita è in primo luogo la rivelazione di Gesù; sommessi accenti eucaristici secondari. (§ 24)
- 51-58: Duplicato del discorso: il pane di vita è l'eucaristia. (§ 25)
- 59: Nota geografica sulla scena del discorso. (§ 25)
- 60-71: Epilogo: Reazioni al discorso. (§ 26)

C. 7-8: GESÙ ALLA FESTA DEI TABERNACOLI
Gesù simbolicamente sostituisce le cerimonie dell'acqua e della luce nella festa; raccolta di dispute tra Gesù e i giudei.

7 (1-13) Introduzione: Salirà Gesù alla festa? (§ 27)
(14-36) *Scena 1*: Discorso pronunciato nel mezzo della festa (§ 28):
(a) 14-24: Diritto di Gesù a insegnare; ripresa della questione del sabato.
(b) 25-36: Origini di Gesù; il suo ritorno al Padre.
(37-52) *Scena 2*: Gesù nell'ultimo giorno della festa (§ 29):
37-39: Gesù si proclama come la sorgente dell'*acqua*.
40-52: Reazioni della folla e del Sinedrio.

[7,53 — 8,11: L'adultera: una interpolazione non-giovannea. (§ 30)]

8 (12-59) *Scena 3*: Discorsi miscellanei:
(a) 12-20: Un discorso presso il tesoro del Tempio: Gesù *luce* del mondo e sua testimonianza resa a se stesso. (§ 31)
(b) 21-30: Attacco ai giudei increduli; questione su chi sia Gesù. (§ 32)
(c) 31-59: Gesù e Abramo (§ 33):
31-41a: Abramo e i giudei.
41b-47: Il vero padre dei giudei.
48-59: Le rivendicazioni di Gesù; paragone con Abramo.

9-10,21: DOPO LA FESTA DEI TABERNACOLI

9 (1-41) Come segno che egli è la *luce*, Gesù dà la vista a un uomo nato cieco. (§ 34)
1-5: Scenario.
6-7: Guarigione miracolosa.
8-34: Interrogazioni del cieco nato:
8-12: Domande da parte dei vicini e conoscenti.
13-17: Interrogazione preliminare da parte dei farisei.
18-23: I genitori dell'uomo interrogati dai giudei.
24-34: Seconda interrogazione dell'uomo da parte dei giudei.
35-41: Gesù guida il cieco nato a quella vista spirituale che è la fede;
i farisei induriti nella loro cecità.

10 (1-21) Gesù come porta delle pecore e come pastore: un attacco simbolico ai farisei. (§ 35)

1-5: Parabole attinte alla vita pastorale:
1-3a: Parabola del giusto modo di accostarsi alle pecore.
3b-5: Parabola dell'intimità tra il pastore e le pecore.
6: Reazione alle parabole.
7-18: Spiegazione delle parabole:
(a) 7-10: Gesù è la porta:
7-8: la porta per la quale il pastore si accosta alle pecore.
9-10: la porta attraverso la quale le pecore vanno al pascolo.
(b) 11-18: Gesù è il pastore modello:
11-13: il pastore che dà la sua vita per le pecore.
14-16: il pastore che conosce intimamente le sue pecore.
17-18: il tema del dare la vita.
19-21: Reazione alle spiegazioni.

n

D. 10,22-39: GESÙ ALLA FESTA DELLA DEDICAZIONE (§ 36)
Gesù come Messia e Figlio di Dio;
Gesù è consacrato invece dell'altare del Tempio.

(22-31) Gesù come il Messia:
22-24: Ambientazione; la domanda: Gesù è il Messia?
25-30: La risposta di Gesù.
31: Reazione: tentativo di lapidare Gesù.

(32-39) Gesù quale Figlio di Dio:
32-33: Transizione; la domanda se Gesù si fa Dio.
34-38: La risposta di Gesù.
39: Reazione: tentativo di arrestare Gesù.

APPARENTE CONCLUSIONE DEL MINISTERO PUBBLICO (§ 37)

10 (40-42): Gesù si ritira al di là del Giordano, dove il suo ministero era cominciato.

17. Gesù e il sabato: la guarigione a Betesda
5,1-15

Il dono della vita (guarigione) all'uomo presso la piscina

[1] *Dopo ciò, ricorrendo una festa giudaica, Gesù salì a Gerusalemme.* [2] *Ora, a Gerusalemme, presso la Piscina delle Pecore, c'è un luogo chiamato in ebraico Betesda. I suoi cinque portici* [3] *erano affollati di infermi che ivi giacevano, ciechi, zoppi e paralitici,* [*aspettando il movimento delle acque*]. [[4]] [5] *Di fatto, si trovava là un uomo malato da trentotto anni.* [6] *Gesù, vistolo giacere, e sapendo che da molto tempo era in quella condizione, gli disse*: « *Vuoi esser guarito?* ». [7] « *Signore* », *rispose il malato,* « *io non ho nessuno che mi immerga nella piscina appena l'acqua è agitata. Mentre io mi avvicino, qualcun altro vi discende prima di me* ». [8] *Gesù gli disse*: « *Alzati, prendi il tuo pagliericcio e cammina* ». [9] *E sull'istante l'uomo guarì, e, preso il suo pagliericcio, cominciò a camminare.*

Ora, quel giorno era un sabato. [10] *Dissero dunque i giudei all'uomo che era stato guarito*: « *È sabato, e non ti è lecito portare attorno quel pagliericcio* ». [11] *Egli spiegò*: « *È stato l'uomo che mi ha guarito a dirmi*: " *Prendi il tuo pagliericcio e cammina* " ». [12] *Essi gli domandarono*: « *Chi è la persona che ti ha detto di prender su il pagliericcio e camminare?* ». [13] *Ma l'uomo che era stato guarito non aveva idea chi egli fosse; infatti, grazie alla folla che c'era, Gesù si era eclissato.*

[14] *Poco dopo Gesù lo trovò nel recinto del tempio e gli disse*: « *Ricordati, ora, che sei stato guarito. Non peccar più, perché non ti accada qualcosa di peggio* ». [15] *L'uomo*

se ne andò e informò i giudei che era stato Gesù a guarirlo.

6,8: *disse;* 14: *trovò.* Nel tempo presente storico.

NOTE

v. 1. *una festa giudaica.* Il Codice Sinaitico legge « *la* festa », che sarebbe probabilmente un'allusione o ai Tabernacoli (Bernard) o alla Pasqua (Lagrange); ma le prove a favore dell'omissione dell'articolo determinato sono schiaccianti. Un'antica tradizione nella chiesa greca identifica questa festa non nominata con la Pentecoste, opinione accettata da alcuni studiosi moderni (vedi F.-M. Braun, RThom 52 [1952] 263-65). Ciò spiegherebbe gli accenni a Mosè nel discorso (5,46-47); infatti, nel processo che collegò originariamente le feste agricole agli eventi della storia di Israele, la Festa delle Settimane (Pentecoste) fu identificata con la celebrazione della consegna della Legge a Mosè sul Monte Sinai. Non siamo certi di quanto sia antica tale identificazione; per uno studio completo a favore di una data molto antica vedi B. Noack, « The Day of Pentecost in Jubilees, Qumran, and Acts », *Annual of the Swedish Theological Institute* 1 (1962), 72-95. Comunque, l'unica indicazione precisa, in Giovanni, è che la festa era un sabato (5,9); altre identificazioni non hanno che un interesse secondario.
— *a Gerusalemme.* I giudei erano obbligati ad andare a Gerusalemme nelle tre feste principali, Pasqua, Pentecoste e Tabernacoli, di qui le ipotesi citate sopra. Gesù era stato l'ultima volta a Gerusalemme per Pasqua (2,13); e *se* egli ritornò in Galilea attraverso la Samaria in maggio (vedi Nota a 4,35: « campi ... maturi »), l'identificazione della festa con la Pentecoste implicherebbe una permanenza brevissima in Galilea. Fino a che punto la successione cronologica sia stata mantenuta in questi racconti è, ovviamente, una questione aperta.

v. 2. *presso la Piscina delle Pecore.* La testimonianza dei manoscritti è completamente confusa; i manoscritti migliori hanno queste parole, ma con due interpretazioni possibili: (A) In Gerusalemme, presso la ——— delle Pecore, c'è una piscina chiamata in ebraico, ecc. (B) In Gerusalemme, presso la Piscina delle Pecore, c'è ——— col nome ebraico, ecc. Ciascuna lezione sembra richiedere che noi suppliamo una parola che è stata lasciata come

sottintesa. Noi abbiamo optato per la seconda, supplendo il nome come « luogo ». Quelli che optano per la prima interpretazione di solito suppliscono « porta », perché sappiamo dell'esistenza di una Porta delle Pecore nei pressi del Tempio. Farebbe meno violenza al greco, sia nell'una che nell'altra interpretazione, supplire « piscina », indicando così due piscine: la Piscina delle Pecore e la Piscina di Betesda. In ogni caso, Giovanni intende parlare dell'area a nord-est del Tempio dove le pecore erano introdotte in Gerusalemme per il sacrificio; e il nome di questa zona e/o della sua piscina era Betesda.
— *nome ebraico.* Gli scritti giovannei menzionano spesso i nomi semitici dei luoghi (anche in Ap 9,11; 16,16). « Ebraico » è usato un po' vagamente, spesso per nomi che sono aramaici.
— *Betesda.* Nelle testimonianze testuali il nome appare in varie forme: (A) « Betsaida » ha le maggiori attestazioni, ma può essere una confusione degli scribi con la città di Betsaida sul Mare di Galilea. (B) « Be(t)zata » si trova nei Codici Sinaitico e di Beza. Giuseppe (*Guerra giudaica* II, XV, 5: # 328) parla di un quartiere della città chiamato Bezeta, presso l'angolo nord-est dell'area del Tempio. Anche Eusebio, Onomasticon (GCS 11^1, p. 58, 21-26: « Bezata »). (C) « Betesda », che si trova nel Codice Alessandrino ha le attestazioni più deboli. Il fatto che questo nome può avere il significato simbolico di « casa di misericordia » lo ha reso sospetto come una congettura degli scribi. Abbiamo ora una prova supplementare nel rotolo di rame trovato a Qumran (3O15, XI, 12-13: # 57) e pubblicato da J. T. Milik in *Discoveries in the Judean Desert*, III (1962), p. 271. Secondo la traduzione di Milik, nell'area generale del Tempio, sulla collina orientale di Gerusalemme, un (immaginario) tesoro fu sepolto « in Bet 'Ešdatavin, nella piscina all'entrata nel suo bacino minore ». Il nome della regione o della piscina sembra dunque sia stato « Bet 'Ešdâ » (« casa del fluente: radice *'šd*): nel rotolo esso appare al duale perché c'erano due bacini. « Betesda » sembra sia un'accurata resa in greco della forma singolare del nome, mentre Milik pensa che « Bezata » sia una resa del plurale enfatico aramaico del nome (« Bet 'Ešdātâ »). Tutto ciò è plausibile, ma sfortunatamente la lezione non è del tutto certa (vedi CBQ 26 [1964], 254).
In questo secolo la piscina descritta in Giovanni è stata scoperta e scavata a Gerusalemme nella proprietà dei Padri Bianchi, presso la Chiesa di Sant'Anna (vedi Jeremias, Bagatti). La piscina era di forma trapezoidale, larga da 50 a 67 metri per una lunghezza di 96, divisa da una

separazione centrale. Vi erano colonnati sui quattro lati e sul divisorio: quindi, i « cinque portici » di Giovanni. Scale agli angoli permettevano la discesa nelle piscine. In questa regione collinosa l'acqua poteva provenire da un drenaggio sotterraneo; in parte, forse, da sorgenti intermittenti.

v. 3. *paralitici.* Cioè, con le gambe atrofizzate. Il fatto che la gente stesse distesa all'aperto nei portici indica che questa non è una scena d'inverno.
— [*aspettando ... acque*]. Questa frase si trova nella tradizione occidentale (Codici di Beza e di Koridethi, VS, Volg.), e può essere originale. Bernard pensa che la sua aggiunta sia stata provocata dal v. 7, ma ciò sembra improbabile.

v. [4]. Il Codice Alessandrino e i manoscritti greci più tardi hanno un versetto omesso da tutte le testimonianze più antiche, comprese quelle che hanno la clausola addizionale nel v. 3. Eccolo: « Infatti (di tanto in tanto) un angelo del Signore discendeva nella piscina e l'acqua veniva agitata. In conseguenza, il primo a entrarvi (dopo l'agitazione dell'acqua) guariva da qualsiasi malattia fosse stato preso ». In Occidente, Tertulliano (circa 200 d.C.) mostra di aver conosciuto questo versetto; Crisostomo (circa 400) è il primo degli scrittori greci a farlo. Che esso sia una glossa è indicato non solo dalle scarse testimonianze testuali, ma anche dalla presenza di sette parole non-giovannee in una sola frase. Questa antica glossa, tuttavia, può benissimo riflettere con esattezza una tradizione popolare intorno alla piscina. Il gorgoglio dell'acqua (v. 7), causato forse da una polla intermittente, si pensava avesse il potere di guarire; e può darsi che ciò fosse attribuito, nella immaginazione popolare, a potenze soprannaturali. I musulmani della Palestina, in tempi moderni, hanno delle tradizioni circa il « genio » di una particolare sorgente.

v. 5. *malato da trentotto anni. Non* è detto che egli fosse stato presso la piscina tutto questo tempo. L'ipotesi che il numero sia simbolico, p. es., i 38 anni di cammino in Dt 2,14, non è necessaria. Che un disturbo non fosse momentaneo è indicato spesso nei miracoli del NT: la donna di Lc 13,11 era malata da 18 anni (anche Atti 4,22; 9,33); era questo uno dei modi di sottolineare che il caso era senza speranza.

v. 6. *vistolo.* Anche i sinottici usano la descrizione di Gesù che vede qualcuno (ed esplicitamente o implicitamente ne sente pietà) come un mezzo per introdurre un miracolo (Lc 7,13; 13,12).
— *sapendo.* La straordinaria conoscenza che Gesù aveva degli uomini è un tema giovanneo (2,25).

v. 7. *agitata.* Forse dal fluire di una polla intermittente.

v. 8. *Alzati ... cammina.* Il comando è lo stesso di quello dato al paralitico calato giù dal tetto in Mc 2,11.
— *paglierìccio.* Sia Giovanni che Marco (nell'episodio del paralitico) usano *krabbatos,* la parola volgare della *koinè* per il paglierìccio o materasso usato dai poveri come giaciglio; nella stessa scena sinottica Matteo e Luca usano *klinē* o *klinidion.*

v. 9. *E sull'istante.* L'accentuazione dell'effetto immediato del potere di Gesù non è insolita nella tradizione sinottica; è esplicita in Lc 13,13, implicita in Lc 7,15.

v. 10. *i giudei.* Un caso evidente in cui questo termine (vedi Introduzione, pp. LXXXI-LXXXII) non indica il popolo ebraico, giacché il paralitico era certamente un ebreo egli stesso.
— *portare quel paglierìccio.* Portare cose da una proprietà a un'altra è l'ultimo di 39 lavori proibiti nel trattato mishnaico *Sabbath* 7,2; trasportare letti vuoti è implicitamente proibito in 10,5.

v. 12. *ti ha detto di prenderlo su.* La prodigiosa guarigione è stata persa di vista; solo la violazione del sabato è importante, per le autorità.

v. 13. *Gesù si era eclissato.* In Marco specialmente è caratteristico di Gesù evitare di attirare la pubblica attenzione sui suoi miracoli (7,33; 8,23).

v. 14. *recinto del Tempio.* La piscina si trovava proprio a nord-nord-est dell'area del Tempio: un altro segno della conoscenze che l'evangelista aveva della Gerusalemme dei giorni precedenti alla distruzione da parte dei romani.
— *Non peccar più.* Altrove Gesù non accetta la tesi che, se un uomo era malato o sofferente, ciò era un segno che egli aveva peccato (Giovanni 9,3; Lc 13,1-5). Ciò nondimeno, su scala più generale, egli indica una connessione tra peccato e sofferenza. (La teologia posteriore avrebbe detto che la sofferenza è una conseguenza del peccato originale

e che certe sofferenze sono i castighi del peccato attuale o personale). I miracoli di guarigione di Gesù nei Vangeli sinottici erano parte del suo attacco al regno di peccato di Satana (vedi il nostro articolo « The Gospel Miracles », BCCT, pp. 184-201). Nel racconto sinottico del paralitico calato dal tetto, il potere di rimettere i peccati è il punto principale della narrazione.

COMMENTO

Vedi p. 262 per la divisione del cap. 5. Sebbene segno e discorso abbiano qui il tema unificante del sabato, l'unità non è così stretta da garantire che segno e discorso siano stati sempre tutt'uno.

Valutazione della tradizione

Esegeticamente, la questione della possibilità del miracoloso qui non ci interessa. Noi ci domandiamo soltanto se il racconto giovanneo è o no una variante di un racconto sinottico; e, se non lo è, se esso ha il segno della tradizione primitiva.

Come abbiamo rilevato nelle Note ai vv. 8 e 14, la storia giovannea ha qualche parallelo verbale col racconto sinottico della guarigione del paralitico a Cafarnao, specialmente come si trova in Mc 2,1-12. Tuttavia, all'infuori del fatto fondamentale che la persona malata è un uomo che non può camminare e che Gesù gli dice di alzarsi, prendere il suo pagliericcio e camminare (un comando che non ci si aspetterebbe per un paralitico guarito), le due storie sono del tutto diverse:

- nell'ambiente: Cafarnao invece di Gerusalemme;
- nei dettagli locali: un uomo portato a una casa dai suoi amici e calato giù dal tetto, invece di un uomo disteso accanto a una piscina;
- nell'accento: un miracolo illustrativo del potere di Gesù di sanare il peccato, invece di una guarigione con solo un accenno di passaggio al peccato (14).

È vero che in Matteo la guarigione del paralitico (9,1-8) viene poco dopo la guarigione del ragazzo del centurione (8,5-13), proprio come la guarigione a Betesda in Giovanni segue l'episodio del figlio del funzionario del re; ma ciò non è realmente significativo, perché Marco e Luca hanno per queste due storie un ordine completamente diverso da quello di Matteo. Perciò, l'attento studio del problema fatto da Haenchen è probabilmente nel giusto nel sostenere che il racconto giovanneo non si riferisce allo stesso episodio del racconto sinottico.

Il racconto della guarigione in Giovanni è plausibile come tradizione primitiva intorno a Gesù? La scena nei vv. 1-3 è un po' più elaborata del solito per storie di guarigione; e tuttavia i sinottici, come in Mc 2,1-2, non esitano a offrire introduzioni più elaborate quando ciò sia necessario per lo sviluppo della narrazione. Effettivamente, l'introduzione giovannea è importante per la trama, come vediamo nell'accenno alla piscina nel v. 7. I particolari di fatto che si trovano nella introduzione, come abbiamo rilevato nelle Note, sono molto accurati. Essi rivelano una conoscenza di Gerusalemme che depone contro una origine tarda o non-palestinese del racconto.

Il racconto della guarigione nei vv. 5-9 somiglia alla comune narrazione sinottica di guarigioni (per i particolari vedi Dodd, *Tradition*, p. 175; le nostre Note ai vv. 5.6.9); e vi sono anche paralleli sinottici nei vv. 13 e 14. Discuteremo più avanti il problema posto da 9b-13; ma in generale non c'è niente che ci convinca che il racconto che sta alla base dei vv. 1-15 sia una creazione dell'evangelista. La storia della guarigione sembra provenire da una tradizione primitiva intorno a Gesù.

È vero che l'uomo storpio o paralitico risalta come persona più fortemente di quanto sia solito nei racconti sinottici. E tuttavia, è difficile parlare di uno stereotipo giovanneo; nella sua ottusità, quest'uomo è, per esempio, molto diverso dall'astuto cieco nato che Gesù guarisce nel cap. 9. I tratti della personalità che egli rivela non servono ad alcun particolare scopo teologico e sono così realistici che anch'essi possono aver fatto parte della tradizione primitiva. Se la malattia del paralitico non fosse così tragica, ci si potrebbe quasi divertire dell'approccio così privo di immaginazione dell'uomo alle acque curative. Il suo maniaco brontolare contro i « seccatori » che hanno la pretesa di arrivare prima di lui all'acqua tradisce una cronica incapacità di cogliere l'occasione, un tratto che si riflette anche nella sua obliqua risposta all'offerta di guarigione fattagli da Gesù. Il fatto che egli abbia lasciato il suo benefattore eclissarsi senza nemmeno chiedere il suo nome è un altro segno di vera ottusità. Nel v. 14 è Gesù che prende l'iniziativa di cercare l'uomo, e non viceversa. Infine, egli ripaga il suo benefattore denunziandolo ai « giudei ». Questo non è tanto un segno di perfidia (come sosteneva con insistenza Teodoro di Mopsuestia: *In Jo.* [siriaco], CSCO 116, 73) quanto di persistente immaturità. Un carattere come questo si sarebbe potuto inventare, ma ci si aspetterebbe di vedere una motivazione più chiara per una creazione del genere.

La questione del motivo del sabato

Che la violazione del sabato sia il tema principale del miracolo così come è ora riferito appare chiaro sia dal discorso che segue che dal posto del cap. 5 nella Parte Terza del Libro dei Segni, una parte che tratta delle festività giudaiche. Dobbiamo domandarci se questo motivo del sabato appartenesse al racconto originale della guarigione o se fu aggiunto più tardi per fare del racconto della guarigione una introduzione adatta al discorso. La questione non si presta a una facile risposta. Che Gesù violasse le regole degli scribi per l'osservanza del sabato è uno dei fatti storici più certi intorno al suo ministero. Dalle testimonianze sinottiche sembrerebbe che egli deliberatamente operasse miracoli di sabato come incidenti provocatori che gli avrebbero fornito un'occasione per proclamare il suo rapporto con la Legge. Non ci sono quindi difficoltà *a priori* circa la presenza del motivo del sabato nella forma originale del racconto della guarigione in Giovanni. Ma c'è una difficoltà nel modo in cui la storia di Giovanni è narrata. I versetti 1-9a contengono l'intero racconto del miracolo; poi, alla fine del v. 9, il tema del sabato è introdotto quasi come ripensamento. (Nei miracoli di sabato presso i sinottici il fatto che sia sabato è menzionato al principio della storia: Mc 3,2; Lc 13,10; 14,1). Forse questo è un caso della peculiare tecnica giovannea, perché lo stesso procedimento è seguito in 9,14, dove ci viene detto che è sabato solo molto avanti nella storia.

Ciò nondimeno, Haenchen sostiene che tutto il paragrafo dai vv. 9b-13 costituisce un'aggiunta secondaria al racconto della guarigione. È vero che la prima parte del v. 9 si collega pienamente col v. 14 e che la storia sarebbe del tutto completa senza i vv. 9b-13. Tuttavia, che significato avrebbe questo racconto di guarigione senza i vv. 9b-13, e perché il passo sarebbe stato conservato nella tradizione? I racconti sinottici simili che non hanno il tema del sabato generalmente illustrano la fede del malato o dei presenti, una fede che provoca il potere miracoloso di Gesù. Ma una fede del genere non si manifesta nel racconto di Giovanni. Esso potrebbe servire solo come manifestazione della pietà di Gesù, simile forse al caso del figlio della vedova risuscitato in Lc 7,11-17; ma di solito in questo tipo di storie la compassione di Gesù è espressa più esplicitamente. C'è quasi bisogno del motivo del sabato per dare significato a questa storia.

Anche la stretta analogia del racconto giovanneo col racconto di Luca della guarigione della donna paralitica (Lc 13,10-17) fa pensare che il motivo del sabato facesse parte della storia originale. In Luca, Gesù guarisce una donna che era stata malata per diciotto anni, senza alcuna espressione di fede da parte sua. Dopo la guarigione, il capo della sinagoga si indigna perché Gesù ha violato il sabato. Ciò porta a una affermazione di Gesù riguardo al sabato, proprio come il racconto di Giovanni porta a un discorso sul sabato. Tuttavia, anche se queste ragioni ci portano a credere al carattere originale del motivo del sabato, Haenchen ha forse in parte ragione in questo, che i vv. 9b-13 possono essere un *ampliamento* successivo del motivo del sabato.

La possibilità di un riferimento battesimale

Fin dai tempi patristici (Tertulliano, Crisostomo) si è pensato a un motivo battesimale per questo racconto: quest'uomo che le acque del giudaismo non hanno potuto guarire è stato guarito dal Cristo. Insieme con la storia di Nicodemo nel capitolo 3 e con quella del cieco nato nel capitolo 9, questa era una delle tre grandi letture giovannee usate nella preparazione dei catecumeni al battesimo nella chiesa primitiva. Studiosi moderni come Cullmann e Niewalda propongono una interpretazione simile. Bligh, p. 122, pensa che la piscina, agitata da un angelo, sia un simbolo della Legge data da un angelo; alcuni vedono nei suoi cinque portici un simbolo del Pentateuco. « Betesda » è diventata una vera « casa di misericordia », una vera « casa della grazia ». Balagué, p. 108, vede nella domanda posta da Gesù nel v. 6: « Vuoi esser guarito? », un esempio della tecnica di domanda e risposta del battesimo primitivo.

Certamente, parte di questo simbolismo è possibile; comunque, è molto difficile stabilire che ciò fosse nelle intenzioni dell'evangelista e non sia semplicemente interpretazione. L'argomento principale contro l'interpretazione battesimale è la mancanza di indicazione interna (vedi i nostri criteri, p. CXXXVI). Il tema dell'acqua è incidentale nel racconto; non ha niente a che fare con la guarigione; l'accento principale è più sulla situazione di sabato che sulla guarigione in quanto tale. Il tentativo di Tertulliano (*De Bap.* V, 5-6; SC 35, 74) di trovare un significato battesimale nel fatto che l'angelo agitava le acque e così dava loro il potere curativo è estraneo alla interpretazione di Giovanni. Non solo le acque non guariscono l'uomo, ma inoltre il v. 4 probabilmente non faceva parte del testo di Giovanni. Quindi, come abbiamo affermato più in particolare in TS 23 (1962), 195-97, la base per una interpretazione battesimale di 5,1-15 sembra troppo fragile per meritare fiducia[1].

---

[1] La Bibliografia per questa sezione è inclusa nella Bibliografia per il cap. 5, alla fine del § 19.

18. Gesù e il sabato: discorso sul suo operare di sabato

5,16-30

Introduzione e Sezione Prima

Introduzione

[16] *E così i giudei cominciarono a perseguitare Gesù, perché faceva tali cose di sabato.* [17] *Ma egli rispose loro: « Il Padre mio opera sempre e anch'io opero ».* [18] *Proprio per questo i giudei cercavano più che mai di ucciderlo: non soltanto egli violava il sabato; peggio ancora, egli chiamava Dio suo Padre, facendosi così eguale a Dio.*

Sezione Prima: Duplice lavoro di sabato

[19] *Questa fu la risposta di Gesù: « In verità, in verità vi dico, il Figlio da sé non può fare nulla se non ciò che vede fare dal Padre; quello che Egli fa, anche il Figlio lo fa.* [20] *Il Padre infatti ama il Figlio e gli manifesta tutto quello che fa; e, con vostra grande sorpresa, gli manifesterà opere ancora più grandi di queste.* [21] *Proprio come il Padre risuscita i morti e dà la vita, così anche il Figlio dà la vita a chi vuole.* [22] *Il Padre infatti non giudica nessuno, ma ha rimesso ogni giudizio al Figlio,* [23] *perché tutti onorino il Figlio come onorano il Padre. Chi non onora il Figlio, non onora il Padre che lo ha mandato.* [24] *In verità, in verità vi dico: chi ascolta la mia parola e ha fede in colui che mi ha mandato, ha la vita eterna e non va incontro al giudizio, ma è passato dalla morte alla vita.* [25] *In verità, in verità vi dico: è venuta l'ora, ed è questa, in cui i morti udranno la voce del Figlio di Dio, e quelli che l'avranno ascoltata vivranno.* [26] *Come infatti il Padre ha la*

vita in se stesso, così ha concesso al Figlio di avere la vita in se stesso. [27] *E gli ha dato il potere di giudicare, perché egli è Figlio dell'Uomo —* [28] *non vi meravigliate di questo — poiché verrà l'ora in cui tutti coloro che sono nei sepolcri udranno la sua voce e ne usciranno:* [29] *quanti fecero il bene, risorgeranno per vivere, e quanti fecero il male risorgeranno per essere condannati.* [30] *Io non posso far nulla da me stesso; giudico secondo quello che ascolto, e il mio giudizio è giusto, perché non cerco la mia volontà, ma la volontà di colui che mi ha mandato.*

NOTE

v. 16-18. Noi consideriamo questi versetti come una introduzione al discorso perché nel v. 17 c'è un detto lapidario che fornisce il soggetto di quel che segue. Altri vorrebbero collegare questi versetti con quello che precede.
— *tali cose.* Evidentemente dobbiamo pensare ad altre guarigioni di sabato di cui non ci è stato parlato (vedi 20,30); tuttavia 7,21 parla di Gesù che ha compiuto un'opera sola. Anche la guarigione nel capitolo 9 avrà luogo di sabato.
— *perseguitare.* Questa è la prima ostilità attiva contro Gesù riferita in Giovanni; in 4,1 essa è solo implicita.

v. 17. *rispose.* Qui e nel v. 19 sono le uniche volte in Giovanni che questo verbo greco appare nella forma media, in confronto a 50 volte in cui è usato nella forma passiva. Abbott, JG, § 2537, pensa che la forma media implichi una risposta più formale.

v. 18. *facendosi eguale a Dio.* « I giudei » intendono accusare Gesù di ribellione e superbia simile al peccaminoso tentativo di Adamo di essere come Dio (Gn 3,5-6). Forse, come pensa Bligh, p. 125, la loro accusa non si basava semplicemente sul suo chiamare Dio « Padre mio », ma anche sul suo farlo in un contesto in cui egli pretende di essere al di sopra della Legge del sabato. Che vuole l'evangelista che il suo lettore pensi dell'accusa: che Gesù è eguale a Dio e i giudei non vogliono ammetterlo, oppure che l'accusa è un fraintendimento di Gesù? Vuole l'evangelista presentare Gesù come eguale a Dio? I cristiani che accettano il credo « atanasiano » del V secolo credono che il Figlio « è eguale al Padre secondo la divinità, inferiore al Padre secondo l'umanità ». Comunque, la concezione neo-testamentaria del rapporto è principalmente dal punto di vista della umanità del Figlio (vedi sopra, pp. 34-35). Paolo dice (Filip 2,6) che Gesù non considerò come una cosa a cui stare gelosamente attaccato il suo « essere eguale a Dio ». Giovanni 14,28 riporta le parole: « Il Padre è più grande di me ».

v. 19. *il Figlio ... il Padre.* Se questo era originariamente un detto parabolico (vedi Commento), gli articoli riflettono le allusioni generiche che si trovano nello stile parabolico, p. es., « il seminatore » in Mc 4,3. E tuttavia vedi Nota a 3,17: « il Figlio ».
— *il Figlio da sé non può fare nulla.* Questo versetto non è diverso da Nm 16,28: « Il Signore mi ha mandato a fare tutte queste opere e io non ho agito di mia iniziativa ». Gesù vuol forse scagliare le parole di Mosè contro i legalisti? Ignazio, *Magnes.* VII, 1, sembra rivelare una conoscenza di questo passo di Giovanni: « Poiché dunque il Signore era unito al Padre e non faceva niente senza di Lui ... » (vedi Braun, JeanThéol, I, p. 275).
— *vede fare dal Padre.* C'è un accenno a una (pre-esistente?) visione del Padre in 6,46; 8,38. Gesù è l'unico che abbia veduto il Padre.

v. 20. *ama. Philein*; sebbene i due verbi « amare », *agapan* e *philein*, siano quasi intercambiabili in Giovanni (vedi App. I, 1), questa è la sola volta in Giovanni che *philein* è usato per l'amore tra Padre e Figlio. (*Agapan* è usato sei volte per questo). Gächter, *art. cit.*, indica questo uso insolito come una prova di una parabola pre-giovannea.
— *con vostra grande sorpresa.* Letteralmente « perché ne siate meravigliati »; il « voi » è enfatico e forse sprezzante (« gente come voi »). Questo è ricordato in 7,21: « Un'opera sola ho compiuta, e tutti ne siete stupiti ».
— *opere più grandi.* La guarigione fisica (« vita ») è solo un segno del potere di dare la vita eterna.

v. 21. *proprio come.* Giovanni usa *hōsper* solo qui e nel v. 26; i versetti sono evidentemente paralleli.

v. 22. *ogni giudizio al Figlio.* Vedi Commento a 8,15 per il quadro completo di Gesù e il giudizio in Giovanni. Se la festa non nominata di 5,1 è Pentecoste, allora il tema del giudizio è una reminiscenza del rapporto di quella festa col dono della Legge sul Sinai.

v. 23. *perché tutti onorino il Figlio.* Bligh, p. 128, insiste nel dire che il v. 20 e il v. 21 formano la base di questa

clausola: l'onore deriva dal potere di dare la vita e dal potere del giudizio. Questo è vero, ma noi crediamo che la sua critica della traduzione NEB sia ingiustificata. « Giudizio » nel v. 22 è il giudizio salvifico che include il potere di dare la vita; e quindi la clausola finale in questione può essere lasciata dipendere grammaticalmente solo da 22 e tuttavia riflettere ambedue le idee.
— *Chi non onora.* Questa frase è una variante del detto che si trova in Lc 10,16 (cfr. Mt 10,40): « Chi respinge me respinge colui che mi ha mandato ». In Giovanni 15,23 abbiamo: « Chi odia me odia anche il Padre mio »; vedi 1 Gv 2,23. Forse questi detti giovannei sono parte di una apologetica contro certi cristiani del tempo dell'evangelista, che rifiutano di rendere particolare onore al Figlio.

v. 24. *In verità, in verità vi dico.* Il fatto che sia il v. 24 che il v. 25 cominciano in questo modo è un segno che dei detti separati sono stati intrecciati insieme. C'è una inclusione col v. 19.
— *chi ascolta ... e ha fede ... ha la vita eterna.* La stessa promessa è fatta a chiunque creda nel Figlio, in 3,16.36.
— *non va incontro al giudizio.* Il tema dello sfuggire al giudizio si trova in 3,18. Esso non è puramente giovanneo, perché Rm 8,1 dice: « Non c'è dunque più nessuna condanna per quelli che sono in Cristo Gesù ».
— *è passato dalla morte alla vita.* 1 Gv 3,14: « Noi sappiamo che siamo passati dalla morte alla vita ».

v. 25. *è venuta l'ora, ed è questa.* Vedi Nota a 4,23; anche App. I, 11.
— *i morti.* Si allude principalmente ai morti in senso spirituale (Ef 2,1: « Anche voi eravate morti per le vostre colpe e i vostri peccati »). Tuttavia, i vv. 26-30 mostrano che quelli che sono fisicamente morti non sono dimenticati.
— *udranno ... ascoltata.* Lo stesso verbo greco con due connotazioni, come anche in Mt 13,13.

v. 26. *ha la vita.* Il comune possesso della vita da parte del Padre e del Figlio fu usato in epoca patristica come un argomento anti-ariano. Comunque, « vita » qui non si riferisce alla vita interna della Trinità, ma a un potere creativo di dare la vita esercitato verso gli uomini. Sal 36,9: « È in te la sorgente della vita, alla tua luce vediamo la luce ». Quanto al possesso della vita da parte del Figlio, Ap 18,1 chiama Gesù Cristo « il Vivente ».

v. 27. *perché egli è Figlio dell'Uomo.* L'espressione nel testo greco è senza articolo; questa è l'unica volta nei Vangeli che non c'è articolo prima di nessuno dei due nomi. Alcuni pensano che l'espressione qui significhi semplicemente « uomo », così: « ... di giudicare su ciò che (*ho ti* invece di *hoti*) l'uomo è ». A nostro parere, il contesto lo rende improbabile. Non c'è articolo nel greco di Dn 7,13 (vedi Commento). Nella descrizione sinottica del giudizio finale e della separazione dei buoni dai cattivi il Figlio dell'Uomo ha un ruolo importante (Mc 13,26; Mt 13,41; 25,31; Lc 21,36).

v. 28. *Non vi meravigliate di questo.* Questa potrebbe essere una domanda negativa: « Non vi meravigliate di questo? » (BDF, § 427^2), ma l'imperativo va bene.
— *di questo.* Crisostomo (*In Jo.* XXXIX, 3; PG 59, 223) ha inteso che la meraviglia si riferisca a ciò che precede (egli è il Figlio dell'Uomo); oggi la maggior parte degli studiosi ritengono che si riferisca a quel che segue (il suo ruolo nella resurrezione dei morti). Racchiudendo la clausola tra lineette noi cerchiamo di conservare l'ambiguità, perché l'evangelista può aver inteso che la meraviglia si riferisse a tutto l'insieme di idee.
— *poiché.* La parola potrebbe essere tradotta « che », e così tutta la frase diventerebbe una spiegazione apposizionale del « questo » nella riga precedente.

v. 29. *per vivere ... per essere condannati.* Che gli uomini saranno premiati o castigati secondo le loro azioni è insegnamento comune a Giovanni, a Paolo (Rm 2,6-8) e ai sinottici (Mt 25,31-46); esso è complementare al premio o castigo secondo la fede (Mc 16,16).
— *fecero il male.* Vedi p. 196, e Nota a 3,20.

v. 30. *secondo quello che ascolto.* E precisamente, dal Padre, sull'analogia del v. 19 (quel che vede fare dal Padre).
— *giusto. Dikaios*: cfr. 8,16: « Anche se giudico, il mio giudizio è vero (*alēthēs*) ».
— *io non cerco la mia volontà.* Anche 6,38: « ... non per fare la mia volontà, ma la volontà di colui che mi ha mandato ». Se paragoniamo questo col detto in Mc 14,36; Mt 26,39; Lc 22,42, esso è più vicino alla forma di Luca: « Non la mia, ma la tua volontà sia fatta ».

COMMENTO

Il discorso che segue alla guarigione è uno dei più elevati in Giovanni. Veramente qui Gesù è raffigurato nell'atto di avanzare rivendicazioni diverse da quelle di ogni uomo mortale, rivendicazioni equivalenti alla divinità. La tendenza della critica è di considerare questo discorso come il prodotto della teologia cristiana della fine del I secolo, con poco o nessun fondamento nella tradizione primitiva delle parole di Gesù. Tuttavia, il discorso mostra una precisa conoscenza della teologia e delle regole degli scribi riguardo al sabato, come pure delle leggi della testimonianza e degli scritti mosaici. Questi temi sono così intrecciati nel discorso che è molto difficile comprenderlo senza tale sfondo rabbinico. Inoltre, inseriti nel discorso si trovano detti che abbiamo tutte le ragioni di considerare come autentici detti tradizionali di Gesù. Perciò, non è affatto impossibile che alcune parti di questo discorso abbiano solidi fondamenti nelle controversie con i farisei che furono parte del ministero di Gesù, anche se l'evangelista ha dato al prodotto finale una organizzazione e una profondità teologica che riflettono una comprensione più tarda e più matura. Vedi Bligh, p. 131.

La sezione 1 del discorso commenta i temi che sono stati messi in luce negli ultimi due miracoli (proprio come i discorsi nei capp. 3-4 commentavano le prime due scene della Parte Seconda). Nel secondo miracolo a Cana c'è stata l'accentuazione del tema della vita (4,50.51.53) e un caso di fede nella parola di Gesù (4,49); questo discorso sottolinea il potere di Gesù di dare la vita (5,21.26) e l'importanza di ascoltare la sua parola e di credere (5,24.28). Il motivo del sabato era dominante nella guarigione a Gerusalemme; e nel discorso esso viene alla ribalta, non solo esplicitamente, nel v. 17, ma implicitamente nelle allusioni al potere di dare la vita e di giudicare, nei vv. 19-25.

Introduzione. Gesù difende il suo operare di sabato (5,16-18)

Quando Gesù è accusato di violare il sabato, la tradizione sinottica registra due modi in cui egli si difende: (A) per ragioni umanitarie. Gesù sostiene che di sabato un uomo può abbeverare un animale o tirarlo fuori da una buca; perché dunque non può fare quello che certo è un bene maggiore, cioè guarire un uomo (Lc 13,15; 14,5)? Qualcosa che si avvicina a questo argomento si può trovare in Giovanni 7,23: se un uomo può essere circonciso di sabato, perché non si può far del bene all'uomo intero, di sabato? (B) Per ragioni teologiche. Nella tradizione sinottica Gesù sostiene che nell'AT ai sacerdoti del Tempio era permesso lavorare di sabato; eppure ora c'è qualcosa di più grande del Tempio (Mt 12,5-6): « Il Figlio dell'Uomo è signore del sabato » (12,8). Questo tipo di argomento porta a una rivendicazione regale di Gesù, e il nostro presente passo in Giovanni è del tutto simile.

Il v. 17 deve essere collocato sullo sfondo del rapporto di Dio col riposo di sabato. Nel comandamento relativo al sabato (Es 20,11, ma confronta Dt 5,15) abbiamo questa frase esplicativa: « In sei giorni il Signore ha fatto il cielo e la terra ... ma si è riposato il giorno settimo. Perciò il Signore ha benedetto il giorno di sabato e lo ha dichiarato sacro ». Tuttavia, i teologi di Israele si rendevano conto che Dio non cessò realmente di operare di sabato. C'è tutta una serie di dichiarazioni rabbiniche (Bernard, I, p. 236; Barrett, p. 213; Dodd, *Interpretation*, pp. 321-22) nel senso che la divina provvidenza rimaneva attiva di sabato, perché altrimenti, ragionavano i rabbini, tutta la natura e la vita avrebbero cessato di esistere.

In particolare, per quanto riguarda gli uomini, l'attività divina era visibile in due modi: gli uomini nascevano e gli uomini morivano di sabato. Poiché solo Dio poteva dare la vita (2 Re 5,7; 2 Mac 7,22-23) e solo Dio poteva decidere il destino dei morti nel giudizio, ciò significava che Dio era attivo di sabato. Secondo l'espressione di Rabbi Johanan (Talmud babilonese, Taanith 2a), Dio ha tenuto nelle sue mani tre chiavi che Egli non affida a nessuno: la chiave della pioggia, la chiave della nascita (Gn 30,22), e la chiave della resurrezione dei morti (Ez 37,13). Ed era ovvio per i rabbini che Dio usava queste chiavi anche di sabato.

In 5,17 Gesù giustifica la sua opera di guarigione di sabato richiamando l'attenzione dei « giudei » sul fatto che essi ammettevano che Dio operava di sabato. Che le implicazioni di questo argomento fossero immediatamente evidenti è testimoniato dalla violenza della reazione. Per i giudei il privilegio del sabato era proprio di Dio, e nessuno era eguale a Dio (Es 15,11; Is 46,5; Sal 89,8). Nel rivendicare il diritto di operare proprio come operava il Padre suo, Gesù rivendicava una prerogativa divina.

Prima di rivolgere la nostra attenzione alla risposta di Gesù ai « giudei » nel v. 19, possiamo rilevare un altro aspetto della teologia della dichiarazione di Gesù nel v. 17.

Nell'affermazione che il Padre è tuttora all'opera, Cullmann, *art. cit.*, vede il riflesso di un pensiero che appare frequentemente fra i Padri della chiesa: Dio non si riposò dopo la creazione, ma solo dopo la morte di Gesù. Gesù operò durante il suo ministero (9,4), ma dopo la sua morte venne il riposo del sabato promesso al popolo di Dio (Eb 4,9-10). Questa teoria riceve ora un interessante supporto nel trattato gnostico del II secolo, il *Vangelo di Verità*. Ivi (XXXII, 18 ss.) sentiamo dire che anche di sabato Gesù *operò*, perché *mantenne in vita* la pecora che era caduta nel burrone. Come ha riconosciuto Ménard, *L'Evangile de Vérité* (Paris, Letouzey, 1962), il *Vangelo di Verità* qui combina il tema di Matteo della pecora che cade in un burrone (12,11) con Giovanni 5. L'idea che Gesù operava è presa da 5,17 (la stessa parola copta che si trova in tutte le versioni copte di questo versetto è usata nel *Vangelo di Verità*); l'idea che Gesù mantenga in vita la pecora è presa dal v. 21, dove è detto che Gesù può dare la vita (anche qui il copto del *Vangelo di Verità* e del Vangelo di Giovanni è lo stesso). Alla luce di ciò, è interessante leggere quel che segue nel *Vangelo di Verità*: Gesù fece questo « perché voi comprendiate ... che cosa è il sabato, e precisamente che non è conveniente che in esso la salvezza stia inoperosa ». Quindi, la salvezza deve essere operata anche di sabato. Infine, il *Vangelo di Verità* parla di quel giorno perfetto nell'alto che non conosce notte, con l'implicazione che questo è il vero sabato dell'eternità.

Sezione 1. Il duplice lavoro di Gesù nel sabato, e cioè dare la vita e giudicare: escatologia realizzata (5,19-25)

Nel v. 19 Gesù dice alle autorità giudaiche che non c'è nessuna arroganza in ciò che egli ha detto. Egli non è un figlio ribelle che si presenti come rivale del Padre; al contrario, egli dipende completamente dal Padre e non reclama niente per se stesso. Che Gesù non fa da sé nessuna delle sue opere è un tema favorito di Giovanni (anche 9,4). Giovanni ci dice anche che niente di ciò che Gesù *dice* è suo proprio (3,34; 8,26; 12,49), e che il Figlio non è venuto da sé (7,28; 8,42). Tutto ciò è ricapitolato in 10,30: « Io e il Padre siamo una cosa sola ». Come rileva Giblet, « Trinité », un passo giovanneo come il v. 19 in ultima analisi ha portato i teologi cristiani alla comprensione che il Padre e il Figlio hanno una sola natura, un solo principio di operazione.

Certamente dunque, i vv. 19-20a portano tutti i segni della intuizione teologica giovannea; e tuttavia non bisogna lasciarsi tentare a considerare questi versetti come pure formulazioni dell'evangelista. Indipendentemente, Dodd e Gächter hanno formulato la plausibile ipotesi che questi versetti fossero una volta una parabola nella forma seguente:

Negazione: un figlio non può far niente da sé: solo quello che vede fare al padre.
Affermazione: Tutto ciò che il padre fa, parimenti lo fa il figlio.
Spiegazione: Perché il padre (ama il figlio suo e) mostra al figlio tutto ciò che egli fa.

Dodd, *art. cit.*, rileva che questa stessa forma si trova in una parabola come Mt 5,15. La parabola che Dodd trova in Giovanni potrebbe essere ambientata in una bottega di apprendistato, dove un giovane stia imparando un mestiere. Egli cita una serie di riferimenti tratti dai papiri di Ossirinco (dall'Egitto dei tempi del NT), dove si insiste nel dire che l'apprendista deve fare quel che fa il maestro; e qualunque cosa egli faccia, l'apprendista fa altrettanto. In una società semplice come quella della Palestina, un mestiere sarebbe insegnato all'interno di una famiglia, e il *figlio* dovrebbe imitare il lavoro del *padre*. Gesù era noto come figlio di un falegname (Mt 13,55) e come falegname (Mc 6,3). Anche l'amore del padre per il figlio, di cui si fa cenno nel v. 20a, si adatterebbe bene a una parabola del genere, poiché Sir 30,1 ha una frase in questo senso in un passo che tratta dell'educazione dei figli.

Così, può essere benissimo che Gesù si richiami a un proverbio per spiegare il rapporto della sua opera con quella del Padre celeste. Poi, nel resto del v. 20, egli comincia a esporre la natura delle opere che ha veduto fare dal Padre e che deve imitare. Si tratta delle stesse opere che secondo la teologia giudaica era giusto per il Padre fare di sabato. Nel v. 21 è nominata la *prima* di queste opere: Gesù dà la vita. Ora comprendiamo che la vita che Gesù ha dato al figlio del funzionario del re era soltanto un segno della vita dall'alto, che egli può dare veramente perché il Padre gli ha dato il potere di farlo. La connessione tra la guarigione del paralitico a Betesda e l'ordine di non più peccare (v. 14) diventa più chiara. A quelli che sono nel regno di quella morte che è il peccato il Figlio ha il potere di dare la vita, e l'unica minaccia per la vita che egli dà è l'ulteriore peccato.

Nei vv. 22-23 è nominata la *seconda* di quelle opere: Gesù è il giudice, perché il Padre ha rimesso al Figlio il potere del giudizio. Questo « giudizio » va preso nel comune senso vetero-testamentario del render giustizia ai buoni (Dt 32,36; Sal 43,1), e ciò è complementare al dare la vita. Questo giudizio salvifico, che nell'AT è la prerogativa di Jahvè, fa sì che gli uomini onorino il Figlio e riconoscano il suo rapporto col Padre. Tuttavia, come in 3,19-21, il giudizio a favore di quelli che credono ha anche il suo lato negativo; esso è al tempo stesso una condanna per quelli che rifiutano il Figlio inviato dal Padre. Ancora una volta viene alla ribalta l'escatologia realizzata di questo Vangelo: giudizio, condanna, passaggio dalla morte alla vita (v. 24) sono parte di quell'ora che è questa. Proprio come il funzionario del re ascoltò la parola di Gesù e credette in essa, ricevendo così la vita del figlio (4,50), così anche coloro che stanno davanti a Gesù e ascoltano le sue parole nel discorso del cap. 5 hanno l'occasione di ricevere la vita. Queste parole sono la fonte della vita per coloro che sono spiritualmente morti (v. 25).

Duplicato della Sezione 1. Gli stessi temi in termini di escatologia finale (5,26-30)

Secondo la teoria proposta nella Introduzione (pp. XXXV-XLII), nei vv. 26-30 abbiamo un'altra versione del discorso riportato, proveniente da uno stadio diverso della tradizione giovannea. Elenchiamo le somiglianze di parole e di pensiero tra le due forme del discorso:

vv. 26-30		*vv. 19-25*
26	*Il potere di vita condiviso dal Padre e dal Figlio* (vedi Nota a *hōsper* al v. 21)	21
27	*Il potere di giudizio condiviso dal Padre e dal Figlio*	22
28	*La reazione di meraviglia*	20
28	*Viene l'ora (ed è questa) in cui i morti udranno la voce del Figlio*	25
29	*Quelli che hanno fatto il bene (hanno ascoltato) vivranno*	25
30	*Il Figlio non fa nulla da sé* *Il Figlio vede o ascolta ciò che deve fare*	19

Si noterà che la successione delle idee principali è approssimativamente la stessa in entrambe le forme del discorso, con l'unica eccezione del parallelismo tra 30 e 19. Questa eccezione può essere spiegata come un tentativo redazionale di produrre una inclusione, per legare insieme l'intero passo. Léon-Dufour, *art. cit.*, scorge un disegno leggermente diverso da quello proposto da noi.

Egli considera il v. 24 come il versetto centrale di un chiasmo (vedi sopra, p. CLXVI); tuttavia, i suoi paralleli non sono calzanti, ed egli si trova di fronte alla difficoltà di avere i vv. 25 e 28 dallo stesso lato della suddivisione.

Se le parole e i pensieri delle due forme del discorso sono sensibilmente eguali, l'accento teologico differisce notevolmente. Nei vv. 26-30, tranne che per il v. 26, non troviamo la terminologia peculiare Figlio-Padre che è così caratteristica di Giovanni. Troviamo piuttosto il « Figlio dell'Uomo », un titolo ben noto nella tradizione sinottica ma non molto frequente in Giovanni (vedi Nota a 1,51). Quando il titolo appare nel v. 27, esso sembra echeggiare il *locus classicus* dell'AT, Dn 7,13, dove la figura di un « figlio d'uomo » appare nel contesto del giudizio divino finale. E sembra sia giudizio *finale* quello di cui si tratta in Giovanni 5,26-30. Sentiamo dire nel v. 28 che « verrà un'ora », ma « ed è questa » del v. 25 manca. Ancora, in 28, quando sentiamo parlare di resurrezione, non si parla di quelli che sono spiritualmente morti, come in 25, ma di coloro che sono già nel sepolcro. Questa è la resurrezione di quelli che sono fisicamente morti, e il loro uscire dalla tomba alla voce di Gesù è una scena apocalittica non indegna della visione di Ezechiele del rivivere delle ossa inaridite (37,4: « Ossa inaridite, udite la parola del Signore »). Il risultato del giudizio nel v. 29 è una chiara eco di Dn 12,2, il primo passo nell'AT che proclami chiaramente una resurrezione nell'al-di-là: « Molti di quelli che dormono nella polvere della terra si risveglieranno: gli uni alla vita eterna e gli altri alla vergogna e per l'infamia eterna ». Nel nostro commento al cap. 11 rileveremo che la storia di Lazzaro, dove un uomo morto realmente esce dal sepolcro alla parola di Gesù, riecheggia molte delle parole e delle idee dei vv. 26-30.

Il contrasto, dunque, tra l'escatologia finale dei vv. 26-30 e l'escatologia realizzata di 19-25 è molto marcato. Per Bultmann, il « redattore ecclesiastico » si è dato da fare in 26-30, specialmente in 28-29, cercando di conformare l'escatologia realizzata di Giovanni alla escatologia ufficiale della chiesa. Tuttavia, come abbiamo ripetuto con insistenza (pp. CXLIII ss)., una tale dicotomia tra le due escatologie non è certa; e Boismard, *art. cit.*, sostiene con buoni argomenti che si debbano considerare i vv. 26-30 come la forma più antica del discorso, in cui la prospettiva escatologica rassomiglia a quella della maggioranza dei passi sinottici. Se è così, 19-25 rappresenterebbe un ripensamento degli stessi detti di Gesù in una data posteriore, quando l'escatologia realizzata era venuta alla ribalta come una risposta al ritardo della seconda venuta. Boismard rileva i paralleli tra 19-25 e 1 Gv (vedi Note ai vv. 23 e 24) come un segno di data più tarda, e sottolinea che i rapporti tra il Padre e il Figlio sono più sviluppati in 19-25 che in 26-30.

Questa è stata una analisi dei vv. 19-30 così come stanno ora. Gächter ha rilevato, tuttavia, che la preistoria del passo è probabilmente ancor più complicata. Può darsi che qui abbiamo una raccolta di quelli che erano dapprima detti isolati (vedi Nota al v. 24). È interessante notare l'uso dei pronomi personali. All'infuori delle dichiarazioni introduttive « In verità, in verità vi dico » (19.24.25) e degli accenni a « vostra sorpresa/non vi meravigliate » (20.28), virtualmente l'intero discorso è nella terza persona. (C'è un « me » in 24; 30 è nella prima persona). Gächter fa di questa distinzione di persone un criterio troppo assoluto degli strati originali del discorso; dopo tutto, la terza persona è associata spesso col Figlio dell'Uomo anche nella tradizione sinottica (confronta Lc 12,8 con Mt 10,32). Ciò nondimeno, il cambiamento di persona può indicare fino a un certo punto la diversa provenienza dei detti.

Gächter pensa che 19 e 30 fossero i versetti originali del passo. Il versetto 19(-20a) era una parabola, come abbiamo spiegato; e 30, che seguiva immediatamente a 19, era l'applicazione della parabola. Certo, 30 è strettamente connesso a 19, come abbiamo veduto sopra, nella nostra analisi dei paralleli: e se 30 era la spiegazione personale di una parabola, l'apparire della prima persona in 30 sarebbe giustificato. Vorremmo allora supporre che altri detti indipendenti fossero uniti alla parabola a modo di ulteriore applicazione (più o meno come nel caso di Lc 16,9-13), un processo che diede origine a un piccolo discorso. Effettivamente, la tradizione giovannea conservò due forme del discorso, in 21-25 e 26-29. La fase finale della storia del passo sarebbe quando un redattore unì le forme duplicate del discorso, e poi interruppe l'unità originale dei vv. 19(-20a) e 30 inserendo nel mezzo il discorso combinato. Lo spostare il v. 30 alla fine non solo diede luogo a una inclusione, ma fece anche servire il v. 30 da sommario dei vari temi del discorso. Il redattore ottenne così una esposizione completa dell'opera che il Padre aveva dato da fare a Gesù sia nel suo ministero che nel futuro, opera che superava di gran lunga l'importanza del riposo del sabato[1].

---

[1] La Bibliografia per questa sezione è inclusa nella Bibliografia per il cap. 5, alla fine del § 19.

19. Gesù e il sabato: discorso sul suo operare di sabato (cont.)
5,31-47

Sezione 2

a. Testimonianze per Gesù

[31] *Se fossi io testimone di me stesso, la mia testimonianza non sarebbe valida;* [32] *ma c'è un altro che mi rende testimonianza, e io so che la testimonianza che egli rende è verace.* [33] *Voi avete inviato messaggeri a Giovanni, ed egli ha reso testimonianza alla verità.* [34] *(Non che io accetti tale testimonianza umana; ma dico queste cose per la vostra salvezza).* [35] *Egli era la lampada che arde e illumina, ma voi solo per un momento avete voluto rallegrarvi alla sua luce.*

[36] *Io però ho una testimonianza superiore a quella di Giovanni: le opere che il Padre mi ha dato da compiere, quelle stesse opere che io sto facendo, testimoniano in mio favore che il Padre mi ha mandato.* [37] *E anche il Padre che mi ha mandato ha reso testimonianza di me. Ma voi non avete mai udito la sua voce, né avete visto il suo volto;* [38] *e la sua parola non dimora nei vostri cuori, perché non credete a colui che Egli ha mandato.* [39] *Voi scrutate le Scritture in cui pensate di avere la vita eterna; ebbene, anch'esse mi rendono testimonianza.* [40] *Ma voi non volete venire a me per avere la vita.*

b. Attacco alla incredulità giudaica

[41] *Non che io accetti gloria dagli uomini.* [42] *Ma vi conosco e so che non avete nei vostri cuori l'amore di Dio.* [43] *Io sono venuto nel nome del Padre mio, eppure voi non mi*

ricevete; ma se un altro venisse nel proprio nome, lo ricevereste. [44] *E come potete credere, voi che prendete gloria gli uni dagli altri, ma non cercate la gloria che viene dall'Unico [Dio]?* [45] *Non crediate che sarò io il vostro accusatore davanti al Padre; chi vi accusa è Mosè, nel quale avete riposto le vostre speranze.* [46] *Se credeste infatti a Mosè, credereste anche a me; perché di me egli ha scritto.* [47] *Ma se non credete ai suoi scritti, come potete credere alle mie parole?*

NOTE

v. 31. *testimone di me stesso.* La stessa massima si trova in 8,17, dove è detto che essa si trova nella Legge. Il principio legale deriva da Dt 19,15, dove si stabilisce che un uomo non può essere dichiarato colpevole di un delitto sulla testimonianza di un solo testimone. Dt 17,6 e Nm 35,30 esigono diversi testimoni per una condanna nel caso di delitto capitale. Probabilmente perché Gesù invocò questo principio esso fu ampiamente citato nella chiesa primitiva. Mt 18,16 specifica che ci vorranno alcuni testimoni per confermare un ammonimento dato a un cristiano recalcitrante prima di espellerlo dalla chiesa (vedi anche 2 Cor 13,1; 1 Tm 5,19; Eb 10,28). Nondimeno, tutti questi altri esempi nell'AT e nel NT sono diversi dall'uso che Giovanni fa del principio, come è stato osservato da J.-P. Charlier, « L'exégèse johannique d'un précept légal: Jean VIII 17 », RB 67 (1960), 503-15. Giovanni non parla di testimoni necessari per condannare un uomo, ma di testimoni per confermare la testimonianza di qualcuno. Troviamo un simile ampliamento del principio legale nei documenti rabbinici; nel trattato mishnaico *Kethuboth* 2, 9 esso è citato come principio che nessuno possa prestare testimonianza in proprio favore.
— *non sarebbe valida.* C'è una contraddizione formale di questo versetto in 8,14: « Anche se io sono testimone di me stesso, la mia testimonianza *è* valida ». Come vedremo non c'è vera contraddizione; ma si può dubitare che lo stesso redattore abbia scritto entrambe le righe.

v. 32. *Un altro.* Come si riconosce fin dal tempo di Cipriano (*Epist.* LXVI(II), 2; CSEL 3^2, 727), questi è il Padre. Crisostomo (*In Jo.* XL, 1; PG 59,230) pensava che significasse Giovanni il Battista: ma ciò sembra escluso dal contrasto tra il v. 32, dove evidentemente Gesù accetta questa testimonianza data da un altro, e il v. 34, dove egli non accetta la testimonianza umana. Che si tratti del Padre è confermato da 8,17-18.

v. 33. *avete inviato messaggeri a Giovanni.* Un'allusione alla missione di 1,19.
— *egli ha reso testimonianza.* Il tempo perfetto appare qui come in 1,32-34; 3,26; la testimonianza ha ancora valore.
— *alla verità.* A causa del possibile rapporto di Giovanni il Battista con gli esseni di Qumran, vale la pena di notare che in 1QS 8,6 gli esseni si definiscono come « testimoni della verità nel giudizio ».

v. 34. *Non... accetti tale testimonianza umana.* 1 Gv 5,9: « Se accettiamo la testimonianza degli uomini, la testimonianza di Dio è maggiore ».

v. 35. *la lampada che arde.* Ci può essere qui un'eco della descrizione di Elia in Sir 48,1, dove è detto che la sua parola « bruciava come fiaccola ». Parlando delle due lampade, Ap 11 chiaramente usa immagini tratte dalla storia di Elia. Questa frase, dunque, può rappresentare la forma giovannea della testimonianza di Gesù su Giovanni il Battista come Elia (vedi Mt 17,12-13, paragonato a Mc 9,13). Nell'episodio sinottico, Gesù sottolinea che il popolo non aveva realmente compreso Giovanni il Battista e ciò che egli era. F. Neugebauer, ZNW 52 (1961), 130, fa risalire la designazione di Giovanni il Battista al Sal 132,17: « Preparerò una lampada al mio consacrato », nel senso che egli era una lampada dinanzi al Messia (che non era il significato originale del Salmo).
— *rallegrarvi alla sua luce.* Giuseppe (*Ant.* XVIII, V, 2; # 118) dice che gli uomini si esaltavano moltissimo ascoltando Giovanni il Battista, e proprio a questo passeggero entusiasmo si riferisce il nostro versetto. Boismard, EvJean, pp. 56-57, vede nella espressione giovannea il riflesso di un originale aramaico. Invece di « esultare, rallegrarsi », la tradizione siriaca legge « vantarsi, gloriarsi »; e l'unico verbo aramaico (radice *bhr*), nelle sue diverse coniugazioni, ha i due significati. Boismard pensa che « nella » di « nella sua luce » rifletta la preposizione semitica b^e, che significa « a, per ».

v. 36. *superiore a quella di Giovanni.* Presumibilmente, ciò significa « superiore alla testimonianza che Giovanni *diede* », piuttosto che « superiore alla testimonianza che Giovanni *ricevette* », anche se questa versione è migliore

sintatticamente. C'è un'altra lezione ben documentata (Codice Vaticano, P^{66}) dove « superiore » è al nominativo: « Io che sono superiore a Giovanni ho una testimonianza ». Questa antitesi non si accorda con la successione delle idee.
— *le opere che il Padre mi ha dato da compiere.* C'è un altro modo in cui ciò potrebbe essere tradotto: « le opere che il Padre mi ha reso capace di compiere ». Vanhoye, *art. cit.*, ha fornito prove esaurienti a favore della traduzione che noi abbiamo scelta, ma vedi il versetto simile 17,4. Come insisteremo in App. III, la designazione usata da Gesù per i suoi miracoli è « opere », non « segni ». In 4,34, Gesù parla di portare a compimento l'*opera* (singolare) del Padre. Le opere (miracoli) sono parte di quell'opera che è l'economia di salvezza affidata dal Padre a Gesù.
— *opere che... testimoniano in mio favore.* Ripetuto in 10,25: « Le opere che io compio nel nome del Padre mio danno testimonianza per me »; anche 14,10-11.

v. 37. *Il Padre che mi ha mandato ha reso testimonianza.* Ripetuto in 8,18, al tempo presente: « Il Padre che mi ha mandato mi *rende* testimonianza ».
— *non avete mai udito la sua voce.* Tutto ciò può essere una allusione implicita alla scena ai piedi del Sinai (Es 19,9), dove Dio disse a Mosè: « Ecco, io sto per venire verso di te in una densa nube, perché il popolo senta quando io parlerò con te ». Il popolo sentì i tuoni (letteralmente « le voci ») quando Dio scese sulla montagna.
— *né avete visto il suo volto.* Anche qui lo sfondo può essere il Sinai. Es. 19,11 prometteva: « Nel terzo giorno il Signore scenderà sul monte Sinai alla *vista* di tutto il popolo »; e il midrash Mekilta commenta: « Ciò insegna che in quel momento essi videro ciò che Isaia ed Ezechiele non videro mai ». Sembra dunque che ci sia stata una tradizione popolare sull'udire e vedere Dio sul monte Sinai, e Giovanni presenta Gesù che sostiene il contrario. (Giovanni sembra più in armonia con Dt 4,12.15, dove si afferma che il popolo non vide Dio, sebbene udisse la sua voce; anche questo secondo privilegio viene trascurato dal popolo in Dt 5,23-27). L'argomento sarebbe particolarmente pertinente se la festa non nominata di 5,1 fosse Pentecoste, quando veniva celebrato il dono della Legge sul Sinai. Per il tema che nessuno (eccetto Gesù) ha mai realmente veduto Dio, vedi 1,18; 6,46; 1 Gv 4,12.

v. 38. *e la sua parola non dimora nei vostri cuori.* È possibile che le ultime due righe del v. 37 siano una parentesi, e che questa prima riga del v. 38 cominci con un « eppure » e continui la seconda riga del v. 37: « Il Padre ... ha reso testimonianza di me; eppure la sua parola non dimora nei vostri cuori ». L'implicazione in questo versetto è che il *credente* ha la parola di Dio che dimora nel suo cuore; lo stesso è detto della parola di Gesù in 15,7.

v. 39. *Voi.* Questo è diretto a « i giudei » (v. 18). Nel Papiro Egerton 2 (vedi più avanti, p. 297) è diretto a « i capi del popolo »: una interessante conferma di quel che Giovanni intende con « i giudei ».
— *Voi scrutate.* Origene, Tertulliano, Ireneo e la Volgata considerano il verbo come un imperativo, una sfida ai giudei a scrutare le Scritture. L'indicativo, però, si adatta meglio alla linea del ragionamento, e i commentatori più moderni lo preferiscono. M.-E. Boismard ha dedicato un articolo a questo versetto in RB 55 (1948), 5-34, risalendo a due tradizioni testuali, entrambe provenienti dallo stesso ipotetico originale aramaico: (*a*) « Voi scrutate le Scritture perché pensate di avere la vita eterna »; (*b*) « Scrutate le Scritture in cui pensate di avere la vita ». A suo parere, il testo presente è il risultato di una fusione. Il verbo « scrutare » rappresenta il verbo ebraico tecnico *dāraš*, usato per lo studio della Scrittura.
— *Scritture in cui pensate di avere la vita eterna.* Nel pensiero ebraico, la Legge era per eccellenza la fonte della vita. *Pirqe Aboth* II, 8 dice: « Colui che ha acquistato le parole della Legge ha acquistato per sé la vita del mondo avvenire »; VI, 7: « Grande è la Legge perché dà a quelli che la mettono in pratica la vita in questo mondo e nel mondo avvenire ». Paolo contesta una tale concezione in Gal 3,21 e Rm 7,10. Ancora una volta, questo versetto di Giovanni avrebbe uno speciale significato se si pensasse che la festa nella quale il discorso è pronunciato fosse Pentecoste, la festa della Legge.
— *eterna.* Questa parola è omessa in alcune versioni (VL, VS, armena) e nel Papiro Egerton 2.

v. 40. *non volete.* Il rifiuto è deliberato. Confronta MT 23,37, dove il giudizio è pronunciato su Gerusalemme incredula: « Io avrei voluto raccogliere i tuoi figli ... ma voi non avete voluto ».

v. 41. *gloria.* La stessa parola greca, *doxa,* comprende « lode » dagli uomini e « gloria » da Dio; vedi il contrasto nel v. 44. La sfiducia nelle lodi umane e nella autoglorificazione è nuovamente enunciata in 7,18; 8,50; 12,43. Barrosse descrive questo amore in TS 18 (1957), 549, così: « L'amore per la gloria degli uomini è l'amore di un uomo per una (falsa) grandezza, una grandezza goduta lontano da Dio ... Questo amore di qualcosa posseduto indipendentemente da Dio impedisce l'accettazione dell'offerta che Dio fa di se stesso in Cristo ».

v. 42. *Vi conosco e ... nei vostri cuori ...* Questo è stato tradotto a volte letteralmente per conservare l'equilibrio verbale greco delle due righe. La sintassi riflette una costruzione aramaica frequente, in cui il soggetto della proposizione subordinata è attratto nella proposizione principale come oggetto: « Io so che voi nei vostri cuori non avete l'amore di Dio ».
— *amore di Dio.* Il genitivo può essere soggettivo, significando l'amore di Dio per gli uomini (Wikenhauser, SB), oppure oggettivo, significando l'amore dell'uomo per Dio (Lagrange, Bernard, Lightfoot, Barrett, Bultmann). Il primo significato è quello che si trova nel resto del Vangelo; esso sembra più probabile, sull'analogia del v. 38, cioè, l'amore di Dio come la parola di Dio deve permeare un uomo perché egli possa riconoscere e accettare Gesù. Tuttavia, si può sostenere anche il secondo significato, sull'analogia di 3,19, cioè, il fatto che l'uomo non ami Dio fa parte della sua preferenza per le tenebre. Qualcuno fa l'ipotesi che l'evangelista abbia lasciato ambigua la frase per comprendere entrambi i significati. L'amore di Dio era l'essenza della Legge (Lc 10,27); quando Gesù dice ai « giudei » che essi non lo possiedono, egli vuole introdurre il tema che essi hanno tradito Mosè (vv. 45-47; anche 7,19).

v. 43. *ma se un altro venisse nel proprio nome.* Questa è probabilmente una osservazione generale, simile alle predizioni sinottiche di « falsi messia » che verranno nel *nome* di Gesù (Mc 13,6.22). P. W. Schmiedel in *Encyclopedia Biblica* (1902), 2551, lo ha considerato come uno specifico riferimento storico a Simone Bar-Kochba (Ben Kosiba), il *leader* della seconda rivolta giudaica (132-135 d.C.), e quindi ha usato questo versetto per datare il Vangelo alla metà del secondo secolo. I Padri della chiesa hanno considerato spesso il versetto come una specifica allusione all'anti-Cristo.

v. 44. *prendete gloria gli uni dagli altri.* La stessa ragione è addotta per l'incredulità del Sinedrio in 12,43. È caratte-

ristico della letteratura rabbinica usare la più grande deferenza verso rabbini famosi.
— *non cercate la gloria...* Forse anche qui Gesù implicitamente vuol presentare loro l'esempio di Mosè, perché Mosè cercò la gloria di Dio e ricevette gloria da Dio (Es 34,29).
— [*Dio*]. Questa parola è omessa da testimonianze molto importanti, compreso il Codice Vaticano ed entrambi i papiri Bodmer. Bernard, I, p. 256, tuttavia, dimostra come essa avrebbe potuto facilmente andar perduta per una omissione degli scribi.

v. 45. *chi vi accusa.* Letteralmente un participio presente. Non è impossibile che l'evangelista pensi a Mosè come se avesse già cominciato la sua accusa; comunque, BDF, § 339^{2b}, rileva che un tale participio ha la stessa forza futura del verbo precedente: « Sarò io il vostro accusatore ».
— *Mosè.* Alla fine del Deuteronomio (31,19.22) è detto che Mosè scrisse un canto che sarebbe servito come testimonianza contro gli israeliti qualora essi avessero violato il patto; e in realtà tutto il libro mosaico della Legge doveva servire come una testimonianza (31,26).

v. 46. *di me egli ha scritto.* Questo può essere un accenno a un passo specifico, come Dt 18,18; oppure può essere un'allusione più generale a Gesù come adempimento dell'intera Legge.

COMMENTO

Sezione 2a: Gesù elenca le testimonianze che sostengono la sua rivendicazione (5,31-40)

Dopo che Gesù ha proclamato il suo diritto a operare di sabato e ha spiegato questa duplice opera, possiamo supporre una tacita obiezione da parte dei « giudei », una obiezione come quella che prende voce in 8,13: « Tu dai testimonianza a te stesso, e la tua testimonianza non può essere confermata ». Chi può rendere testimonianza alla proclamazione di Gesù che le sue opere di dare la vita e giudicare sono solo quel che egli ha visto fare al Padre? Gesù affronta questa difficoltà legale con un argomento che riconosce le prescrizioni della Legge (vedi Nota al v. 31). Egli ha la testimonianza di diversi testimoni, come è prescritto dalla Legge, ed elenca questi testimoni in quattro « strofe » esaminate qui sotto. È importante sottolineare che le quattro testimonianze sono, nel pensiero di Gesù, solo quattro aspetti diversi della testimonianza di « un altro », cioè il Padre, in suo favore.

(1) Versetti 33-35. Il primo a venire al banco dei testimoni è Giovanni il Battista, che riflette la testimonianza del Padre perché è « un uomo mandato da Dio » (1,6). Che Gesù si riferisse a Giovanni il Battista nelle sue dispute con le autorità di Gerusalemme si vede in Mc 11,27-33 e paralleli. Per il contenuto della testimonianza di Giovanni il Battista, basta che il lettore pensi alla sua ricca dottrina riguardo a colui che deve venire in 1,19-34 e 3,27-30.

(2) Versetto 36. Subito dopo, sono citati come testimonianza i miracoli di Gesù. Anch'essi rappresentano la testimonianza del Padre, perché sono stati dati al Figlio dal Padre. Anche l'appello alle opere di Gesù ha un parallelo nella tradizione sinottica, e, cosa abbastanza interessante, in connessione con Giovanni il Battista. Giovanni il Battista in prigione ha sentito parlare delle *opere* di Gesù (Mt 11,2), e perciò manda i suoi discepoli a informarsi se Gesù è colui che deve venire. Gesù gli risponde appellandosi ai miracoli che egli ha fatto (11,5).

(3) Versetti 37-38. In terzo luogo, Gesù dice che il Padre stesso ha reso testimonianza. Non è certo che Gesù pensi a un'occasione particolare. Alcuni hanno pensato alla scena battesimale; ma noi ricordiamo che in Giovanni, diversamente dai sinottici, nessuna voce ha parlato dal cielo. Se si intende una teofania, è più probabile che si tratti di una scena dell'AT (vedi 12,41); in realtà, come indicato nella Nota, molto di quanto è detto nel v. 37 si adatta alla scena del Sinai. L'idea potrebbe essere che sul Sinai Dio rese testimonianza a Gesù nel senso che diede la Legge, e questa Legge mosaica rende testimonianza a Gesù (vedi v. 46). Ma la Legge non vive più nei cuori dei « giudei » e quindi essi non credono. Tutte queste osservazioni si fondano sulla possibilità che si intenda una particolare occasione della testimonianza del Padre, una teofania esterna. Ma è anche più probabile che abbiamo qui un'allusione più generale alla testimonianza interna del Padre nei cuori degli uomini (v. 38). La testimonianza di Dio consisterebbe allora nella qualità auto-autenticante della sua verità, una verità immediatamente riconoscibile da quelli che sono chiamati a credere. Questa è certamente l'idea in 1 Gv 5,9-10: « Questa è la testimonianza che Dio ha reso al Figlio suo. Chi crede nel Figlio di Dio ha questa testimonianza in sé » (vedi anche 1 Gv 2,14). La maggior parte dei commentatori moderni (Bernard, Barrett, Dodd) propendono verso tale interpretazione. Bligh, p. 132, uni-

sce in una sola la nostra terza e quarta testimonianza, mettendo la prima parte del v. 37 con 36, e la seconda parte del v. 37, più 38, con 39.
(4) Versetto 39. La quarta testimonianza sono le Scritture (in particolare, probabilmente, la Legge), che chiaramente provengono da Dio e sono quindi un altro aspetto della testimonianza del Padre. Che Gesù usasse le Scritture per sfidare le autorità e provare la sua rivendicazione è senza dubbio evidente nella tradizione sinottica (Mc 12,10.35-37). La chiesa primitiva riunì subito una raccolta di testimonianze, ovvero passi dell'AT adempiuti da Gesù, come un riflesso del punto di vista cristiano che le Scritture dell'AT hanno il dono della vita perché si riferiscono a Gesù. Questi sono i testimoni che si presentano a favore di Gesù, eppure la triste conclusione del processo (v. 40) è che « i giudei » non sono disposti a credere in Gesù. Abbiamo rilevato sopra che le testimonianze evocate in Giovanni hanno dei paralleli negli argomenti che Gesù adduce contro le autorità giudaiche nella tradizione sinottica. È dunque plausibile che le radici di questo discorso giovanneo si trovino nella tradizione primitiva delle parole di Gesù. Ma è evidente che in nessun luogo nei Vangeli sinottici troviamo una apologetica delle rivendicazioni di Gesù così stringente e così completamente sviluppata. Possiamo quindi supporre che ciò che abbiamo in Giovanni sia il prodotto dell'apologetica della chiesa cristiana contro le obiezioni giudaiche a Cristo, una apologetica fondata sugli argomenti propri di Gesù, ormai però sistematizzati. Tutto il cap. 5 si adatta benissimo allo scopo del Vangelo di persuadere i cristiani ebrei a lasciare la sinagoga e a professare apertamente la loro fede in Gesù.

Sezione 2b: Gesù attacca direttamente l'incredulità dei « giudei » (5,41-47)

L'incredulità di fronte a queste testimonianze deve essere motivata dall'orgoglio; è una incredulità deliberata. Gesù è ora raffigurato nell'attaccare con vigore le radici di questa incredulità. Se si trattasse di un problema intellettuale, lo si potrebbe affrontare con la spiegazione; ma è in realtà un problema dell'orientamento morale della vita e dell'amore di Dio, e perciò viene affrontato con l'accusa profetica. Quello che « i giudei » rifiutano non è uno inviato da Dio: essi accettano volentieri i messia auto-proclamantisi tali (v. 43). Effettivamente, essi rifiutano il dono o la dedizione della propria vita a Dio (« amore di Dio » in 42; ricerca della gloria di Dio in 44), che è la richiesta implicita del messaggio di Gesù. Il non accettare Gesù è in realtà la preferenza per il proprio io.

Se Gesù è in collera con « i giudei » perché essi non vengono a lui, è perché egli vede in ciò un rifiuto di Dio, non perché egli sia interessato ai loro elogi (v. 41). Gesù non si interessa di nessuna gloria personale che non sia la stessa gloria del Padre (44). Così, per inclusione, la fine del discorso riprende il tema con cui esso è cominciato. Nel v. 18 i giudei avevano protestato che Gesù era arrogante perché si faceva eguale a Dio; ma l'unica pretesa di Gesù alla gloria è un riflesso della gloria del Padre. La sua gloria è la gloria del Figlio unigenito del Padre (1,14); è il Padre (17,1.5) che glorifica il Figlio. Il versetto 43 esprime in altro modo questa stessa idea: Gesù non è venuto nel proprio nome ma nel nome del Padre suo, il nome che il Padre gli ha dato (17,11.12) e che egli manifesta agli uomini (17,6.26).

Gli ultimi versetti del discorso (45-47) attaccano « i giudei » nel loro punto più sensibile. Essi giustificano il loro rifiuto a credere in Gesù nel nome della loro fedeltà a Mosè (9,29), eppure Mosè li condannerà per non aver creduto. Nel pensiero giudaico (StB, II, p. 561) Mosè doveva intercedere presso Dio per i giudei; ora egli diventerà il loro accusatore.

L'attacco di Gesù ai « giudei » è veramente forte, ma non più forte degli attacchi di Gesù ai farisei nella tradizione sinottica. Se il discorso in Giovanni è una condanna del tradizionalismo degli scribi e dell'onore attribuito ai grandi maestri giudei (vedi Nota al v. 44: la situazione rabbinica è posteriore al tempo di Gesù, ma è un'eredità del pensiero degli scribi e dei farisei), troviamo analoghe condanne della tradizione sterile e della ricerca di onore in Mt 23. Non è un caso che la più energica condanna delle autorità giudaiche appaia nei due Vangeli, Giovanni e Matteo, più strettamente associati alla questione ebraico-cristiana. L'ostilità contro i cristiani, che divenne condotta pubblica della sinagoga dopo la distruzione del Tempio, ha indotto questi due evangelisti ad accentuare questa tendenza nelle parole di Gesù e ad applicarla ai loro tempi.

Bultmann, p. 204, rileva, comunque, che questo passo di Giovanni è suscettibile di una più ampia applicazione. La ricerca di gloria umana è un motivo universale, perché il conquistare la stima del proprio prossimo è un mezzo per raggiungere la fiducia in se stessi. Ma la sfida proposta da

Gesù scuote sempre questa sicurezza. Solo quando la fiducia di un uomo in se stesso è scossa, egli è pronto a fare un atto di fede che esprima la sua dipendenza da Dio. La ribellione dei « giudei » contro di ciò è una ribellione comune al mondo.

Vogliamo notare che, per ragioni che discuteremo nello studiare il capitolo 7, molti studiosi vorrebbero unire una parte del dialogo che si trova nel cap. 7 al v. 5,47. Bernard, Bultmann, Schnackenburg aggiungerebbero qui 7,15-24; Bligh aggiungerebbe 7,19-24.

Addendum: Papiro Egerton 2

Nel 1935 due studiosi inglesi, H. I. Bell e T. C. Skeat, pubblicarono alcuni *Frammenti di un Vangelo Sconosciuto*, da un papiro del British Museum che è datato nella metà del II secolo d.C. Braun, JeanThéol, I, pp. 404-6, dà il testo greco e, a pp. 87-94, una approfondita analisi del rapporto di questo « vangelo sconosciuto » con Giovanni. Sono state considerate tre possibilità: (A) Il Vangelo di questo papiro è una delle fonti di Giovanni. Bisogna ricordare che la data assegnata sopra è per la copia sul papiro, non per la composizione originale dell'opera. (B) Sia questo Vangelo che Giovanni attingono a una fonte comune. (C) Questo Vangelo attinge a versetti di Giovanni, che esso combina con versetti tratti dai sinottici e con altro materiale. Quest'ultima ipotesi è quella che ha oggi il più largo seguito (Lagrange, Jeremias, Dodd, Braun). Si potrebbe discutere se l'autore del vangelo sconosciuto citi Giovanni a memoria o da una copia scritta; comunque, Boismard usa Egerton 2 come una importante antica testimonianza del testo di Giovanni. Ecco un estratto dal Frammento 1, rovescio, righe 5-19:

> E volgendosi ai capi del popolo egli pronunciò questa parola: « Scrutate le Scritture
> Giovanni 5,39 — in cui pensate di avere la vita:
> esse testimoniano in mio favore.
> Non pensate che io sia venuto per essere vostro accusatore dinanzi al Padre mio;
> Giovanni 5,45 — chi vi accusa è Mosè
> nel quale avete riposto le vostre speranze. »
> Giovanni 9,29 — Ma allora essi dissero: « Noi sappiamo infatti che a Mosè ha parlato Dio, ma non sappiamo nemmeno da dove tu venga. » Gesù rispose loro: « Ecco, la vostra incredulità vi accusa... »

Si noti che ci sono solo differenze poco importanti rispetto a Giovanni, ad eccezione dell'ultima riga, che potrebbe essere un sommario di 5,46-47. Abbiamo presentato un'altra parte del Papiro Egerton 2 sopra, a p. 181, a proposito di 3,2.

BIBLIOGRAFIA

BAGATTI, B., « Il lento disseppellimento della piscina probatica a Gerusalemme, » BibOr 1 (1959), 12-14.

BALAGUÉ, M., « El Bautismo como resurrecciòn del pecado », *Cultura Biblica* 18 (1961), 103-10 a proposito di 1-18.

BLIGH, J., « Jesus in Jerusalem, » *Heythrop Journal* 4 (1963), 115-34.

BOISMARD, M. E., « L'évolution du thème eschatologique dans les traditions johanniques », RB 68 (1961), specialmente pp. 514-18 a proposito di v. 19-29.

CULLMANN, O., « Sabbat und Sonntag nach dem Johannesevangelium (Joh. 5. 17 », IMEL, pp. 127-31.

DODD, C. H., « A Hidden Parable in the Fourth Gospel », *More New Testament Studies* (Grand Rapids: Eerdmans, 1968), pp. 30-40.

GÄCHTER, P., « Zur Form von Joh 5, 19-30 », NTAuf, pp. 65-68.

GIBLET, J., « Le témoignage du Père (Jn. 5, 31-47) », BVC 12 (1955), 49-59.

— « La Sainte Trinité selon l'Evangile de saint Jean », LumVie 20 (1956), specialmente pp. 98-106 a proposito di vv. 17-30.

HAENCHEN, E., « Johanneische Probleme, » ZTK 56 (1959), specialmente pp. 46-50 a proposito di v 1-15.

JEREMIAS, J., *The Rediscovery of Bethesda* (Louisville: Southern Baptist Seminary, 1966).

LÉDN-DUFOUR, X., « Trois chiasmes johanniques », NTS 7 (1960-61), specialmente pp. 253-55 a proposito di v 19-30.

VANHOYE, A., « L'œuvre du Christ, don du Père (Jn 5,36 et 17,4) », RSR 48 (1960), 377-419.

20. Gesù alla festa di pasqua: la moltiplicazione dei pani

6,1-15

[1] *Dopo questi fatti, Gesù attraversò il Mare di Galilea [verso la riva] di Tiberiade,* [2] *e una gran folla lo seguiva perché vedeva i segni che egli faceva sugli infermi.* [3] *Gesù salì sulla montagna e là si pose a sedere con i suoi discepoli.* [4] *Era vicina la Pasqua, la festa dei giudei.*
[5] *Quando Gesù alzò gli occhi, vide una grande folla che veniva verso di lui, e disse a Filippo: « Dove mai compreremo il pane perché questa gente abbia da mangiare? ».* (*[6] In realtà, s'intende, egli sapeva bene quello che avrebbe fatto, ma fece questa domanda per mettere alla prova la reazione di Filippo*). [7] *Egli rispose: « Nemmeno col salario di duecento giorni potremmo comprare pane abbastanza da darne un boccone a ciascuno di costoro ».* [8] *Uno dei discepoli di Gesù, Andrea, fratello di Simon Pietro, gli disse:* [9] *« C'è qui un ragazzo che ha cinque pani d'orzo e due pesci secchi, ma cos'è questo per tanta gente? ».* [10] *Gesù disse: « Fateli sedere ». Ora gli uomini erano circa cinquemila, ma c'era là molta erba, così che tutti trovarono da sedere.* [11] *Allora Gesù prese i pani, rese grazie e li distribuì a quelli che si erano seduti, e lo stesso fece col pesce secco, finché ne vollero.* [12] *Quando furono saziati, egli disse ai suoi discepoli: « Raccogliete i pezzi avanzati, perché nulla vada perduto ».* [13] *E così raccolsero dodici canestri pieni di pezzi avanzati a coloro che si erano cibati con i cinque pani d'orzo.*

[14] *Allora la gente, quando vide il segno [i segni] che egli aveva compiuto, cominciò a dire: « Questi è davvero il profeta che doveva venire nel mondo ».* [15] *Ma Gesù sapen-*

do che essi sarebbero venuti a prenderlo per farlo re, fuggì di nuovo sulla montagna, da solo.

5: *disse*; 8: *disse*; 12: *disse*. Nel tempo presente storico.

NOTE

v. 1. *Dopo questi fatti.* Un vago rapporto di successione (*meta tauta*: vedi Nota a 2,12). Come Gesù ritornasse in Galilea non è spiegato.
— [*verso la riva*]. Questa frase, che si trova nei Codici di Beza e di Koridethi, in Crisostomo e nella versione etiopica, può essere originale (vedi Boismard, RB 64 [1957], 369). Il problema relativo a dove abbia avuto luogo la moltiplicazione sarà discussò più avanti, al v. 23. Se il racconto giovanneo originariamente collocava la moltiplicazione nei pressi di Tiberiade sulla riva sud-occidentale del lago, l'omissione della frase che indica questa ubicazione può rappresentare un tentativo scribale di uniformare Giovanni a Lc 9,10, che situa l'ubicazione a Betsaida sulla riva nord-orientale. Marco non condivide la tradizione di Luca, poiché in Mc 6,45 solo dopo la moltiplicazione i discepoli attraversarono il lago, verso Betsaida. L'invenzione di una seconda Betsaida per armonizzare Marco e Luca, così che la moltiplicazione potesse avvenire in una Betsaida e i discepoli potessero successivamente recarsi all'altra, è documentata in C. McCown, JPOS 10 (1930), 32-58. Antiche fonti di pellegrini, a cominciare da Eteria, associano la moltiplicazione con Heptapegon (« Sette Fontane »), ossia la moderna EtTabgha sulla riva nord-occidentale (vedi H. Senés, *Estudios Eclesiásticos* 34 [1960], 873-81).
— *di Tiberiade.* Senza la frase messa tra parentesi abbiamo due genitivi in fila, che danno entrambi il nome del lago. Marco e Matteo parlano del « Mare di Galilea »; Lc 5,1 parla del « lago di Gennesaret » (dal nome ebraico Chinnereth: Giuseppe e 1 Maccabei parlano del « lago [o acqua] di Gennesar »); nel NT solo Giovanni (anche 21,1) gli dà il nome di Tiberiade. Poiché Erode aveva appena completato la costruzione della città di Tiberiade negli anni 20, probabilmente solo dopo il tempo di Gesù il nome « Tiberiade » divenne di uso comune per il lago. Il nome si trova nella letteratura giudaica del I secolo (Giuseppe; Oracoli Sibillini).

v. 2. ***vedeva i segni.*** L'imperfetto del verbo ***theōrein*** sembra sia la lezione migliore; questo verbo è usato in 2, 23, dove la vista dei miracoli di Gesù produceva un entusiasmo che non riscosse l'approvazione di Gesù. In realtà, solo un unico segno operato su un infermo è stato riferito come avvenuto in Galilea (4,46-54). Quegli studiosi che sostengono l'esistenza di una Fonte dei Segni per Giovanni considerano questo versetto come proveniente da quella fonte e ritengono che esso indichi una più ampia raccolta di segni di cui l'evangelista ha fatto soltanto una scelta.

v. 3. *la montagna.* Questa « montagna » in Galilea, sempre con l'articolo determinato, appare frequentemente nella tradizione sinottica ed è associata con importanti eventi teologici (Discorso della Montagna, Mt 5,1; chiamata dei Dodici, Mc 3,13; apparizione dopo la resurrezione, Mt 28,16). Non c'è modo di localizzarla, sebbene la tradizione la associ con la riva nord-occidentale del lago e con una collina chiamata « il Monte delle Beatitudini ». Può darsi che i Vangeli abbiano semplificato riducendo diverse località a una sola che, col nome di « la montagna », era considerata come un Sinai cristiano. Giovanni 6 contiene lo stesso tema del Discorso della Montagna di Matteo, e cioè una contrapposizione tra Gesù e Mosè.
— *là si pose a sedere.* Gesù, come i rabbini, di solito si sedeva per insegnare (Mc 4, 1; 9, 35; Mt 5, 1; Lc 4, 20). In questa scena, comunque, Giovanni non accenna all'insegnamento, come fa Mc 6,34.
— *con i suoi discepoli.* Di questi si è parlato per l'ultima volta in Samaria, in 4,33. Nel racconto sinottico della moltiplicazione per 5000 si parla dei Dodici (Mc 6,30: « gli apostoli », che sono i Dodici di 6,7). I « discepoli » di Giovanni sono i Dodici? Vedi Nota al v. 60 più avanti.

v. 4. *Pasqua.* Nella successione attuale sembra che sia passato parecchio tempo dalla festa di 5,1, sia che essa fosse Pentecoste, Tabernacoli o la Pasqua precedente. Questa è la seconda Pasqua menzionata in Giovanni (vedi # 5 nel grafico del Commento).

v. 5. *alzò gli occhi ... vide.* Gli stessi verbi di 4,35.
— *una grande folla.* È strana la mancanza di un articolo nel testo greco, specialmente se si tratta della stessa folla menzionata nel v. 2. In # 2 del grafico (vedi Commento) vediamo che la tradizione sinottica non è concorde in nessuna delle due moltiplicazioni, poiché vi sono accenni sia a una folla che lo segue o è con lui, sia a una folla che

viene a lui. Non è probabile che fossero folle di pellegrini della Pasqua, giacché il lago non era sulla strada dei pellegrini dalla Galilea a Gerusalemme; inoltre, i pellegrini avrebbero portato con sé del cibo.
— *che veniva verso di lui.* Nei vv. 2-3 sembra che la folla sia già con lui. Questo può essere un riflesso del tema teologico del venire a Gesù (vedi p. 103).
— *Filippo.* Vedi Nota a 1,43. Qui (v. 8) egli è strettamente associato con Andrea, come pure in 12,21-22. Se l'episodio ha luogo a Betsaida, come in Luca, una domanda a Filippo è logica, giacché egli era di Betsaida.
— *Dove mai compreremo il pane perché questa gente abbia da mangiare?* Una domanda simile si trova nel racconto matteano della moltiplicazione per i 4000 (Grafico, # 7a). Si tratta di una reminiscenza di Nm 11,13 e della domanda posta da Mosè a Jahvè (Matteo è più vicino): « Da dove prenderei la carne da dare a tutto questo popolo? ». Altri paralleli tra Giovanni 6 e Nm 11 comprendono:

Nm 11,1: il popolo che si lamenta (Giovanni 6,41.43);
Nm 11,7-9: descrizione della manna (Giovanni 6,31);
Nm 11,13: « Dacci da mangiare carne » (Giovanni 6,51 ss; ma i Numeri (LXX) non usano *sarx* come usa Giovanni);
Nm 11,22: « Si radunerà (*synagein*) per loro tutto il pesce (*opsos*) del mare in modo che ne abbiano abbastanza? » (Giovanni 6,9 usa *opsarion*; 12 usa *synagein*).

v. 6. *mettere alla prova la reazione di Filippo.* Altrove nei Vangeli questo verbo *peirazein* ha un senso peggiorativo di tentazione, verifica, inganno. Questo verso parentetico è un tentativo redazionale di prevenire ogni implicazione di ignoranza da parte di Gesù.

v. 7. *il salario di duecento giorni.* Letteralmente « 200 denari »; un denaro è il salario di un giorno in Mt 22,2.

v. 9. *ragazzo. Paidarion* è un doppio diminutivo di *pais*, di cui il diminutivo normale è *paidion* (4,49). In 2 Re *paidarion* è usato per designare Giezi, il servo di Eliseo (4,12.14.25; 5,20).
— *pani d'orzo.* Più comune era il pane di frumento; i pani d'orzo erano più a buon mercato e servivano per i poveri. Lc 11,5 sembra indicare che tre pani erano considerati come il cibo per una sola persona.
— *pesce secco. Opsarion* è un doppio diminutivo di *opson* (cibo cotto da mangiare col pane); il significato divenne

più specificamente « pesce », specialmente « pesce secco o conservato ». Vedi l'uso di *opson* citato al v. 5 sopra.

v. 10. *sedere.* Letteralmente « distendersi ».
— *gli uomini.* In tutti i racconti delle moltiplicazioni (vedi Grafico, # 9) sono contati solo gli uomini, come Matteo specifica.

v. 11. Per le varianti minori in questo versetto vedi Boismard, RB 64 (1957) 367-69.
— *rese grazie.* Il greco *eucharistein* ha questo significato sia nella *koinè* classica che in quella secolare; è distinto da *eulogein,* « benedire » (il verbo della moltiplicazione sinottica per i 5000: vedi Grafico, # 11c). La relazione col pensiero che l'eucaristia è un atto di rendimento di grazie è ovvia. Tuttavia, J.-P. Audet, RB 65 (1958) 371-99, rileva che l'uso di *eucharistein-eucharistia* nel NT riflette l'uso giudaico di *bārak-b*^{e}*rākāh,* « benedire, benedizione ». Egli sostiene che solo nel II secolo d.C. il motivo del « rendimento di grazie » cominciò a dominare negli ambienti cristiani, via via che le antiche radici del culto venivano dimenticate. Perciò, sebbene per convenienza abbiamo tradotto *eucharistein* ed *eulogein* in modo diverso, noi non accentuiamo una differenza nel significato quando si tratta dell'azione di Gesù nella moltiplicazione. Possiamo vedere l'intercambiabilità dei due verbi in Mc 8,6-7. L'analisi che Dodd fa di *eucharistein* in *Tradition,* p. 205, è viziata dal fatto che egli trascura il contributo di Audet. In generale, Giovanni preferisce *eucharistein* anche là dove non ci sono accenti sacramentali, p. es., 11,41. Gesù può aver parlato sia in forma di rendimento di grazie che di benedizione; una tipica benedizione ebraica sul pane era: « Benedetto sii tu, o Signore, re dell'universo, che produci il pane dalla terra ».
— *li distribuì.* Gesù stesso distribuisce i pani, proprio come farà nell'ultima cena (Grafico, # 11e); il numero dei componenti la folla, tuttavia, fa pensare che questa sia una semplificazione e che i sinottici siano nel giusto coinvolgendo i discepoli nell'azione.

v. 12. *furono saziati.* Questo è l'unico caso di uso del verbo *empimplasthai* in Giovanni (vedi Dodd, *Tradition,* p. 204[2]). Sia questo termine che il termine sinottico *chortazesthai* (« essere soddisfatti, sazi »: Grafico, # 12) sono usati dai LXX per tradurre l'ebraico *sb'.* Il termine sinottico riecheggia di più le divine promesse di abbondanza nell'AT (Sal 37,19; 81,16; 132,15). *Chortazesthai* appare in senso peggiorativo in Giovanni 6,26: « Voi mi cercate... perché avete mangiato di quei pani e vi siete saziati ».

— *raccogliete. Synagein,* che nei racconti della moltiplicazione è usato solo in Giovanni (Grafico, # 13), appare nel racconto vetero-testamentario del raccolto della manna (Es 16,16 ss). Una parola della stessa radice, *synaxis,* serviva come nome della prima parte dell'assemblea eucaristica cristiana.

— *pezzi.* Il termine greco *klasma* è usato nella *Didachè* (IX, 3,4) per il pane eucaristico.

— *avanzati.* Léon-Dufour, p. 492[29], mette in guardia dal confondere questa espressione con « il resto » del pensiero vetero-testamentario, perché la radice greca *periss/* non traduce mai la radice ebraica *š'r* che è usata per « resto ». Qui si tratta non già di resto ma di avanzo.

v. 13. *dodici.* Alcuni pensano che ci fosse un canestro per ciascuno dei Dodici, ma questa sarebbe la prima volta che in Giovanni i discepoli verrebbero identificati con i Dodici. Vedi Nota al v. 67, § 26.

— *che si erano cibati con i cinque pani d'orzo.* Giovanni poco si cura del pesce, diversamente da Marco (Grafico, # 13), perché solo il pane sarà l'argomento del discorso. Il verbo « nutrire con, di » (*bibrōskein*) è usato per preparare la via al discorso sul « cibo » (*brōsis*) in 6,27.55.

v. 14. *segno* [*segni*]. C'è una forte documentazione, compreso il Codice Vaticano e il P[75], a favore del plurale. Si può capire che un plurale possa essere stato cambiato in un singolare per rendere chiaro l'accenno alla moltiplicazione; il processo inverso si spiega difficilmente. Comunque, il plurale potrebbe essere una eco del v. 2.

— *il profeta che deve venire nel mondo.* È quanto mai probabile che questa sia un'allusione all'attesa del Profeta-pari-a-Mosè (vedi p. 65), giacché nel v. 31 questa gente stabilisce una connessione tra il cibo fornito da Gesù e la manna data da Mosè. Tuttavia, se i vv. 14-15 furono dapprima indipendenti dal racconto della moltiplicazione, è possibile un riferimento più generale a un profeta. I miracoli sono associati con un profeta in 9,17; anche Lc 7,16; 24,19. Un'altra possibilità ancora è suggerita dalla specificazione « che deve venire nel mondo ». Come abbiamo rilevato (Nota a 1,27), « colui che deve venire » è una descrizione del profeta Elia; qui Gesù ha moltiplicato pane d'orzo come fece il discepolo di Elia, Eliseo (2 Re 4,42-44). In 1 Re 19 si tracciava un deciso parallelo tra

Elia e Mosè, e l'attesa del popolo in questo versetto di Giovanni può rappresentare un amalgama delle due figure.

v. 15. *sarebbero venuti*. Questo può essere un riflesso dell'uso semitico pleonastico di « venire »; vedi ZGB, § 363.
— *prenderlo*. È una parola violenta, con connotazioni di forza.
— *farlo re*. In certe tendenze del giudaismo si aspettava che il Messia o unto re davidico venisse a Pasqua. L'apparente identificazione del profeta col re (messianico) crea difficoltà, perché 1,21 e 7,40-41 distinguono tra il Profeta (-pari-a-Mosè) e il Messia. A Qumran la venuta di un profeta precedeva quella dei messia (vedi p. 65). Lagrange, p. 166, e Glasson, p. 29, rilevano che i passi che distinguono il profeta dal Messia sono ambientati in Giudea e sullo sfondo dell'insegnamento dei farisei, che dovevano essere più precisi dei galilei ignoranti. Glasson, p. 31, dice che Filone (*Vita di Mosè* I,158) parla di Mosè come di un re.
— *fuggì*. La maggioranza delle testimonianze leggono « ritornò », forse per un tentativo degli scribi di attenuare l'imbarazzo di una fuga di Gesù. « Fuggì » è attestato dal Codice Sinaitico, dai codici latini e dai Padri latini. Bligh, p. 16, vede nell'« ascesa » della montagna da parte di Gesù una prefigurazione della sua esaltazione, ma il verbo usato non fornisce un supporto evidente.
— *sulla montagna*. Era egli disceso dalla montagna di cui si parla nel v. 3? O dobbiamo pensare che egli salisse più in alto sulla montagna, mentre i suoi discepoli scendevano? Vedi nel Commento l'ipotesi che i vv. 14-15 prima non facessero parte dell'episodio della moltiplicazione.

COMMENTO

L'ordine dei capitoli

La teoria del riordinamento in Giovanni (vedi Introduzione, p. XXIV) non ha avuto in nessun altro caso maggior seguito che nella inversione dei capitoli 5 e 6. Non solo quelli che praticano il riordinamento su larga scala (Bernard, Bultmann), ma anche quelli che in generale fanno poco uso del riordinamento (Wikenhauser, Schnackenburg) invertono questi capitoli. Le ragioni di questo riordinamento sono evidenti. Nel capitolo 5 Gesù è stato a

Gerusalemme; ma all'inizio del capitolo 6 egli è in Galilea e non ci vien mai detto come ci fosse andato. Se invertiamo 5 e 6, però, abbiamo una successione geografica migliore:

fine di 4: Gesù è a Cana in Galilea
6: Gesù è sulla riva del Mare di Galilea
5: Gesù sale a Gerusalemme
7: Gesù non può più viaggiare in Giudea quindi va in giro per la Galilea.

La successione non è perfetta, tuttavia, nemmeno col riordinamento. Non c'è transizione tra l'episodio a Cana e l'episodio presso il Mare di Galilea, proprio come abbiamo veduto in 2,12.

Altri argomenti sono addotti a favore del riordinamento. L'accenno ai « segni » in 6,2 non è chiaro (vedi Nota). Alcuni sostengono che tale accenno avrebbe più senso se seguisse una guarigione in Galilea, e precisamente quella a Cana nel capitolo 4; tuttavia, ci ricordiamo che quella guarigione fu operata a distanza e non fu veduta da una folla. L'accenno in 6,2 va probabilmente spiegato come una osservazione generale, come la descrizione dell'entusiasmo dei galilei in 4,45. Un altro argomento addotto per collocare 6 prima di 5 è che la Pasqua, che è prossima in 6,4, avrebbe allora potuto essere la festa non nominata che provoca il viaggio di Gesù a Gerusalemme in 5,1. Tuttavia ciò non si adatta bene alla cronologia di 4 (vedi Note a 4,35), che evidentemente ebbe luogo poco *dopo* la Pasqua; se 4 è seguito da 6, allora è passato quasi un anno e non sarebbe molto congruente il nesso tra la guarigione in 4 e l'entusiasmo in 6.

Altri sostengono l'inversione dei capitoli sulla base della affinità tra 5 e 7. Il capitolo 5 parla di una guarigione di sabato a Gerusalemme, e nell'episodio in Gerusalemme di 7,21 Gesù vi allude come se fosse qualcosa di recente. Inoltre, 5,18 accenna al desiderio dei giudei di uccidere Gesù, e questo tema dà inizio a 7. Ma, d'altra parte si potrebbe sostenere che 7,3 implica che nel passato recente Gesù non sia stato a operare miracoli in Gerusalemme, e questa implicazione è strana se 7 segue immediatamente 5.

Il progettato riordinamento è persuasivo per certi versi, ma non necessario. Non ci sono testimonianze di manoscritti a suo favore, e non dobbiamo dimenticare che ci sono altre indicazioni a favore dell'ordine attuale. Per esempio, nel nostro Commento a 7,37-39 rileveremo che la sequenza della manna in 6 e il tema dell'acqua in 7 sembra essere un riferimento intenzionale ai passi dell'AT con la stessa sequenza. Nessun riordinamento può risolvere tutti i problemi geografici e cronologici in Giovanni, e riordinare sulla base della geografia e della cronologia significa accentuare indebitamente qualcosa che non sembra sia stato di grande importanza per l'evangelista.

Rapporto con i sinottici

La moltiplicazione dei pani è l'unico miracolo del ministero pubblico di Gesù che sia narrato in tutt'e quattro i Vangeli. I racconti sono notevolmente simili, e noi ci troviamo ancora una volta di fronte al problema se il racconto di Giovanni dipenda o no dai racconti sinottici. Alcuni, come Mendner, proclamano con insistenza che la dipendenza è ovvia; altri, come Dodd ed E. D. Johnston, negano la dipendenza. Haenchen pensa che la tradizione indipendente di Giovanni sia molto tarda e sia giunta all'evangelista in una forma che si era notevolmente sviluppata e che egli ritoccò lievemente; Bultmann vede la mano dell'evangelista solo nei vv. 4.6.14.15; Wilkens insiste nel dire che l'opera dell'evangelista si può vedere quasi in ogni versetto e che è impossibile separare una tradizione originale completa dalla rielaborazione dell'evangelista. Wilkens pensa che il punto di vista dell'evangelista sia interamente kerygmatico e non-storico. La questione è abbastanza importante da giustificare un esame completo, poiché in verità il problema della dipendenza e del valore della tradizione di Giovanni si decide qui.

Nel confrontare Giovanni e i sinottici un solo principio di giudizio appare sicuro, e precisamente: se il quarto evangelista avesse copiato da uno o da più dei racconti sinottici, per la maggior parte ciò che egli riporta si dovrebbe trovare nelle parole dei racconti sinottici. Se in Giovanni vi sono delle differenze, allora, nella teoria della copiatura, ci dovrebbe essere qualche motivo, teologico o letterario, che possa spiegare perché è stato introdotto un cambiamento. È vero che non possiamo mai essere certi che nel copiare l'evangelista non facesse cambiamenti per pura fantasia e senza alcuna ragione visibile; ma accettare questa possibilità come un principio esplicativo significa ridurre l'analisi a irrazionalità. Se troviamo un numero notevole di differenze nella espressione, nella successione e nei particolari e queste differenze non hanno spiegazione chiara, la supposizione più logica è che il racconto di Giovanni non sia stato copiato dai sinottici ma rappresenti una tradizione indipendente. In quella eventualità dovremo confrontare il valore e l'antichità della tradizione giovannea con quelli della tradizione sinottica.

Il paragone tra Giovanni e i sinottici è complicato dal fatto che Marco e Matteo contengono due racconti di moltiplicazioni di pani e di pesci, uno per cinquemila uomini e un secondo per quattromila, mentre Luca ha un solo racconto. Si è discusso a lungo se la seconda moltiplicazione sia realmente un episodio separato o semplicemente una variante dello stesso episodio. In questo secondo caso avremmo in Marco e in Matteo un fenomeno simile a quello che si trova nel Pentateuco, dove sono registrati diversi racconti dello stesso evento, a volte l'uno accanto all'altro. Ci sono diversi argomenti per considerare i due racconti in Marco e Matteo come varianti della stessa moltiplicazione. (*a*) Il primo racconto si trova in Mc 6,30-44; il secondo in 8,1-9. In generale Luca segue Marco piuttosto da vicino, ma Luca non ha niente di corrispondente a quella parte di Marco che va da 6,45 a 8,26. In altre parole, Luca interrompe Marco dopo il primo racconto di moltiplicazione e si ricongiunge allo schema marciano poco dopo la seconda moltiplicazione. Luca omise forse volontariamente questa parte perché considerò una ripetizione il secondo racconto di moltiplicazione? Oppure Luca usò una forma primitiva di Marco che non conteneva ancora questo materiale? (*b*) Nel secondo racconto di moltiplicazione non c'è il minimo accenno che i discepoli stessero vedendo qualcosa che avevano visto prima. Il loro imbarazzo riguardo a dove la folla avrebbe trovato del cibo è piuttosto difficile da spiegare se essi fossero già stati testimoni di una moltiplicazione. (c) Mc 6,30-7,37 è un passo molto simile a 8,1-26. Non solo entrambi cominciano con una moltiplicazione, ma anche gli episodi successivi sono quanto mai simili nei temi (vedi Taylor, *Mark*, pp. 628-32). Può darsi che abbiamo qui due raccolte di materiale per la predicazione, ciascuna basata sulla moltiplicazione dei pani, e ora entrambe conservate in Marco e Matteo.

Non possiamo pretendere di risolvere questo complicato problema, ma serviamoci di quella che sembra l'ipotesi più probabile, e cioè che Marco e Matteo ci diano due racconti della stessa moltiplicazione. Dobbiamo allora domandarci quale è più antico, il primo racconto (Marco-Matteo-Luca) o il secondo racconto (Marco-Matteo)? Sia Haenchen che Dodd inclinano all'ipotesi che il secondo sia il più antico; uno dei punti della loro argomentazione è che nel secondo racconto è implicato un minor numero di persone. Tuttavia, si potrebbe sostenere che l'uso di *eucharistein* nel secondo racconto indica una maggiore conformità con la liturgia eucaristica e quindi uno stadio di tradizione più tardo che non l'*eulogein* del primo racconto (vedi Grafico più avanti, # 11c). Se abbiamo a che fare con tradizioni varianti, sembra probabile che nessuno dei due racconti possa essere designato *in toto* come più antico dell'altro; si dovranno valutare i singoli particolari di ciascuno, e certi particolari che sembrano più antichi si troveranno a volte in un racconto, a volte nell'altro.

Dobbiamo paragonare Giovanni con tutti i racconti sinottici e non solamente con Marco, sebbene Marco sia spesso considerato come la fonte degli altri racconti sinottici. Tuttavia, per esempio, nel primo racconto di moltiplicazione Matteo e Luca concordano in molti particolari contro Marco, specialmente per via di omissione; e L. Cerfaux sostiene che vi sono due forme della prima moltiplicazione, Matteo-Luca e Marco, non dipendenti l'una dall'altra ma ambedue dipendenti da una fonte comune (« la section des pains », *Synoptische Studien* [Wikenhauser Festschrift, München 1954], pp. 64-77; anche RecLC I, pp. 471-85). Nel secondo racconto di moltiplicazione, egli pensa che Matteo sia più originale di Marco in molti particolari.

La successione in Giovanni paragonata a quella di Marco

Cominceremo il nostro paragone dalla successione generale degli eventi che seguono la moltiplicazione. Come abbiamo notato, Luca omette molte cose che sono in Marco; qui Matteo è su per giù lo stesso di Marco; basterà quindi paragonare Giovanni e Marco. Molti anni fa J. Weiss osservò alcuni interessanti paralleli nella successione tra Marco e Giovanni; e questi paralleli sono stati ampliati da Gärtner, pp. 6-8. Sviluppando ancor più tutto questo, possiamo stabilire questo paragone:

Moltiplicazione per i 5000	Giovanni 6,1-15	Mc 6,30-44
Cammino sull'acqua	16-24	45-54
(Poi si salta alla fine del secondo racconto di Marco della moltiplicazione, che si trova in 8,1-10)		
Richiesta di un segno	25-34	8,11-13
Osservazioni sul pane	35-59	14-21
Fede di Pietro	60-69	27-30
Tema della passione; tradimento	70-71	31-33

Ora, ovviamente, questo prospetto di paralleli nasconde importanti differenze. Per esempio, le osservazioni sul pane in Giovanni costituiscono un intero discorso, e questo non avviene in Marco. Ma ammettendo che ciascuna tradizione abbia sviluppato in modo diverso il contenuto di parti dello schema, noi pensiamo che la generale somiglianza della successione difficilmente possa essere fortuita. L'ordine in Giovanni rassomiglia molto da vicino alla ricostruzione di Taylor (*Mark*, p. 631) dell'ordine pre-marciano del materiale ora sparso attraverso i capitoli 6-8 di Marco. È possibile che, nel copiare dalla tradizione sinottica, il quarto evangelista abbia riconosciuto la somiglianza del primo e del secondo racconto della moltiplicazione in Marco-Matteo e, mediante un processo di eliminazione, abbia trovato per caso la successione che gli studiosi moderni considerano più originale. Ma sarebbe molto meno complicato ritenere che il quarto evangelista avesse a disposizione questa sequenza più primitiva (così Gärtner, p. 12). Copiò egli forse da una forma pre-canonica di Marco che aveva una sola moltiplicazione? Una tale ipotesi è stata fatta sopra, per spiegare l'ordine di Luca; ma se sia Luca che Giovanni dipendevano da una forma pre-canonica di Marco, si deve notare che Luca e Giovanni *non* hanno la stessa successione di eventi. Forse una possibilità più feconda è che il quarto evangelista abbia attinto a una tradizione indipendente che aveva la stessa sequenza generale del Marco pre-canonico.

Questo è quanto ci può dire la sequenza generale degli eventi. Confrontiamo ora i particolari degli attuali racconti di moltiplicazione. Lo facciamo in un grafico incluso che dobbiamo chiedere al lettore di studiare attentamente prima di proseguire con le nostre osservazioni.

Il racconto della moltiplicazione in Giovanni e i racconti sinottici I e II

In # 1. 5 (?). 7b. 8. 9. 10 (*erba*). e 13, come pure nell'essere seguito dal racconto di Gesù che cammina sul mare, il racconto di Giovanni sembra più vicino al racconto sinottico I. D'altra parte, in # 3. 4. 6. 7a. 10 (*sedersi*). e 11c il racconto di Giovanni sembra più vicino al racconto sinottico II. È quindi difficile sostenere che Giovanni rappresenti una copia diretta dell'uno o dell'altro dei racconti sinottici. Anche se si sostiene che l'evangelista abbia fuso particolari tratti da I e da II, si deve ammettere che nella derivazione non c'è schema o disegno riconoscibile. Uno dei pochi elementi che si potrebbe spiegare come derivazione mista è # 10. Quel che è specialmente importante è che Giovanni ha una quantità di particolari che non si trovano in nessuno dei sinottici, come si vede in # 1. 5. 7. 8. 11e. 12. 13. Sebbene alcuni di questi particolari si possano spiegare come motivati teologicamente, ciò non vale per tutti. Inoltre, se supponiamo una copia, è estremamente difficile render conto dell'omissione da parte di Giovanni di particolari sinottici che sarebbero stati di supporto a temi teologici giovannei. L'omissione di « luogo deserto » in # 1 è strana, giacché quella frase avrebbe preparato la via al tema della manna in Giovanni 6,31. Inoltre, dal momento che il racconto giovanneo ha accenti eucaristici, perché l'evangelista ha omesso la frazione del pane in # 11d? L'idea che l'evangelista pensasse all'agnello pasquale le cui ossa non venivano spezzate (Es 12,46; Nm 9,12; Giovanni 19,36) non è convincente. Giovanni omette anche il levare gli occhi al cielo in # 11b, e anche questa azione faceva forse parte dell'antico rito eucaristico. C'è una sola spiegazione logica per tutti questi aspetti, omissioni, aggiunte e paralleli, e precisamente che l'evangelista non copiò dai sinottici ma aveva una tradizione indipendente della moltiplicazione, che era simile ma non identica alle tradizioni sinottiche.

È difficile stabilire l'età relativa della tradizione di Giovanni in paragone ai sinottici I e II. In certi particolari, come quello del denaro in # 7b, il racconto di Giovanni sembra più tardo del Sinottico I (per Marco 200 denari bastano; per Giovanni la somma è insufficiente: comunque, si può trattare più di esagerazione spontanea che di uno sviluppo reale). Tuttavia, in altri particolari, come # 7a, il racconto di Giovanni sembra più antico; infatti è difficile credere che una tradizione tarda riportasse una frase che potrebbe sembrare di attribuire ignoranza a Gesù. (O il curatore o il redattore finale di Giovanni mostra di trovarsi a disagio di fronte a questa apparente ignoranza da parte di Gesù e inserisce il versetto parentetico 6 per eliminare la difficoltà). La soluzione, quindi, è probabilmente quella stessa a cui siamo arrivati nel valutare le età rispettive dei sinottici I e II: in ciascuna delle tre tradizioni vi sono particolari molto antichi, e in ciascuna vi sono particolari che sono stati elaborati nel corso della trasmissione. E neppure la tradizione stessa di Giovanni è del tutto omogenea, come mostra una analisi di # 2. Perciò, ogni particolare deve essere valutato di per se stesso.

GRAFICO COMPARATIVO DEL RACCONTO DELLA MOLTIPLICAZIONE IN GIOVANNI E NEI SINOTTICI

	I Primo racconto sinottico Mc 6,31-44 Mt 14,13-21 Lc 9,10-17	II Secondo racconto sinottico Mc 8,1-19 Mt 15,29-38	Racconto giovanneo 6,1-15
Scenario #1	Mc-Mt: Gesù va con la barca in un luogo *deserto*. Lc: Gesù si ritira a Betsaida (contrasto con Mc 6,45).	Mc: nessuna ubicazione; ma 7,31 menziona il territorio della Decapoli presso il mare di Galilea. Mt: Gesù passa lungo il mare di Galilea.	Gesù attraversa il mare di Galilea (verso Tiberiade?); vedi 6, 22-24. Si tratta di un luogo di là del mare di fronte a Cafarnao (6,17). Per il tema del *deserto* vedi 6,31.
#2	Mc-Mt: vede una grande folla quando sbarca. Lc: la folla lo segue.	Mc: una gran folla è con lui. Mt: una gran folla andò da lui (30). Entrambi: le folle sono state là 3 giorni.	v. 2: una gran folla lo segue. v. 5: vede una grande folla venire verso di lui.
#3	Mc: non si parla di guarigioni; egli insegna. Mt-Lc: egli guarisce i malati nella folla.	Mc: un racconto nuovo, apparentemente senza connessione con la precedente guarigione del sordomuto. Mt (30-31): la folla gli condusse dei malati che egli guarì; essi videro e si stupirono.	La folla aveva veduto i segni che egli faceva sui malati.
#4	Mc-Mt: solo dopo la moltiplicazione Gesù sale (*anabainein*) sul monte a pregare (Mc 6, 46; Mt 14,23). Tutti: i dodici discepoli/apostoli sono con lui.	Mt (29): Gesù sale (*anabainein*) sulla montagna e ivi si siede. Entrambi: i discepoli sono con lui.	Gesù sale (*anerchesthai*) sulla montagna e ivi si siede. Con i suoi discepoli.

	SINOTTICO I	SINOTTICO II	GIOVANNI
#5	Mc-Mt: In # 10 entrambi menzionano l'erba; Mc dice « erba verde », alludendo implicitamente alla stagione primaverile.		Verso Pasqua; quindi primavera.
Dialogo			
#6	Tutti: I discepoli prendono l'iniziativa. Mc-Mt: preoccupati per l'ora tarda. Tutti: sollecitano Gesù a congedare la gente perché possa comprarsi da mangiare.	Gesù prende l'iniziativa, preoccupato di nutrire la folla che è stata con lui per 3 giorni e che verrà meno se egli la congeda.	Gesù prende l'iniziativa, preoccupato di nutrire la folla.
#7a	Tutti: Gesù risponde dicendo ai discepoli stessi di dar loro da mangiare.	I discepoli rispondono domandando: « Dove potremo trovare nel deserto tanto pane da sfamare una folla così grande? » (Mt)	Gesù domanda a Filippo: « Dove mai compreremo il pane perché questa gente abbia da mangiare? »
#7b	Mc: Essi dicono: « Dobbiamo andar noi a comprare 200 denari di pane e dar loro da mangiare? » Lc (13): « ... a meno che non andiamo noi a comprare cibo per tutta questa gente ».		Filippo risponde: « Nemmeno con 200 denari potremmo comprare pane abbastanza da darne un boccone a ciascuno di loro ».
#8	Mc: Gesù domanda loro: « Quanti pani avete? Andate a vedere ». Essi si accertano. Tutti: « Abbiamo cinque pani e due pesci (*ichthys*) ». Mt: Gesù dice: « Portatemeli qua ».	Entrambi: Gesù domanda loro: « Quanti pani avete? ». Essi dicono: « Sette, Mt: e pochi pesciolini (*ichthydion*, ma *ichthys* in 36) ». Mc (più tardi in 7): Avevano anche pochi pesciolini (*ichthydion*).	Andrea dice a Gesù: « C'è qui un ragazzo che ha cinque pani d'orzo e due pesci secchi (*opsarion*), ma cosa è questo per tanta gente? ».

	SINOTTICO I	SINOTTICO II	GIOVANNI
#9	Tutti: Ci sono circa 5.000 uomini Mt: oltre alle donne e ai bambini (Solo Luca, come Giovanni, indica il numero a questo punto; Mc-Mt lo indicano alla fine del racconto).	Mc: Ci sono circa 4.000. Mt: Ci sono circa 4.000 uomini oltre alle donne e ai bambini. (Entrambi indicano il numero alla fine del racconto).	Gli uomini sono circa 5000.
Moltiplicazione #10	Mt: Egli ordina alla folla di prender posto (*anaklinein*) sull'erba. Mc: Egli ordina che si mettano tutti a sedere (*anaklinein*) a gruppi sull'erba verde. Essi dunque siedono a gruppi di 100 e di 50. Lc: Egli dice ai suoi discepoli: « Fateli sedere (*kataklinein*) per gruppi di circa cinquanta ». Così essi fanno e invitano tutti a sedersi.	Egli ordina alla folla di sedersi (*anapiptein*).	Gesù dice: « Fateli sedere (*anapiptein*) ». C'è là molta erba; così essi siedono.
#11	Vedi qui sotto il grafico speciale sull'azione di Gesù sui pani e i pesci.		
#12	E tutti mangiano e si saziano.	E tutti mangiano e si saziano.	... finché ne vogliono. Quando furono saziati,
#13	Tutti: E portano via (*airein*) 12 ceste (*kophinos*) dei pezzi avanzati. Mt-Lc: di ciò che è avanzato. Mc: e anche dei pesci. Mc-Mt: E quelli che hanno mangiato (Mc: i pani) sono circa 5.000 uomini = # 9.	E portano via (*airein*) 7 sporte (*spyris*) dei pezzi avanzati. Sono circa 4.000 (Mt: quelli che hanno mangiato) = # 9.	egli dice ai suoi discepoli « Raccogliete (*synagein*) i pezzi avanzati, perché nulla vada perduto ». E così essi raccolgono 12 ceste (*kophinos*) piene dei pezzi avanzati a quelli che si sono cibati con i 5 pani d'orzo.

SUDDIVISIONE SPECIALE DEL GRAFICO

Confronto tra le azioni di Gesù sui pani nei racconti della moltiplicazione e l'azione eucaristica sul pane nell'Ultima Cena (Mc 14,22; Mt 26,26; Lc 22,19; 1 Cor 11,23-24)

	MOLTIPL. SINOTT. I	MOLTIPL. SINOTT. II	MOLTIPL. GIOVANNEA	ULTIMA CENA
#11a	Presi i cinque pani e i due pesci (*ichthys*),	Mt: Egli prende i sette pani e i pesci (*ichthys*), Mc: Presi allora i sette pani,	Allora Gesù prende i pani;	Mc-Mt-Lc: Gesù preso del pane, Paolo: Gesù prese del pane;
11b	e levando gli occhi al cielo,			
11c	egli pronuncia la benedizione (*eulogein*)	e rese grazie (*eucharistein*),	e rese grazie (*eucharistein*),	Mc-Mt (sul pane): e pronunciata la benedizione (*eulogein*), Lc-Paolo (sul pane) e Tutti sul vino: e rese grazie (*eucharistein*),
11d	e spezza (i pani)	spezza		spezza
11e	e dà (i pani) (*didonai*) ai discepoli	e li dà (*didonai*) ai discepoli	li distribuisce (*diadidonai*)	Mc-Mt-Lc: e li dà (*didonai*) loro/ ai discepoli.
11f	perché li distribuiscano alla folla.	Mc: perché li distribuiscano. Ed essi li distribuiscono alla folla. Mt: e i discepoli li distribuiscono alla folla.	a quelli che sedevano là;	
11g	Mc (solo): E divide i due pesci (*ichthys*) fra tutti.	Mt: vedi # 11a Mc: E hanno anche pochi pesciolini (*ichthydion*); e, benedicendoli (*eulogein*), dice loro di distribuirli.	e lo stesso col pesce secco (*opsarion*).	Azione sul vino.

Il racconto di Giovanni e la moltiplicazione nei singoli Vangeli sinottici

Abbiamo osservato che nel parlare di racconti sinottici I e II può darsi che noi semplifichiamo eccessivamente; per esempio, alcuni studiosi trovano due tradizioni in I, e precisamente quella di Marco e quella di Matteo-Luca. Confrontiamo dunque Giovanni con ciascuno dei Vangeli sinottici per decidere la questione ancora più a fondo.
In alcuni particolari Giovanni è indiscutibilmente vicino a Marco I, per esempio, l'immagine dei 200 denari in # 7b. Giovanni rassomiglia a Marco I e II in # 11g nell'accennare alla distribuzione dei pesci. Eppure anche in questo caso non c'è identità: il vocabolario è diverso in # 11g, e la quantità della somma che si ritiene sia sufficiente differisce in # 7b. In certi passi in cui Marco ha del materiale che Matteo-Luca non hanno, per esempio # 3,10, Giovanni non mostra affinità con Marco.
In # 4,7a, Giovanni ha aspetti peculiari che sono vicini a Matteo II, sebbene anche qui con diversità di vocabolario. Non c'è niente in Giovanni che corrisponda alle caratteristiche di Matteo II in # 8,9 (« oltre alle donne e ai bambini »). Giovanni differisce da Matteo I anche più che da Marco I.
Luca e Giovanni sono simili nel fatto che entrambi hanno un solo racconto di moltiplicazione, ma non hanno molte somiglianze nei particolari (vedi # 2,9). I tratti degni di nota che Giovanni ha in comune con Marco I non si trovano in Luca.
Così, il nostro paragone tra Giovanni e i singoli sinottici conferma la conclusione raggiunta nelle analisi più generali nella Introduzione, e cioè che il racconto giovanneo non fu copiato da nessuno dei Vangeli sinottici né messo insieme con brani di diversi Vangeli. Non è impossibile che il redattore finale abbia aggiunto al racconto giovanneo fondamentalmente indipendente particolari presi da Marco, per esempio i 200 denari. Tuttavia, è altrettanto possibile che tali particolari facessero parte della tradizione giovannea fin dallo stadio più primitivo a cui si possa risalire.

Valutazione di particolari propri di Giovanni

Nel racconto di Giovanni della moltiplicazione c'è un orientamento teologico così come c'è nei racconti sinottici. Alcuni studiosi, specialmente quelli che pensano che il racconto di Giovanni sia stato copiato dalla tradizione sinottica, vorrebbero usare questo orientamento teologico per spiegare tutti i particolari propri di Giovanni, particolari che essi considerano come aggiunte creative piuttosto che come un'eco di una tradizione primitiva. È una questione delicata. Tutto quel che possiamo fare è studiare i particolari propri di Giovanni e rilevare la motivazione teologica là dove essa esiste. Noi non pensiamo che tutti i particolari propri di Giovanni abbiano una motivazione teologica; ma anche quando l'hanno non possiamo concludere *a priori* che siano stati inventati dall'evangelista in conformità con la propria teologia. Si deve mettere in rilievo che è perfettamente logico pensare che la teologia cristiana primitiva sia stata costruita su ciò che era effettivamente contenuto nella tradizione e che questa è la ragione per cui i particolari si adattano alla teologia. I seguenti particolari importanti sono propri di Giovanni.

(1) *L'ambientazione nella Pasqua in # 5.* Il racconto sinottico I sembra implicitamente fissare l'epoca della moltiplicazione nella primavera, quando ci sarebbe stata sul terreno l'erba verde. In verità, nella sequenza che segue al racconto sinottico II ci potrebbe essere un accenno implicito alla Pasqua nel passo in cui Gesù ammonisce contro il lievito dei farisei (Mc 8,14-21). Tale allusione sarebbe particolarmente appropriata nella Pasqua, quando era prescritto il pane azzimo. Comunque, l'introduzione esplicita da parte di Giovanni del tema della Pasqua può essere intesa a preparare il discorso che seguirà nel cap. 6. Bultmann, p. 156^{6}, pensa che l'allusione alla Pasqua fosse aggiunta dal redattore che aggiunse al capitolo i vv. 51-59. A favore di questa teoria si può dire che, come abbiamo veduto nelle Note, vi sono nell'introduzione alla moltiplicazione diversi tratti peculiari (Tiberiade nel v. 1; segni nel v. 2; folla nei vv. 2 e 5) che fanno pensare a una complicata storia per i vv. 1-4. Tuttavia, il motivo della Pasqua si accorda non solo con i vv. 51-59, ma anche con l'accenno alla manna nel v. 31, perché la manna è menzionata in modo speciale nella liturgia della cena di Pasqua. Questa liturgia menziona anche il passaggio del Mar Rosso che *può* essere associato col cammino sull'acqua in 6,16-21 (vedi discussione più avanti).

Se le osservazioni di Aileen Guilding riguardo alle letture della sinagoga sono giuste (vedi p. 360), allora intrecciati nel tessuto stesso del discorso di Gesù vi sono molti dei motivi che venivano letti nelle sinagoghe nel tempo di

Pasqua. La Guilding vuole sostenere che l'evangelista costruì artificialmente il discorso sulla base di tali temi presi dalle letture della sinagoga; ma, almeno in linea di principio, se c'è qualche base storica all'episodio nel cap. 6, allora Gesù nel suo discorso avrebbe semplicemente alluso alle idee vetero-testamentarie che sapeva ben presenti alla mente del popolo in quella stagione dell'anno. Per altri possibili riflessi del rituale della Pasqua giudaica vedi 6,28 ss, nell'analisi fatta più avanti (pp. 344-5). Così, la menzione della Pasqua si adatta certamente all'intera prospettiva teologica del capitolo. La sua presenza non è un atto isolato di redazione; e non c'è niente che contraddica la possibilità che l'episodio fosse originariamente connesso con la Pasqua.

(2) *L'identificazione di Filippo e Andrea in # 7,8.* Gli studiosi ripetono monotonamente che l'introduzione di nomi personali in un racconto è spesso il segno di un imitatore più tardo che cerca di dare alla sua opera un'aria di autenticità. Se questo si applica a Giovanni, però, si deve ammettere che l'evangelista ha fatto una strana scelta, perché Filippo e Andrea sono fra i più oscuri membri dei Dodici. È degno di considerazione il fatto che questi due discepoli fossero onorati in Asia Minore, il luogo tradizionale del Vangelo di Giovanni (vedi Nota a 1,43). Ciò può convincere alcuni che i nomi furono introdotti per rendere il Vangelo più accettabile in Asia Minore; può convincere altri che questi discepoli furono originariamente coinvolti nel racconto e che il ricordo di ciò fu conservato solo nella tradizione di una comunità che aveva per essi una devozione.

(3) *I particolari peculiari di # 8.* Giovanni specifica che un *ragazzo* (*paidarion*) aveva cinque pani *d'orzo* e del *pesce secco* (*opsarion*). Non c'è niente di non plausibile in ognuno di questi dettagli, ma il « ragazzo » e i « pani d'orzo » richiamano la storia di Eliseo in 2 Re 4,42. Noi ricordiamo che il NT stabilisce un parallelismo tra Gesù e le figure strettamente connesse di Elia ed Eliseo. Bultmann, p. 157^3, mette in forse i rapporti del racconto di Giovanni con l'episodio in 2 Re, ma i paralleli sono sorprendenti. Un uomo va da Eliseo con venti *pani d'orzo* (uno dei quattro casi in cui « d'orzo » è usato come aggettivo nei LXX). Eliseo dice: « Dallo da mangiare alla gente ». È presente un servo (indicato qui come *leitourgos*, ma come *paidarion* cinque versetti prima, e questa seconda è la designazione normale: vedi Nota al v. 9). Il servo

domanda: « Come posso mettere questo davanti a cento persone? », una domanda simile al v. 9 in Giovanni. Eliseo ripete l'ordine di dar da mangiare agli uomini, ed essi mangiano e ci sono anche degli avanzi.

Un altro sfondo per l'accenno di Giovanni al pane d'orzo è stato proposto da Daube, p. 42, e da Gärtner, p. 21. In Rut 2,14, Booz dà da mangiare a Rut del grano abbrustolito; essa mangiò a sazietà e mise da parte gli avanzi. Sebbene il grano sia di solito inteso come frumento, l'azione avviene all'epoca del raccolto dell'orzo; e questi studiosi pensano che si trattasse di pane d'orzo. L'importanza teologica starebbe nell'interpretazione rabbinica dell'episodio di Rut come una anticipazione del banchetto messianico. A nostro avviso, questa associazione con Rut è troppo tenue.

Una terza cosa che Giovanni menziona è il « pesce secco ». Qui lo *ichthys* delle tradizioni sinottiche potrebbe essere considerato come il termine più teologico, giacché nel cristianesimo primitivo (II secolo, ma con radici più antiche?) le lettere che lo compongono divennero un acrostico per ' Cristo '. Come abbiamo rilevato nelle Note ai vv. 9 e 5, l'*opsarion* di Giovanni potrebbe essere un'eco di Nm 11; ma un siffatto riferimento sembra tirato per i capelli. Mendner sostiene che questo termine non è importante in Giovanni, perché fu aggiunto dallo stesso redattore che aggiunse il cap. 21, dove esso appare nei vv. 9.10 e 13. L'argomento, però, si potrebbe rovesciare: chiunque sia stato responsabile del cap. 21 non fu responsabile dell'uso di *opsarion* in 6: in 21, infatti, la parola è usata per pesce appena pescato, mentre in 6 ha il senso più classico di cibo conservato.

(4) *Gli aspetti eucaristici in # 11, 12, 13.* Evidentemente, in tutti i racconti della moltiplicazione vi è un forte motivo eucaristico. Questo miracolo non rientra nello schema normale dei miracoli di Gesù nella tradizione sinottica (vedi il nostro studio, « The Gospel Miracles », BCCT, pp. 184-201), dove anche i miracoli nella natura sono trattati come atti di potenza che instaurano il regno di Dio contro il dominio di Satana. Secondo gli evangelisti, perché Gesù compie questo miracolo? Il motivo della compassione non sembra sia la spiegazione principale; i Vangeli infatti sottolineano che i discepoli non compresero il significato della moltiplicazione (Mc 6,52; 8,14-21), ed essi non avrebbero avuto difficoltà a comprendere la compassione. Così, anche nella tradizione sinottica questo miracolo sembra sfiorare il concetto di un miracolo come segno, come

qualcosa destinato a far conoscere Gesù a quelli che lo vedevano. Evidentemente, gli evangelisti sinottici lo videro come un segno messianico che adempiva le promesse dell'AT che nei giorni avvenire Dio avrebbe nutrito il suo popolo con abbondanza (vedi Nota al v. 12). Per esempio, nel promettere agli esuli in Babilonia un nuovo esodo, il Deutero-Isaia (49,9 ss) riecheggia le parole del Signore: « Essi pascoleranno lungo tutte le strade, e su ogni altura troveranno pascoli. Non soffriranno né fame né sete ».

Ora, via via che il racconto della moltiplicazione veniva tramandato nella tradizione dottrinale della comunità cristiana, veniva riconosciuta la sua connessione col cibo speciale del popolo di Dio, l'eucaristia. Uno sguardo al grafico per # 11 mostra gli stretti paralleli nei gesti e nelle parole tra i racconti sinottici I e II e le descrizioni dell'ultima cena. La spiegazione più plausibile è che il linguaggio dei racconti della moltiplicazione si colorava delle liturgie eucaristiche familiari alle varie comunità. G. Boobyer (JTS 3 [1952] 161-71) ha contestato l'influenza eucaristica sui racconti sinottici della moltiplicazione, ma ci sembra dubbio che i paralleli che si notano nel nostro grafico possano essere spiegati altrimenti. E. Goodenough (JBL 64 [1945], 156 ss), d'altra parte, va troppo oltre quando sostiene che il racconto I della moltiplicazione fu il racconto eucaristico originale. Come istanza finale del senso eucaristico del brano, possiamo accennare che la moltiplicazione fu usata nell'arte catacombale del II secolo per simboleggiare l'eucaristia e che l'epitaffio di Abercio a Gerapoli, del tardo II secolo, nomina insieme il pesce (*ichthys*), simbolo del Cristo, e il pane e il vino dell'eucaristia.

Non sorprende, allora che anche il racconto di Giovanni della moltiplicazione mostri un adattamento dell'episodio all'eucaristia. Anche se Giovanni non riporta l'episodio dell'istituzione (vedi 6,51), non vediamo ragione per sospettare che le chiese dell'Asia Minore, presumibilmente destinatarie del Quarto Vangelo, non avessero familiarità con una liturgia eucaristica primitiva come quella conservata in Paolo-Luca e Marco-Matteo. Gli adattamenti eucaristici nel racconto giovanneo della moltiplicazione sono diversi dagli adattamenti nei racconti sinottici (# 11d), come ci si poteva aspettare se la tradizione giovannea della moltiplicazione fu indipendente. Una eccezione è # 11c, dove sia Giovanni che il racconto sinottico II usano *eucharistein.* Un tratto tipicamente giovanneo si trova in # 11e, dove Gesù stesso distribuisce i pani sui quali ha pronunciato il rendimento di grazie, proprio come fece nell'ultima cena (vedi Nota al v. 11). Forse anche la frase di Giovanni, « Quando furono saziati ... » (# 12), riecheggia la liturgia eucaristica, poiché essa appare anche nel racconto della cena eucaristica nella *Didachè*. Ivi, dopo che il cap. IX ha registrato la preghiera eucaristica sul calice e sul pane, X,1 comincia: « Dopo che vi siete saziati ... ».

Ancor più chiaramente c'è un'eco eucaristica nei particolari giovannei in # 13, dove Gesù dice ai suoi discepoli: « Raccogliete (*synagein*) i pezzi (*klasma*) avanzati, perché nulla vada perduto ». Come ha rilevato C. F. D. Moule, « A Note on Didache IX, 4 » JTS 6 (1955), 240-43, Giovanni qui è molto vicino alla preghiera eucaristica della *Didachè* sul pane: « Riguardo al pane spezzato (*klasma*), ' Ti rendo grazie (*eucharistein*), Padre mio ... Come questo pane spezzato era sparso sulle *montagne*, ma fu raccolto (*synagein*) e divenne uno, così fa che la chiesa si raccolga dai quattro angoli della terra nel tuo regno ». Oltre agli evidenti paralleli col racconto di Giovanni nell'uso di *klasma, eucharistein, synagein* (il quale ultimo è tipico del racconto di Giovanni della moltiplicazione), dobbiamo notare che solo Giovanni sottolinea che la moltiplicazione ebbe luogo su un monte, e solo Giovanni accenna al tema di Gesù come re (v. 15). Il versetto della *Didachè* appena citato ha dei paralleli anche in Giovanni 11,52.

Continuando il nostro esame dei particolari eucaristici giovannei in # 13, notiamo che alcuni studiosi vedono un'eco eucaristica anche nella frase « ... perché nulla vada perduto ». Essi pensano alla cura che ci si prendeva dei frammenti eucaristici nella chiesa primitiva. Tuttavia, la frase può essere semplicemente una preparazione del v. 27, dove Gesù dice che il popolo ha compreso male il miracolo dei pani: essi devono lavorare per il cibo che dura per la vita eterna, e non per *il cibo che perisce*. Forse Giovanni vuol mettere in evidenza che anche i pani miracolosamente moltiplicati possono perire. Barrett, p. 231, vede un altro significato possibile, e cioè che questo sia un accenno poetico alla raccolta dei discepoli perché non si perdano. Questo tema emerge in 17,12; e la *Didachè*, come sopra citata, usa la raccolta dei frammenti eucaristici come un simbolo della raccolta della chiesa. Che le dodici ceste siano simbolo dei Dodici Apostoli, ciascuno dei quali raccoglie per Cristo, anche questa è un'ipotesi che è stata proposta. Si può citare ancora un'altra *possibile* allusione eucaristica, e cioè il fatto che

nella chiesa primitiva si usasse pane *d'orzo* per l'eucarestia (vedi J. MacHugh, VD 39 [1961], 222-39).
Così, anche se non possiamo esser sicuri di ogni particolare, la colorazione eucaristica del racconto giovanneo della moltiplicazione sembra fuori dubbio. Si può, tuttavia, esitare a proclamare che il racconto di Giovanni sia più eucaristico dei racconti sinottici. Gli elementi eucaristici nei vari racconti della moltiplicazione sono più o meno gli stessi per numero, anche se differiscono nei particolari. Il fatto che tutte le tradizioni abbiano una colorazione eucaristica significa che l'intuizione del rapporto tra la moltiplicazione e l'azione dell'ultima cena deve essere stata raggiunta presto nella tradizione dell'annuncio. In verità, è tutt'altro che impossibile che Gesù stesso collegasse il cibare la folla con i pani e l'istituzione dell'eucaristia (entrambe le azioni in un contesto di Pasqua) mediante una voluta identità nello schema delle due azioni. Vedremo l'importanza di queste osservazioni quando ci occuperemo della pretesa di Bultmann che solo l'aggiunta dei vv. 51-59 introduca il motivo eucaristico nel cap. 6 di Giovanni. Piuttosto, l'aggiunta di quei versetti ha dato risalto a un motivo eucaristico che era già presente.

(5) *La conclusione dell'episodio nei vv. 14-15.* Dopo il racconto sinottico I, Gesù ordina ai suoi discepoli di recarsi in barca sull'altra riva del mare; poi congeda la folla e sale sul monte a pregare. (La sequenza successiva al racconto II è meno importante, poiché nell'episodio successivo di Giovanni — quello di Gesù che cammina sul mare — Giovanni si avvicina al racconto I). Non è data ragione del brusco allontanamento dei discepoli e del congedo della folla.
Il racconto di Giovanni fornisce una ragione di questo incomprensibile comportamento, e cioè il pericolo di una manifestazione politica da parte della folla. E tuttavia ci sono delle difficoltà riguardo a questa informazione contenuta nei vv. 14-15. Nei vv. 25 ss Gesù incontra la stessa folla il giorno seguente. Non solo non si accenna a farlo re, ma la folla ha dei dubbi a suo riguardo. Possiamo sostenere che questa sia una prova della volubilità delle folle, ma la sequenza è difficile da spiegare. Inoltre, se nel v. 14 si legge il plurale, « segni », allora 14-15 sono solo vagamente connessi alla moltiplicazione dei pani e si riferiscono a tutti i miracoli del ministero in Galilea.
Anche se i sinottici non narrano l'episodio che si trova nei vv. 14-15 di Giovanni, essi contengono informazioni

che sono di grande aiuto nella valutazione di quei versetti. Il capitolo 6 di Marco, che contiene il racconto I della moltiplicazione, segna una delle principali suddivisioni del Vangelo. All'inizio di questo capitolo, Gesù è rifiutato a Nazaret. Ciò è unito al racconto della morte di Giovanni il Battista per ordine di Erode. Questi due episodi, il secondo dei quali sembra costituire una minaccia per Gesù, lo spingono a metter termine al suo ministero in Galilea e a ritirarsi dal territorio di Erode. La ragione della minaccia di Erode a Gesù è chiarita da Giuseppe, *Ant.* XVIII,V,2; # 118: « Erode temeva che la grande influenza che Giovanni (il Battista) aveva sopra il popolo potesse dargli il potere e la volontà di suscitare una ribellione ». Se Gesù continuava ad attirare grandi folle in Galilea, egli sarebbe potuto facilmente diventare il prossimo bersaglio della collera di Erode. Questo dunque è lo scenario che Marco dà al suo primo racconto della moltiplicazione; e un tale scenario ci avverte che Giovanni è perfettamente plausibile nell'attribuire alle folle nel v. 14 una reazione politica e a Gesù nel v. 15 una profonda sfiducia e timore di quella reazione.

Abbiamo rilevato nelle Note che il rapporto nei vv. 14-15 tra il compimento di segni e l'acclamazione di Gesù come « il profeta » e re non è chiaro ed è suscettibile di diverse spiegazioni. Dodd, *Tradition*, p. 214, rileva che in quasi tutti i racconti di Giuseppe riguardanti sollevamenti politici del I secolo da parte di sedicenti liberatori (p. es., Teuda, l'Egiziano, ecc) appaiono i temi del profeta e del compimento di segni. Questa è un'altra conferma del fatto che Giovanni attribuisce tonalità politica all'azione del popolo.

Quindi, che i versetti 14-15 facessero sempre parte dell'episodio della moltiplicazione oppure no, noi crediamo che in questi versetti Giovanni ci abbia dato un esempio di corretta informazione storica. Il ministero di miracoli in Galilea, culminato nella moltiplicazione (che in Giovanni, come in Marco, è l'ultimo miracolo del ministero galileo), suscitò un fervore popolare che creò il pericolo di una sollevazione che avrebbe dato alle autorità, laiche e religiose, un'occasione per arrestare Gesù legalmente. L'epoca di questa informazione giovannea può essere giudicata in base alla opposta tendenza a rimuovere dal Vangelo ogni cosa che potesse dare consistenza all'accusa giudaica che Gesù era un pericoloso personaggio politico. Se Giovanni fu scritto verso la fine del secolo, quando la persecuzione romana dei cristiani sotto Domiziano era fin troppo reale, allora l'ipotesi che l'informazione nei vv. 14-15 sia una invenzione sembra inammissibile.

Infine, possiamo notare che i vv. 14-15 hanno una funzione importante nello schema del cap. 6. La grossolanità della reazione galilea ai segni prepara la via alla profonda incomprensione della moltiplicazione e in realtà di tutto il discorso sul pane di vita che vedremo nei vv. 26 ss.

Abbiamo ormai esaminato tutti i particolari propri del racconto giovanneo della moltiplicazione. Come abbiamo visto, alcuni di essi possono essere spiegati come possibilmente derivanti dalla prospettiva teologica dell'evangelista. In generale, comunque, quando questi particolari siano ben compresi, non c'è niente che sia realmente non plausibile o che deponga contro il valore indipendente della tradizione giovannea[1].

---

[1] La Bibliografia di questa sezione è inclusa nella Bibliografia per il cap. 6, alla fine del § 26.

21. Gesù alla festa di pasqua: cammina sul mare di Galilea

6,16-21

[16] *Venuta intanto la sera, i suoi discepoli scesero al mare* [17] *e, saliti in una barca, cercavano di attraversare il mare in direzione di Cafarnao. Ormai era buio e Gesù non li aveva ancora raggiunti;* [18] *inoltre, poiché soffiava un forte vento, il mare era agitato.* [19] *Dopo aver remato circa tre o quattro miglia, videro Gesù che camminava sul mare e si avvicinava alla barca. Ebbero paura,* [20] *ma egli disse loro: « Sono io, non temete ».*[21] *Allora vollero prenderlo sulla barca, e improvvisamente la barca raggiunse la riva a cui erano diretti.*

19: *videro;* 20 *disse.* Nel tempo presente storico.

NOTE

v. 16. *sera.* Forse è il tardo pomeriggio, poiché il v. 17 indicherebbe che non si fece buio finché non furono fuori in mare.
— *al mare.* O « alla riva del mare ». La stessa frase greca è usata in 21,1: « Gesù apparve ai discepoli *sul mare* di Tiberiade ». Là egli sta sulla riva del mare.

v. 17. *saliti in una barca.* Marco e Matteo, avendo menzionato una barca all'inizio del racconto sinottico I, qui parlano della barca; le testimonianze greche più tarde mettono l'articolo determinato anche in Giovanni.
— *cercavano di attraversare.* Letteralmente « si avviavano »; l'imperfetto è probabilmente conativo (BDF, § 326).
— *Gesù non li aveva ancora raggiunti.* La sequenza dell'a-

zione indica che essi sono già fuori in mare. Come, dunque, Gesù li poteva raggiungere? Forse essi costeggiavano vicino a terra aspettando di incontrare Gesù sulla riva. Bultmann, p. 159, considera questa riga come opera del Redattore, perché i discepoli non avevano ragione di aspettare Gesù una volta che erano fuori in mare. Wikenhauser, p. 121, pensa che la clausola esprima la ragione per cui essi si erano imbarcati, e così l'ultima metà del v. 17 diventa una parentesi esplicativa della prima metà.

v. 18. *inoltre.* Il greco *te* è una connessione forte, non frequente in Giovanni.

v. 19. *tre o quattro miglia.* Letteralmente « 25 o 30 stadi »; uno stadio era circa 200 metri. Giuseppe, *Guerra giudaica* III, X, 7; # 506, dà le misure del « Lago di Gennesar » come 40 stadi di larghezza per 140 di lunghezza; effettivamente, nella sua maggiore estensione esso è 61 stadi (7 miglia) di larghezza per 109 stadi (12 miglia) di lunghezza. Marco 6,47 dice che la barca era « in mezzo al mare ». Se ciò andasse preso alla lettera, significherebbe che la barca era 20-30 stadi al largo, una distanza che concorderebbe con l'informazione data da Giovanni. Ma l'indicazione di Marco significa semplicemente « in mare », perché in Mc 6,48 si dice anche che Gesù li può vedere da terra.
— *videro.* Il presente storico usato qui è forse un riflesso della tradizione di un testimone oculare?
— *sul mare.* Questa è la stessa frase greca che « al mare » nel v. 16 (là *epi* con l'accusativo; qui col genitivo). Bernard, I, p. 186, pensa che ciò significhi « lungo la riva » e che il racconto giovanneo non fosse originariamente il racconto di un miracolo. Allora, però, il racconto sembra senza scopo. In 6,25, inoltre, è implicito che Gesù abbia attraversato il mare in modo inatteso. Mc 6,49 usa la stessa espressione vaga di Giovanni. Ma l'uso della preposizione con l'accusativo in Mt 14,25 mostra chiaramente che il primo evangelista pensava a Gesù nell'atto di camminare sull'acqua.

v. 20. *Sono io.* Per *egō eimi* vedi App. IV. Questo è un caso limite, in cui non si può essere certi se si intenda una formula divina.
— *non temete.* La VS$^{\text{cur}}$ l'omette, e potrebbe trattarsi di una aggiunta scribale tratta dalla tradizione sinottica.

v. 21. *vollero.* Questo verbo così come è usato in 7,44 e in

16,19 si riferisce a un desiderio non realizzato; come è usato in 1,43 e 5,35 si riferisce a un desiderio realizzato. Giovanni non chiarisce se Gesù sale o no sulla barca. Torrey formula l'ipotesi che le consonanti della radice aramaica *b'w* fossero male interpretate da colui che tradusse Giovanni in greco e che il significato originale fosse « essi si rallegrarono molto »; ma si tratta di una soluzione piuttosto disperata.

— *improvvisamente la barca raggiunse la riva.* Miracolosamente?

— *a cui erano diretti.* Omesso in Crisostomo e Nonno.

COMMENTO

Rapporto col racconto sinottico

Sia in Marco-Matteo che in Giovanni (ma, inesplicabilmente, non in Luca) la moltiplicazione dei pani per i cinquemila è seguita dall'episodio di Gesù che cammina sul mare. Nel racconto sinottico questo episodio è intimamente legato a quel che viene prima e costituisce la conclusione dell'episodio della moltiplicazione; ciò che segue all'episodio di Gesù che cammina sul mare è semplicemente un gruppo di avvenimenti senza connessione apparente. In Giovanni i vv. 14-15 costituiscono la conclusione dell'episodio della moltiplicazione, e quindi l'episodio di Gesù che cammina sul mare ha più indipendenza narrativa. Esso serve come una transizione tra la moltiplicazione e l'episodio che ha luogo il giorno seguente, quando la folla viene a Gesù e ascolta il discorso del pane di vita. Poiché sarebbe stato più semplice per il quarto evangelista, se egli fosse stato soltanto un artista creativo, collocare il discorso sul pane immediatamente dopo la moltiplicazione, l'inclusione dell'episodio di Gesù che cammina sul mare indica che egli doveva fare i conti con una tradizione precedente in cui la moltiplicazione e il camminare sull'acqua erano già uniti.

Paragonando i racconti sinottici e quello giovanneo si nota immediatamente che ci sono molte più somiglianze di vocabolario qui di quante non ce ne fossero nei racconti della moltiplicazione, per esempio: *venire la sera, imbarcarsi, barca, attraversare, mare, vento, remare, stadi, camminare sul mare, « Sono io, non temete »* Certo, la maggior parte di queste somiglianze sono nei termini nautici, e non si può narrare un episodio avvenuto in mare senza un certo vocabolario nautico di base.

Ci sono anche delle differenze, e così vistose, a dire il vero, che Crisostomo (*In Jo.* XLIII, 1; PG 59,246) pensò che i sinottici e Giovanni raccontassero eventi diversi! In generale, il racconto di Giovanni è di gran lunga il più breve. Esso è narrato soprattutto dal punto di vista dei discepoli che aspettavano Gesù, mentre il racconto sinottico è dal punto di vista di Gesù che è solo a terra e vede i discepoli in difficoltà, ecc. L'elemento prodigioso è più evidente nel racconto sinottico, specialmente in Matteo (vedi Nota al v. 19), dove Gesù cammina attraverso il mare fino a una barca che è molti stadi distante da terra. Inoltre, nel racconto sinottico Gesù, con grande meraviglia dei discepoli, calma la tempesta.

Venendo ora a un confronto più dettagliato, possiamo distinguere:

Scenario:

Sinottici: Gesù fa imbarcare i discepoli mentre egli congeda la folla e rimane a pregare sul monte.

Giovanni: Gesù si è sottratto alla folla ritirandosi sul monte. I discepoli scendono alla riva e si imbarcano di loro propria iniziativa.

Ora:

Sin.: Verso l'ora in cui scende la sera essi sono fuori in mare, anche se Mt 14,15 ha fissato l'ora della moltiplicazione sul far della sera (Mc 6,35: essendosi ormai fatto tardi). In entrambi i Vangeli Gesù va dai discepoli verso l'ultima parte della notte (3 del mattino).

Giovanni: Sul far della sera essi scendono alla riva. Si fa buio probabilmente dopo che essi si sono imbarcati (vedi Nota al v. 17); Gesù va da loro solo dopo che essi hanno remato per un pezzo.

Tempo metereologico:

Sin.: Il vento è contrario. Matteo aggiunge che la barca è agitata dalle onde; Marco aggiunge che essi sono affaticati nel remare.

Giovanni: Soffia un forte vento; il mare è agitato.

Posizione:

Sin.: Marco dice che essi sono fuori in mare ma Gesù li può vedere da terra. Matteo dice che essi sono molti stadi distanti da terra.

Giovanni: Essi hanno remato per venticinque o trenta stadi, ma la distanza da terra non è specificata.

Gesù viene:

Sin.: Egli cammina sul mare; Marco aggiunge che vuole oltrepassarli.

Giovanni: Non è chiaro se essi lo vedono camminare sul mare o sulla riva.

Reazione:

Sin.: Essi pensano che sia un fantasma e sono spaventati. Gesù li rassicura: « Sono io, non temete ».

Giovanni: Essi sono spaventati, ma Gesù li rassicura: « Sono io, non temete ».

Conclusione:

Matteo solo: L'episodio di Pietro che cammina incontro a Gesù.

Sin.: Gesù sale sulla barca e il vento si calma. Matteo aggiunge che i discepoli si prostrano dinanzi a Gesù, salutandolo come Figlio di Dio.

Giovanni: Non è chiaro se Gesù sale sulla barca; la barca giunge a riva improvvisamente e forse miracolosamente.

Nel considerare questi singoli particolari, troviamo la situazione alquanto insolita. Il racconto di Giovanni ha evidentemente la pretesa di essere considerato come la forma più primitiva della storia. La brevità di Giovanni e la sua mancanza di enfasi sull'aspetto miracoloso sono quasi impossibili da spiegare nei termini di una intenzionale alterazione del racconto di Marco. Sembrerebbe piuttosto che nella forma marciana del racconto siano stati introdotti elementi provenienti da altri racconti, per esempio il calmarsi della tempesta (Marco 4,35-41). Questo processo di amalgamazione sembra ancor più sviluppato nella forma che il racconto assume in Matteo, dove c'è una professione di fede simile a quella altrove attribuita a Pietro (Mt 16,16), e dove c'è un episodio di Pietro che scende dalla barca per camminare sull'acqua incontro a Gesù. Quest'ultimo si può paragonare all'episodio post-pasquale di Pietro in Giovanni 21,7; infatti come ha rilevato Dodd, nell'episodio del camminare sull'acqua ci sono elementi propri della narrativa post-pasquale: « The Appearances of the Risen Christ », *Studies in the Gospel,* a cura di D. E. Nineham (vol. di Lightfoot; Oxford, Blackwell 1957), pp. 23-24. Dunque il racconto giovanneo dell'episodio di Gesù che cammina sull'acqua sembra rappresentare una forma relativamente poco sviluppata della storia.

Il significato dell'episodio

Nella versione di Marco-Matteo, in cui Gesù calma il mare e sale sulla barca, questa storia di miracolo assume l'aspetto di un miracolo di natura in cui i discepoli sono salvati. In Giovanni, però, dove tali elementi mancano, la sostanza del miracolo è significativamente diversa. (Diamo per scontato che l'evangelista intenda descrivere un miracolo, vedi Nota al v. 19). La spiegazione più plausibile è che Giovanni tratti l'episodio come una epifania divina incentrata nell'espressione *egō eimi* nel v. 20. Poiché questa espressione ricorre sia nella forma sinottica che in quella giovannea del racconto, la si può considerare appartenente alla forma primitiva della tradizione. Ma il quarto evangelista ha preso l'espressione, di per sé neutra (vedi App. IV), e ne ha fatto un *leit-motiv* del Vangelo come quella forma del nome divino che il Padre ha dato a Gesù e con la quale egli identifica se stesso. Probabilmente, nella forma primitiva del racconto, questo era un miracolo che dava espressione alla maestà di Gesù, non diversamente dalla Trasfigurazione. In Giovanni, la speciale accentuazione di *egō eimi* nel resto del Vangelo sembra dare a questo episodio un orientamento più preciso, cioè la maestà di Gesù è che egli può portare il nome *divino*. La forma di Matteo del racconto sembra aver preso indipendentemente un orientamento simile, come è testimoniato nella adorazione resa a Gesù dai discepoli e nella loro confessione di lui come Figlio di Dio.

Che ruolo svolge questo miracolo in rapporto alla moltiplicazione e al resto del capitolo? In una certa misura, l'evangelista lo usa come correttivo della inadeguata reazione della folla alla moltiplicazione. Impressionati dal carattere prodigioso di quel segno, essi volevano acclamarlo come un messia politico. Ma egli è molto più di quanto si possa cogliere con i titoli tradizionali de « il Profeta » e di re; il camminare sull'acqua è un segno che egli interpreta se stesso, un segno che ciò che egli è può essere espresso pienamente solo col nome divino « Io sono ».

C'è forse anche un simbolismo pasquale nel camminare sul mare, nel senso di un'allusione al passaggio del Mar Rosso al tempo dell'Esodo? (Questo farebbe rientrare il miracolo nel contesto generale del cap. 6). La *Haggadah* di Pasqua, il racconto liturgico recitato nella cena di Pasqua, così come ci è stato conservato da un periodo di poco posteriore, associa strettamente il passaggio del mare e il dono della manna. Poiché quest'ultimo tema appare in 6,31 può darsi che Giovanni voglia fare la stessa associazione. Si vedrà più avanti che Giovanni 6,31 sembra richiamare Sal 78,24. Questo stesso salmo nel v. 13 dice come gli israeliti attraversarono il mare. Pensando all'episodio giovanneo come a una epifania divina, notiamo che il Midrash Mekilta dell'Esodo (citato da Gärtner, p. 17) dice che Dio si fece una via attraverso il mare mentre l'uomo non poteva. Gärtner, p. 28, collega la formula *egō eimi* con l'azione divina nel liberare Israele dall'Egitto;

sulla formula « *Io sono* il Signore », di Esodo 12,12 si insiste nella *Haggadah* di Pasqua.

Nel Sal 77,19, in una descrizione poetica dell'attraversamento nell'Esodo, si dice di Dio: « *Sul* (o *nel*) *mare* passava la tua via, i tuoi sentieri sulle grandi acque, e le tue orme rimasero invisibili ». Ciò riecheggia una descrizione più generale di Jahvè che Sal 29,3 descrive come « il Signore sull'immensità delle acque ». Aileen Guilding (vedi p. 360 più avanti) rileva che una delle letture della sinagoga (una *haphtarah*) per il ciclo di Pasqua era Is 51,6-16, in cui vi sono accenni a come i redenti passano sulle profondità del mare (v. 10) e a come il Signore Dio sconvolge il mare così che ne fremono i flutti (15); inoltre, il v. 12 è uno dei più importanti passi di *egō eimi* nell'AT. Forse la più completa raccolta dei paralleli vetero-testamentari dei temi di Giovanni 6 si può trovare nel Sal 107: in 4-5 sentiamo del popolo che vaga affamato nel deserto; in 9 ci vien detto che il Signore sazia (il verbo *empimplasthai* di Giovanni) questo popolo affamato di beni; in 23 alcuni solcano il mare sulle navi; in 25 il Signore fa levare un vento burrascoso che solleva i flutti del mare; in 27-28 essi sono angosciati e gridano al Signore; in 28-30 Egli li libera, calmando il mare e conducendoli al porto.

Ci sono dunque dei passi dell'AT, specialmente fra quelli che parlano dell'Esodo, che contribuiscono a spiegare perché l'episodio di Gesù che cammina sul mare poteva rientrare nel generale motivo pasquale del cap. 6 di Giovanni ed essere quindi strettamente associato alla moltiplicazione. Certo, è difficile provare che l'evangelista avesse in mente uno di questi passi, ma essi sono abbastanza numerosi da rendere plausibile che egli intendesse che il miracolo riflettesse il simbolismo generale del passaggio del mare al tempo dell'Esodo e la prerogativa di Jahvè di aprire una via sulle o nelle acque[1].

---

[1] La Bibliografia per questa sezione è inclusa nella Bibliografia per il cap. 6, alla fine del § 26.

22. Gesù alla festa di pasqua: la folla va da Gesù

6,22-24 *

Transizione al discorso del pane di vita

[22] *Il giorno dopo, la folla rimasta dall'altra parte del mare osservò che là c'era stata una barca sola e che Gesù non era salito con i suoi discepoli su quella barca, perché i discepoli erano partiti da soli.* [23] *Poi alcune barche vennero da Tiberiade presso il luogo dove essi avevano mangiato il pane* [*dopo che il Signore aveva reso grazie*]. [24] *Quando dunque la folla vide che Gesù non era più là e nemmeno i suoi discepoli, si imbarcò anch'essa e si diresse a Cafarnao, alla ricerca di Gesù.*

NOTE

v. 22. *Il giorno dopo.* Non è necessario che questa sia una vera indicazione cronologica; ma, come i « giorni » del cap. 1, l'espressione può essere stata usata semplicemente per dare al capitolo una struttura letteraria unitaria.
— *osservò.* Così com'è formulata, questa affermazione è illogica. Ciò che si intende è che il giorno dopo essi

---

* Vi sono un gran numero di varianti testuali in questi pochi versetti. Il Codice Sinaitico (mano originale) ha una forma del testo notevolmente aberrante, e altre varianti ancora vi sono nel *Diatessaron*, in Crisostomo, e nelle più antiche versioni. Per uno studio completo vedi Boismard, RB 60 (1953) 359-70.

ricordarono che *il giorno prima,* avevano osservato là solo una barca.
— *barca. Ploiarion,* letteralmente « una piccola barca », è un diminutivo di *ploion;* ma è dubbio che un tale diminutivo designi un diverso tipo di barca, come pensa Bernard, I, p. 188. Nei vv. 17.19.21, Giovanni ha usato *ploion* per la barca dei discepoli. Se *ploiarion* descrive la stessa barca, il cambiamento del termine indica forse una diversa mano giovannea in 22-24? Le testimonianze testuali del v. 22 variano tra *ploiarion* e *ploion,* la quale ultima lezione rivela il desiderio degli scrivani di armonizzare. Dopo « barca », alcuni dei manoscritti occidentali e il Sinaitico aggiungono per chiarezza: « quella in cui erano saliti i discepoli di Gesù ».

v. 23. *Tiberiade presso il luogo.* La traduzione è stata lasciata volutamente oscura. Infatti, mentre le migliori testimonianze del testo sembrano implicare che le barche fossero venute da Tiberiade *fino a* presso il luogo della moltiplicazione (una descrizione piuttosto goffa), altre testimonianze leggono: « Tiberiade che era presso al luogo ». Quest'ultima lezione fissa Tiberiade come la vicinanza del luogo della moltiplicazione (vedi Nota al v. 1).
— [*dopo che il Signore aveva reso grazie*]. Questa clausola non si trova nel Codice di Beza, nella VL e nella VS. L'uso assoluto di *eucharistein* qui è quasi liturgico, e l'uso de « il Signore » non è giovanneo. Alcune testimonianze della Volgata hanno la folla che rende grazie invece di Gesù.

v. 24. *si imbarcarono.* Letteralmente « salirono sulle barche » (che erano venute da Tiberiade).

COMMENTO

Le varianti testuali in questi versetti fanno pensare a una storia molto complicata. Boismard suggerisce l'ipotesi che la forma del testo che noi abbiamo tradotta sia un amalgama di due diverse tradizioni testuali. In una di queste c'è una folla che è stata con Gesù al momento della moltiplicazione; nell'altra la folla è composta di gente che era vicina al luogo dove i discepoli erano approdati dopo di aver attraversato il lago durante la tempesta. (A sostegno di questa seconda interpretazione della folla si può dire che in alcuni manoscritti copti ed etiopici i discepoli e la folla vanno insieme a Cafarnao). Boismard rileva che nei versetti che seguono sembra persistere questa stessa confusione circa la folla. Nei vv. 26-27 Gesù si rivolge a una folla che ha mangiato con lui il giorno prima; in 30-31 la folla chiede un segno come se non ne avesse mai visto uno (confronta con il v. 14!) e vuole che egli imiti il miracolo della manna fornendo loro il pane.

Se ammettiamo che vi sia una certa confusione nel testo dei vv. 22-24, che valore ha il passo come tradizione storica? Non esiste un vero parallelo nella tradizione sinottica. Nel racconto sinottico I, quando Gesù e i suoi discepoli toccano terra, essi sono nei pressi di Genesaret (Mc 6,53; Mt 14,34). Il popolo di questa regione lo riconosce e gli conduce i suoi malati perché siano guariti. Dopo il racconto II, Gesù e i suoi discepoli vanno in barca a Dalmanuta/Magadan (Mc 8,10; Mt 15,39, un indovinello geografico, a meno che non si tratti di una forma rimaneggiata di Magdala, presso Genesaret): e apparentemente quando egli approda, i farisei vengono a chiedergli un segno. Ma in nessuno dei due casi la folla che è stata testimone della moltiplicazione segue Gesù. Se nel racconto di Giovanni c'è un indizio della presenza di una nuova folla nel luogo dove Gesù scende a terra, ciò può essere per parallelismo col racconto sinottico I.

I particolari narrati da Giovanni presentano delle difficoltà. Dobbiamo pensare che cinquemila uomini passassero il mare per raggiungere Gesù? Se la moltiplicazione ebbe luogo presso Tiberiade (vedi Note ai vv. 23 e 1), la presenza di barche provenienti da Tiberiade non è difficile da spiegare: ma se ebbe luogo a Betsaida o sulla costa del mare di Transgiordania, c'è una difficoltà. Bultmann, p. 160, pensa che nel racconto originario la folla fosse a Cafarnao, ma che l'evangelista confondesse questa folla con la folla che era stata testimone della moltiplicazione e così dovesse inventare un mezzo per trasportare la seconda folla a Cafarnao. Tuttavia, se l'evangelista dà realmente una informazione inventata, perché introduce Tiberiade? L'introduzione di barche provenienti da Cafarnao sarebbe stata la soluzione ovvia. Non sembra quindi che ci sia una facile soluzione per le difficoltà implicite. Si può armonizzare con una certa plausibilità: la moltiplicazione ebbe luogo vicino a Tiberiade; il giorno dopo le barche provenienti da Tiberiade presero a bordo alcuni di coloro che avevano veduto la moltiplicazione e li portarono a Cafarnao e proprio a questo gruppo Gesù si rivolse nei vv. 26-27; ma là c'era anche gente proveniente da Cafarnao che si era raccolta per vedere Gesù e fu que-

st'altra parte della folla mista che parlò a Gesù nei vv. 30-31. O forse si può formulare l'ipotesi che due episodi siano stati intrecciati insieme: uno che era la conseguenza della moltiplicazione e riguardava la gente che aveva visto quel segno; l'altro che era una introduzione al discorso del pane di vita e riguardava il popolo nella sinagoga di Cafarnao: l'incongruenza nei vv. 22 ss rifletterebbe il tentativo di collegare questi due episodi.
Possiamo notare che nei vv. 22-24 c'è un approfondimento dei motivi teologici che abbiamo trovati nell'episodio della moltiplicazione. Se la clausola tra parentesi nel v. 23 è originale, allora il fatto che il Signore ha reso grazie (*eucharistein*) è diventato molto importante, una accentuazione che riflette l'interpretazione eucaristica dell'episodio. Non si tratta più dei pani (plurale) ma del *pane*, ancora una evidente concessione al linguaggio eucaristico del NT[1].

---

[1] La Bibliografia per questa sezione è inclusa nella Bibliografia per il cap. 6, alla fine del § 26.

23. Gesù alla festa di pasqua: introduzione al discorso sul pane di vita
6,25-34

[25] *E quando lo trovarono sull'altra riva del mare, gli dissero: « Rabbi, quando sei venuto qui? ».* [26] *Gesù rispose: « In verità vi dico, voi non mi cercate, perché avete visto dei segni, ma perché avete mangiato quei pani e vi siete saziati.* [27] *Operate non per il cibo che perisce ma per il cibo che dura per la vita eterna, quello che il Figlio dell'Uomo vi darà. Perché è lui che il Padre, Iddio, ha contrassegnato con il proprio sigillo ».* [28] *Gli dissero allora: « Che cosa dobbiamo fare per " operare " le opere di Dio? »* [29] *Gesù rispose: « Questa è l'opera di Dio: credere in colui che Egli ha mandato »* [30] *Gli dissero allora: « Che segno fai tu, affinché lo vediamo e crediamo in te? Che " opera " fai tu?* [31] *I nostri padri ebbero la manna da mangiare nel deserto, secondo la Scrittura: " Egli diede loro da mangiare un pane dal cielo " ».* [32] *Gesù disse loro: « In verità vi dico, non Mosè vi diede il pane dal cielo, ma il Padre mio vi dà il vero pane dal cielo.* [33] *Il pane di Dio infatti discende dal cielo e dà la vita al mondo ».* [34] *« Signore », essi pregarono, « dacci sempre questo pane ».*

NOTE

v. 25. *sull'altra riva del mare.* Letteralmente « di là dal mare ». Il luogo dove lo trovarono era Cafarnao (vv. 24.59), sulla riva settentrionale del lago, leggermente a ovest. La descrizione in questo versetto sembra favorire l'ubicazione della moltiplicazione sulla riva orientale, invece che presso Tiberiade sulla riva occidentale; tuttavia, non è impossibile che « di là dal mare » includesse un viaggio da Tiberiade a Cafarnao.

— *Rabbi.* Nicodemo si rivolse a Gesù con questo titolo in 3,2, quando venne come portavoce di quelli che in Gerusalemme erano stati impressionati dai segni di Gesù (2,23); la situazione qui, dopo ciò che è avvenuto nel v. 14, è del tutto simile. Il titolo riflette un atteggiamento *generale* verso Gesù come maestro, perché nel racconto di Giovanni Gesù non aveva insegnato in occasione della moltiplicazione, come aveva fatto nel racconto di Marco (Grafico in § 20 sopra, # 3), ma vedi Nota al v. 3, « si pose a sedere »).
— *quando sei venuto qui?* Letteralmente « Quando sei stato qui? », una domanda che è un incrocio tra « Quando sei arrivato qui? » e « Da quanto tempo sei qui? ». Il verbo *ginesthai* qui ha quasi il senso di *paraginesthai,* « arrivare ».

v. 26. *mi cercate.* Questo tema è ripreso dal v. 24.
— *avete mangiato ... e vi siete saziati. Chortazesthai;* vedi Nota al v. 12, « furono saziati ».

v. 27. *operate per.* Non nel senso che un dono eterno possa essere guadagnato semplicemente con lo sforzo umano, ma piuttosto nel senso di sforzarsi per raggiungere o di lavorare in vista di qualche cosa. BAG, sotto *ergazesthai,* 2e (p. 307), suggerisce il significato possibile di « digerire, assimilare »; ma tutti i giochi di parola su « opera » nei versetti seguenti lo rendono dubbio.
— *cibo che perisce.* Qui ci può essere un'eco del v. 12, dove si raccolgono i pezzi avanzati perché nulla vada *perduto.* Ignazio forse riflette l'idea del v. 27 in Rom. VII, 3: « Io non trovo piacere in un nutrimento corruttibile ... Desidero il " pane di Dio ", che è la carne di Gesù Cristo ... e per bevanda desidero il suo sangue, che è amore incorruttibile ». La seconda parte della citazione è una reminiscenza di Giovanni 6,53 ss.
— *cibo che dura.* Questo è il verbo giovanneo favorito *menein* (vedi App. I, 8). L'idea non è che il cibo duri per sempre, ma che il cibo è imperituro perché dà la vita eterna. Confronta 4,14: « L'acqua che io gli darò diventerà in lui sorgente di acqua zampillante per la vita eterna ».
— *il Figlio dell'Uomo vi darà.* In 4,14: « *Io* darò ». Le folle comprenderanno questo termine? La folla di Gerusalemme non lo comprende in 12,34.
Il tempo presente è ben documentato, ma il P^{75} pesa decisamente a favore del futuro *darà.* Quelli che rifiutano il futuro pensano che esso sia un adattamento teologico al

tema dell'eucaristia che *sarà* data più tardi; comunque, il presente è probabilmente una assimilazione scribale al v. 32.
— *contrassegnato con il proprio sigillo.* In 3,33 abbiamo sentito che, accettando la testimonianza di Gesù, il credente ha certificato (messo il suo sigillo di approvazione) che Dio è verace. Qui Dio mette il suo sigillo sul Figlio, non tanto nel senso di approvazione, ma piuttosto nel senso di consacrazione (10,36). Il verbo è all'aoristo, sicché certi commentatori pensano a un'azione particolare, come l'incarnazione (Spicq) o il battesimo (Bernard). Westcott pensa che si tratti di una consacrazione al sacrificio. Altri pensano al Figlio che porta l'immagine-sigillo del Padre (Col 1,15), così come porta il nome divino. Si è anche pensato che questo sigillo del Padre su Gesù sia messo in contrasto col tentativo della folla nel v. 15 di fare Gesù re.

v. 28. *per 'operare' le opere.* Questa traduzione conserva il gioco di parole del greco, ma 'operare' qui non significa « lavorare in vista di », come nel v. 27, ma « compiere ». Bultmann, p. 162[8], pensa che questa semi-comprensione delle parole di Gesù non si addica alla folla, poiché nel v. 34 la folla sembra mostrare una incomprensione totale del fatto che egli intende parlare dell'opera di Dio.
— *le opere di Dio.* Le opere che Dio desidera dagli uomini.

v. 29. *l'opera di Dio.* Qui l'espressione può avere lo stesso significato, ma può anche significare l'opera che Dio compie negli uomini.
— *credere.* È un presente congiuntivo con valore di durata.

v. 30. *fai tu.* Il « tu » è enfatico: *tu,* che dici agli altri di operare.

v. 31. *manna.* Quello di provvedere la manna era considerato come il più grande dei miracoli di Mosè; le narrazioni fondamentali sono Es 16 e Nm 11. Giuseppe, *Ant.* III, I,6; # 30, ne parla come di un cibo « divino e miracoloso ».
— *Scrittura.* La citazione in Giovanni non è una riproduzione esatta di alcun passo dell'AT. Possiamo notare quanto segue:

Es 16,4:	Farò piovere pane *dal cielo* su di voi.
Es 16,15:	Questo *è il pane che il Signore vi ha dato da mangiare.*
Sal 78,24:	Egli fece piovere su di essi la manna *per cibo e diede loro il pane del cielo.*
Sap 16,20:	Hai sfamato il tuo popolo con il cibo degli angeli, hai inviato loro *dal cielo un pane* pronto senza fatica.

v. 32. *non Mosè.* Borgen, « Observations », pp. 233-34, ha mostrato che questo è un buon esempio di tipica esegesi giudaica. La folla ha citato la Scrittura: « *Egli* » diede loro da mangiare un pane dal cielo ». Nello schema dell'esegesi giudaica l'interprete dice: « Non leggere ————, ma ———— ». Così Gesù dice: « Non interpretare l' " egli " come Mosè e non leggere il tempo passato " diede ", ma interpreta l' " egli " come il Padre e leggi " dà " ». La correzione del tempo si basa su una diversa vocalizzazione ebraica in cui le consonanti *ntn* sono lette come *nōtēn* invece che come *nātan*. Con questi cambiamenti Gesù indica che l'AT si sta adempiendo ora nella sua propria opera. La manna data per mezzo di Mosè non era il vero pane del cielo di cui parla l'AT; questo pane è l'insegnamento di Gesù. Se pensiamo che nel pensiero rabbinico il pane era un simbolo della Torah (StB, II, p. 483), può darsi che qui ci sia un contrasto tra Mosè e Gesù, tra la Legge e l'insegnamento di Gesù, come in 1,17.
— *diede.* Le testimonianze testuali sono divise tra il leggere un aoristo o un perfetto (« ha dato »). Alcuni pensano che l'aoristo venga dall'uso di quel tempo nel v. 31. Si noti il contrasto tra il tempo passato (aoristo o perfetto) e il tempo presente nella riga finale del v. 32: il dono del Padre è cominciato e continuerà. Il tentativo di Torrey di leggere questa clausola come una domanda (« Non vi diede Mosè il pane del cielo? ») non è necessario. Vedi Commento.

— *il vero pane.* La posizione di « vero » è enfatica. Questa affermazione può acquistare un ulteriore significato se era già nota la controversia rabbinica più tarda sulla questione se la manna era o no il vero cibo celeste degli angeli (StB, II, p. 482).
v. 33. *il pane di Dio discende.* Letteralmente « il pane di Dio è *quello che* (o *colui che*) discende ». Gli studiosi sono divisi sulla questione se il predicato sia personale o impersonale. Forse si intendono tutt'e due le cose, perché l'ambiguità giovannea è spesso voluta. Il popolo la interpreta impersonalmente nel v. 34, ma la connotazione personale prepara alle idee dei vv. 35 ss. La frase « che (o il

quale) discende dal cielo » ricorre sette volte in questo discorso. Essa fu assunta nel credo di Nicea in riferimento a Gesù: « Per noi uomini e per la nostra salvezza discese dal cielo ».

COMMENTO

Il problema della suddivisione del grande discorso sul pane di vita è difficile, e quasi ogni commentatore ne propone una sua propria. Noi pensiamo che sia più proficuo discutere questo problema in un *addendum* (vedi § 25, p. 378), dopo il commento sull'intero discorso.

I versetti 25-34 servono da prefazione o introduzione al discorso del pane di vita, e quindi la disposizione rassomiglia a quella del cap. 5, dove i vv. 16-18 ponevano il tema del lungo discorso che seguiva. I vv. 25-34 nel cap. 6 non solo servono a questo scopo, ma servono anche (piuttosto artificialmente) a collegare il discorso a ciò che precede (anche qui come 5,16-18). Rimandiamo il lettore alla breve tabella dei paralleli tra le sequenze di Giovanni e di Marco, a p. 309. Mc 6,34 dice che Gesù insegnò in occasione della moltiplicazione (racconto I); in Giovanni, Gesù insegna il giorno dopo. In Marco 8,14-21, dopo il racconto II della moltiplicazione, c'è la richiesta di un segno e alcune brevi osservazioni di Gesù sul pane, indicanti che i discepoli non avevano compreso le moltiplicazioni. Tutti questi temi appaiono in Giovanni 6,25-34, ma in un rapporto cronologico e geografico con la moltiplicazione molto più stretto. Vedi anche l'uso simbolico di pane in Mc 7,24-30, nella sequenza a modo di predica che viene dopo il racconto I della moltiplicazione. Questi paralleli ci inducono a pensare che, anche se il discorso del pane di vita, così come è ora, riflette la peculiarità organizzativa del quarto evangelista (proprio come il discorso sulla montagna riflette quella del primo evangelista), nondimeno esso sia composto di elementi di materiale tradizionale.

Versetti 25-27

Come abbiamo rilevato nelle nostre osservazioni sui vv. 13-15 e 22-24, ci sono molte difficoltà circa l'identificazione della folla a cui è diretto il discorso del pane di vita con la folla che fu testimone della moltiplicazione. Nel v. 25 Gesù non è più considerato come « il Profeta » e re

(14-15); ci si rivolge a lui col modesto titolo di « Rabbi ». La curiosa domanda in 25, « Quando sei venuto qui? » (vedi Nota), può avere un più profondo significato teologico se l'evangelista pensa qui alla questione delle origini di Gesù, che è un tema preferito (7,28 ecc.). In funzione di un tale tema la menzione del Figlio dell'Uomo e il pane *dal cielo* costituirebbe una risposta teologica a come Gesù sia venuto: egli è il Figlio dell'Uomo che è disceso dal cielo (3,13). Sul piano effettivo; comunque, la domanda sempre rimane senza risposta.

Sempre sul piano effettivo, il v. 26 è difficile. Come può Gesù dire alla folla che essi non lo cercano perché hanno veduto dei segni, quando nei vv. 14-15 ci è stato detto che il popolo voleva venire a prendere Gesù precisamente perché aveva veduto i segni che egli aveva compiuto? Mentre una tale difficoltà riflette la complessa storia della redazione di questo episodio, l'episodio stesso non presenta difficoltà al livello della interpretazione dei segni da parte dell'evangelista. L'entusiasmo di 14-15 si basava sulla percezione fisica dell'aspetto prodigioso dei segni, ma non implicava una vera comprensione di ciò che il segno faceva conoscere su Gesù: la loro concezione di Gesù come di un re davidico era politica. Il v. 26 parla appunto della più profonda penetrazione del segno, mettendola in contrasto col mangiare i pani miracolosi. Ci vorrà il lungo discorso di Gesù per spiegare che la moltiplicazione era un segno del suo potere di dare la vita attraverso il pane del suo insegnamento e della sua carne, un potere che egli ha perché è disceso dal cielo. La stessa erronea comprensione del pane (e del lievito) a un livello puramente naturale si trova in Mc 8,14-21; Mt 16,5-12; e specialmente in Mt 16,12 è chiaro che Gesù ha inteso parlare del suo insegnamento.

Nel v. 27 Gesù spinge la lezione a fondo nei termini del solito dualismo giovanneo: cibo che perisce e cibo che dura per la vita eterna. Nel cap. 4 il contrasto era tra l'acqua che poteva calmare la sete temporanea e l'acqua per la vita eterna, che avrebbe saziato la sete per sempre. Sebbene l'espressione sia giovannea, tali simboli sono frequenti nella Bibbia. Is 55,1 invita tutti gli assetati a venire all'acqua e chi non ha denaro a comprare e mangiare. Questa bevanda e questo cibo non sono qualcosa che il denaro possa comprare: è la parola di Dio che essi devono ascoltare. Come parallelo all'« Operate non per il cibo che perisce » di Giovanni, abbiamo in Lc 12,29: « Non cercate che cosa mangerete o berrete ... Cercate piuttosto il regno di Dio ».

Nel v. 27 Gesù identifica il cibo che dura per la vita eterna come il dono del *Figlio dell'Uomo*. Questo è spesso un titolo escatologico (vedi Nota a 1,51), e l'uso qui probabilmente riflette l'escatologia giovannea realizzata. Sia che leggiamo « darà » o « dà », il cibo che dura per la vita eterna è in parte un dono presente, proprio come la vita eterna stessa è un dono presente. Queste realtà celesti si realizzano nel ministero di Gesù.

Versetti 28-31

Nei vv. 28 ss c'è un gioco di parole sul tema « opera » che è stato introdotto in 27, e questo tema sembra quasi costituire un motivo separato nella più ampia discussione del cibo e del pane. Bultmann, p. 164, lo considera come appartenente a un dialogo perduto riguardo alle opere, parte del quale è conservato in 8,39-41. Eppure, se il discorso sul pane di vita riguarda la rivelazione di Gesù, allora, poiché la fede è la risposta essenziale alla rivelazione di Gesù, 28-29 hanno un posto nella introduzione al discorso, nel senso che essi presentano il tradizionale contrasto tra fede e opere. La folla è stata guidata da Gesù a penetrare oltre il livello superficiale, materiale del cibo, ma la loro risposta (28) è in termini di opere che essi possono fare. Gesù, a sua volta (29), mette l'accento sulla fede. Paolo e Giacomo sono i nomi del NT che siamo soliti associare col problema della fede e delle opere, ma qui abbiamo la soluzione giovannea. Ottenere la vita eterna non è una questione di opere, come se la fede non importasse; e nemmeno è una questione di fede senza opere. Piuttosto, aver fede è un'opera; in realtà, è l'opera supremamente importante di Dio. Di più, come ha notato Bultmann, questa fede non è tanto un'opera compiuta dall'uomo quanto la sottomissione all'opera di Dio in Gesù. Atti 16,30-31 ci mostra un episodio della vita della chiesa delle origini che ci illustra la situazione esistenziale in cui i vv. 28-29 di Giovanni 6 avrebbero avuto significato e sarebbero stati conservati.

L'accenno alla fede rende ostile la folla che comincia a mettere in questione le pretese di Gesù (v. 30). Gli pongono una richiesta di un segno simile a quella che abbiamo sentito dalle autorità del Tempio in 2,18; e, come abbiamo detto, c'è un parallelo sinottico dopo il secondo racconto della moltiplicazione in Mc 8,11. Il versetto 31 indicherebbe che il segno che la folla vuole è un approvvigionamento di pane; vedi sopra (pp. 333-4) per la difficoltà di conciliarlo con l'indicazione che questa è la stessa folla che ha visto la moltiplicazione il giorno prima. Quel che è importante è l'introduzione da parte della folla del tema della manna come modello per il segno. La sfida a Gesù di fornire manna o il suo equivalente come segno è perfettamente comprensibile se la folla lo riteneva il Profeta-pari-a-Mosè (vedi Nota al v. 14).

In documenti giudaici abbiamo testimonianza di un'aspettativa popolare che nei giorni ultimi Dio avrebbe provveduto di nuovo la manna, un'aspettativa connessa con le speranze di un secondo Esodo. Il libro apocrifo del II secolo Bar 29,8 dice: « Il tesoro della manna discenderà di nuovo dall'alto ed essi ne mangeranno in quegli anni ». Il Midrash Mekilta di Es 16,25 dice: « Voi non la troverete (la manna) in questa età, ma la troverete nell'età che deve venire ». Il Midrash Rabbah di Qo 1,9 dice: « Come il primo redentore fece scendere la manna, come è detto, " Ecco io farò piovere pane dal cielo per voi ", così farà scendere la manna il secondo redentore ». Il Midrash omiletico Tanhuma (*Beshallah* 21,66) è di particolare interesse quando parla della manna in una forma sapienziale: « Essa è stata preparata per i giusti nell'età avvenire. Chiunque *crede* è degno e ne mangia » (citato da Hoskyns, p. 293-94). Vedremo come il tema della fede sia elaborato nel discorso di Gesù sul pane di vita. Oltre alla generale aspettativa escatologica della manna, sembra che la manna fosse particolarmente associata col tempo di Pasqua, e così l'accenno alla manna nel v. 31 si adatta bene all'ambientazione in Giovanni dell'episodio della moltiplicazione. Il Midrash Mekilta di Es 16,1 dice che la manna cadde per la prima volta nel 15° giorno del secondo mese, una data associata con la celebrazione della Pasqua da parte di quelli che hanno mancato la data regolare (Nm 9,11). Gs 5,10-12 dice che la manna cadde per l'ultima volta la vigilia di Pasqua. Si andò incrementando l'aspettativa che il Messia sarebbe venuto nella Pasqua, e che la manna avrebbe ricominciato a cadere nella Pasqua (Gärtner, p. 19). Sebbene tutti questi testi illuminino il passo di Giovanni, dobbiamo far notare che i riferimenti rabbinici provengono da un periodo posteriore, e quindi non possiamo essere certi di quanto fosse importante il tema della manna al tempo di Gesù. Tuttavia, Dodd, *Interpretation*, p. 335, cita un frammento di oracolo sibillino che può essere pre-cristiano: « Coloro che temono Dio erediteranno la vera vita eterna ... banchettando col dolce pane disceso dal cielo stellato ».

Versetti 32-34

Gesù ora dice alla folla che le loro attese escatologiche si sono adempiute. Essi hanno citato la manna data da Mosè, ma questo è solo un adombramento del vero pane del cielo, che è l'insegnamento di Gesù. Un tale contrasto tra la manna come nutrimento fisico e il potere di Dio di concedere nutrimento spirituale non è nuovo. Se ne trova lo sfondo in Dt 8,3, dove Mosè dice al popolo: Dio « ti ha nutrito di manna, che tu non conoscevi e che neppure i tuoi padri avevano mai conosciuto, per farti capire che l'uomo non vive di solo pane, ma che l'uomo vive di tutto ciò (o di ogni parola) che esce dalla bocca del Signore ». Questa interpretazione della manna trova un'eco in Sap 16,20 (vedi Nota al v. 31), che parla della manna, e 16,26 che dice: « Perché i tuoi figli che ami, o Signore, capissero che non le diverse specie di frutti nutrono l'uomo, ma la tua parola conserva coloro che in te credono ». Forse la stessa accentuazione vien data col gioco delle clausole in Ne 9,20: « Hai concesso loro il tuo spirito buono per istruirli, e non hai rifiutato la tua manna alle loro bocche e hai dato loro l'acqua quando erano assetati ». Filone faceva con la manna un'allegoria per alludere alla sapienza. Vi era quindi una certa preparazione al simbolismo che Gesù avrebbe usato nel riferire la manna o il pane del cielo alla sua rivelazione. (Certo, Gesù va al di là di tutto lo sfondo vetero-testamentario quando parla di se stesso come pane del cielo e quindi identifica se stesso come rivelazione incarnata). Ma, come mostra il v. 34, la folla fallisce completamente la comprensione del simbolismo e si ritrae in una comprensione puramente materialistica del pane. Questa incomprensione spinge Gesù a dare inizio al grande discorso sul pane di vita.

Recentemente, studiosi come Gärtner e Kilmartin hanno scorto un ulteriore motivo pasquale nei vv. 25-34, perché pensano di aver trovato nello schema a domanda e risposta di questi e dei successivi versetti un'eco della *Haggadah* giudaica di Pasqua. Durante la liturgia della cena di Pasqua quattro bambini pongono domande intorno a ciò che si sta facendo; e Gärtner trova paralleli a queste quattro domande nei vv. 28.32.42.52. (Possiamo osservare che l'analisi delle domande dell'*Haggadah* fatta da Daube, pp. 158-69, è leggermente diversa da quella di Gärtner). Per esempio, nella prima domanda durante la cena il bambino saggio interroga sui comandamenti di Dio; così, nel v. 28 la folla interroga circa l'operare le opere di Dio.

A un fanciullo troppo giovane per fare domande si spiega un passo della Scrittura; così nel v. 32 Gesù interpreta il passo della Scrittura che concerne la manna. La domanda beffarda nel v. 42 è paragonata alla domanda posta durante la cena dal ragazzo cattivo. Una quarta domanda si suppone sia una questione pratica sulla vita posta da un fanciullo sincero; con uno sforzo di immaginazione questo si trova nel v. 52. Tutte queste corrispondenze sembrano completamente artificiali e forzate, e noi mettiamo in dubbio che il fondamento del racconto di Giovanni fosse fornito dalle domande rituali della cena di Pasqua (sebbene temi di Pasqua siano presenti da un capo all'altro del capitolo). È proprio necessario far notare che la teoria su citata deve trascurare delle questioni (cfr. osservazioni sui vv. 25.34) per far quadrare lo schema?
Per quanto possiamo vedere, la forma domanda-risposta dei vv. 25-34 fa parte della tecnica giovannea del fraintendimento. Essa ha un perfetto parallelo nel cap. 4, dove non si tratta dell'influenza del rituale di Pasqua:

Giovanni 6	*Giovanni 4*
D.: 25 « Rabbi, quando sei venuto qui? »	D.: 9 « Come mai tu, che sei un giudeo, chiedi da bere a me che sono una donna samaritana? »
R.: 27 « Non operate per il cibo che perisce ».	R.: 13 « Chi beve di quest'acqua avrà ancora sete ».
D.: 30-31 « Che segno farai tu che noi possiamo vedere? I nostri padri ebbero la manna da mangiare nel deserto ».	D.: 11-12 « Dove prenderai quest'acqua viva? Certo non pretenderai di essere più grande del nostro padre Giacobbe che ci ha dato questo pozzo ».
R.: 32-33 « Il Padre mio vi dà il vero pane dal cielo. Il pane di Dio infatti discende dal cielo e dà la vita al mondo ».	R.: 14 « L'acqua che io gli darò diventerà in lui una fonte di acqua zampillante per la vita eterna ».
Reazione: 34 « Signore, dacci sempre di questo pane ».	Reazione: 15 « Signore, dammi quest'acqua perché io non abbia più sete ».[1]

---

[1] La Bibliografia per questa sezione è inclusa nella Bibliografia per il cap. 6, alla fine del § 26.

24. Gesù alla festa di pasqua: discorso sul pane di vita

6,35-50

[35] *Gesù disse loro: « Io stesso sono il pane di vita. Chi viene a me non avrà più fame, e chi crede in me non avrà più sete.* [36] *Ma, come vi ho detto, sebbene [mi] abbiate visto, tuttavia voi non credete.* [37] *Tutto ciò che il Padre mi dà verrà a me, e colui che viene a me io non lo respingerò,* [38] *perché sono disceso dal cielo non per fare la mia volontà, ma per fare la volontà di Colui che mi ha mandato.* [39] *E questa è la volontà di Colui che mi ha mandato, che io non perda nulla di quanto egli mi ha dato, ma lo risusciti nell'ultimo giorno.* [40] *Questa infatti è la volontà del Padre mio, che chiunque vede il Figlio e crede in lui abbia la vita eterna. E io lo risusciterò nell'ultimo giorno ».* [41] *A questo, i giudei cominciarono a mormorare per protesta, perché egli aveva detto « Io sono il pane disceso dal cielo ».* [42] *E dicevano: « Costui non è forse Gesù, il figlio di Giuseppe? Non conosciamo suo padre e sua madre? Come può dunque dire di essere disceso dal cielo? ».* [43] *Gesù disse loro: « Non mormorate.* [44] *Nessuno può venire a me se non lo attira il Padre che mi ha mandato. E io lo risusciterò nell'ultimo giorno.* [45] *Sta scritto nei profeti: " E tutti saranno ammaestrati da Dio ". Chiunque ha udito il Padre e ha imparato da lui viene a me.* [46] *Non che alcuno abbia visto il Padre, ma solo colui che viene da Dio ha visto il Padre.* [47] *In verità, in verità vi dico, chi crede ha la vita eterna.* [48] *Io sono il pane di vita.* [49] *I vostri padri hanno mangiato la manna nel deserto, ma sono morti.* [50] *Questo è il pane che discende dal cielo perché chi ne mangia non muoia ».*

NOTE

v. 35. *Io stesso sono.* Sebbene noi abbiamo tradotto l'« Io » enfaticamente come il contesto richiede, questo è un tipo frequente della clausola *egō eimi* in Giovanni (vedi App. IV). L'*egō eimi* con un predicato non rivela l'essenza di Gesù ma riflette i suoi rapporti con gli uomini; in questo caso, la sua presenza nutre gli uomini. Borgen, « Observations », p. 238, rileva che le parole di Gesù sono un esempio di esegesi giudaica (vedi Nota al v. 32). Gesù identifica se stesso con il pane menzionato nel passo della Scrittura dell'Esodo citato nel v. 31, proprio come Giovanni il Battista aveva identificato se stesso con la voce menzionata in Is 40,3 (Giovanni 1,23). Borgen cita calzanti paralleli giudaici.
— *il pane di vita.* Significa: il pane che dà vita. Confronta 6,51: « il pane vivo ».
— *viene a me ... crede in me.* Queste espressioni sono in parallelismo, come anche in 7,37-38; esse significano la stessa cosa (vedi sopra, p. 103). Queste due righe del v. 35 echeggiano Sir 24,21: « Quanti si nutrono di me (Sapienza) avranno ancora fame e quanti bevono di me avranno ancora sete ». Sebbene alla prima lettura le parole di Gesù sembrino la negazione del Siracide, il significato di entrambi è lo stesso. Siracide vuol dire che gli uomini non avranno mai troppa Sapienza e ne vorranno sempre di più; le parole di Gesù significano che gli uomini non avranno mai fame o sete di altra cosa che la rivelazione stessa di Gesù. Giovanni echeggia forse anche Is 49,10 (« Non soffriranno né fame né sete »), un passo citato sopra (p. 320) come lo sfondo vetero-testamentario della moltiplicazione.

v. 36. *come vi ho detto.* Abbott, JG, § 2189-90, mette in rilievo che lo *hoti* come introduzione del discorso è spesso usato in Giovanni quando Gesù cita le sue proprie parole; spesso non è chiaro se esso introduce un discorso diretto o indiretto. Effettivamente, le parole che si suppone Gesù abbia detto non si trovano come tali in ciò che precede. Nel v. 26 abbiamo sentito: « Voi non mi cercate perché *avete visto dei segni* »; ma ciò è ancora molto lontano da quel che si dice nel v. 36. Bultmann, p. 163, mette 36-40 dopo 41-46, ottenendo così una successione migliore. Un'altra possibilità è di mettere 36 dopo 40. Comunque, in nessuna di queste due trasposizioni proposte le parole del v. 36 si ritrovano in ciò che Gesù ha detto. Borgen, « Observations », p. 239, suggerisce un'altra

traduzione per 36: « Ma io ho detto " Voi ", perché (*hoti* causale, non dichiarativo), pur avendo veduto, tuttavia non credete ». Egli pensa che il v. 36 faccia parte della tecnica di esegesi già esaminata nella Nota al v. 32. Gesù intende che quando in 32 egli ha fornito l'esegesi della Scrittura citata dai galilei in 31, egli ha detto « voi » invece di « loro » (v. 31: Scrittura citata: « Egli diede *loro* da mangiare un pane dal cielo »; v. 32, Gesù: « Non Mosè *vi* ha dato il pane dal cielo »). La ragione per cui egli applicava la Scrittura ai suoi ascoltatori era la loro mancanza di fede.
— *sebbene ... tuttavia.* Per questa traduzione di *kai ... kai,* vedi Abbott, JG, § 2169; BDF, § 444^3.
— [*mi*]. I due papiri Bodmer rinforzano le testimonianze a favore di questa lezione: l'omissione può rappresentare l'intenzione di qualche scriba di lasciare più vago il v. 36 perché se ne possa trovare l'antecedente nel v. 26.

v. 37. *Tutto ciò che.* Sia in Giovanni (anche v. 38, e 17,2.24) che in 1 Gv 5,4 troviamo il neutro singolare là dove ci aspetteremmo il maschile plurale. BDF, § 138^1, offre una spiegazione possibile: « Il neutro è usato a volte in rapporto a persone se si vuol porre l'accento non già sugli individui ma su una qualità generale ». Zerwick (*Analysis Philologica*) pensa a una influenza semitica; infatti *kol d^e*, « tutto ciò che », non distingue genere o numero. Tuttavia, ci si può domandare se l'evangelista (che sa perfettamente bene come dire « tutti quelli che » nel v. 40) non voglia forse imprimere qui una più grande forza collettiva. Bernard, I, p. 200, cita l'esempio dell'uso in 17,21: « perché tutti siano una sola cosa ».
— *mi dà.* Confronta il perfetto, « ha dato », nel v. 39; l'azione di Dio non è legata dalle categorie di tempo. Che i credenti siano dati a Gesù dal Padre è detto in 10,29; 17 *passim*; 18,9.

v. 38. *la mia volontà ... la volontà di Colui che mi ha mandato.* Questa stessa contrapposizione si trova nella descrizione sinottica dell'agonia nell'orto: Mc 14,36; specialmente Lc 22,42. Per il rapporto di Giovanni con la scena dell'agonia, vedi più avanti, p. 612.
— *disceso.* Questo è uno dei pochi echi del tema del pane dal cielo (v. 33) che si trovano nei vv. 36-40.

v. 39. *l'ultimo giorno.* Qui, come in 11,24 e 12,48, un accenno al giorno del giudizio. Questo versetto parla della resurrezione dei giusti; confronta la doppia resurrezione di cattivi e buoni in 5,28-29.

v. 40. *vede* . *Theōrein* (vedi App. I, 3): non solo fisicamente, ma con penetrazione spirituale.

— *il Figlio ... lui.* In queste due righe Gesù improvvisamente passa a parlare di se stesso nella terza persona, mentre il resto dei vv. 36-40 è nella prima persona. Forse vengono qui unificati detti provenienti da strati diversi della tradizione giovannea, sebbene la differenza di persona non sia necessariamente un criterio assoluto.

— *E io.* L'ultima riga del v. 40 sembra essere una frase indipendente, a differenza della clausola simile nell'ultima riga di 39, che è esplicativa della volontà di Dio. In 40 il ritorno alla prima persona è brusco e l'« io » è enfatico.

v. 41. *i giudei.* Questa è la prima volta in Giovanni che ci si riferisce al popolo della Galilea come ai « giudei », un termine che generalmente si riferisce a quelli che sono ostili a Gesù in Gerusalemme. Non si può dire che questi siano capi di Gerusalemme in visita (come in Mc 7,1), perché conoscono i dettagli locali della vita del villaggio di Nazaret. Può darsi che questa obiezione sia stata introdotta qui da un altro episodio.

— *mormorare.* La stessa parola appare nel racconto dei LXX della mormorazione degli israeliti durante l'Esodo (Es 16,2.7.8); anche 1 Cor 10,10 la usa per descrivere tale situazione. L'immagine esprime lagnanza critica piuttosto che aperta ostilità.

— *perché egli aveva detto.* Borgen, « Observations », pp. 235-37, rileva che questo tipo di obiezione ha dei paralleli nella esegesi giudaica del tempo. Pensando alla obiezione tratta da Es 16 che avevano posta nel v. 31, essi ora obiettano alla esegesi radicale proposta da Gesù nei vv. 32.35.

v. 42. *costui.* C'è in questo pronome un elemento di denigrazione: « questo individuo ».

— *Gesù, il figlio di Giuseppe.* Il parallelo nei sinottici si trova nel rifiuto di Gesù a Nazaret:

- Mc 6,3: « Non è costui il carpentiere, il figlio di Maria, il fratello di Giacomo, di Giuseppe, di Giuda e di Simone? E le sue sorelle non stanno qui da noi? ».
- Mt 13,55: « Non è egli forse il figlio del carpentiere? Sua madre non si chiama Maria e i suoi fratelli non sono Giacomo ...? ».
- Lc 4,22: « Non è il figlio di Giuseppe? ».

Evidentemente, Giovanni è più vicino a Luca, sebbene menzioni la madre, come fanno Marco e Matteo. Abbiamo

visto altri paralleli giovannei di questo episodio sinottico a Nazaret nel Commento a 4,43-45 (nel § 15).
— *e sua madre*. Ciò è omesso da alcune testimonianze associate al gruppo occidentale e dalla VS.
— *Come*. Alcune testimonianze hanno: « Come dunque (*oun*) »; altre hanno: « Come ora (*nyn*) ». Sembra più probabile che queste particelle siano state aggiunte a un originale più breve. Borgen, « Observations », p. 235, mette in rilievo l'uso di *kêsad*, « Come (dunque) », nella introduzione di obiezioni rabbiniche contro una interpretazione della Scrittura. Confronta anche l'obiezione di Nicodemo che comincia con « Come » in 3,4.

v. 44. *attira*. Le fonti rabbiniche usano l'espressione « portar vicino (alla Torah) » per descrivere la conversione. *Pirqe Aboth* 1,12 dice: « Il desiderio naturale di uno che sente così (che ha amore) per il suo prossimo è di " portarli vicino alla Torah ", perché ciò significa farli partecipi di una più piena conoscenza di Dio ». Per Giovanni, ciò che fa gli uomini partecipi della conoscenza di Dio è l'essere attirati vicino a Gesù. Il tema dell'attirare riapparirà in 12,32: « Io, quando sarò elevato da terra, attirerò tutti a me ». Bernard, I, p. 204, pensa che uno sfondo per questo si possa trovare nel testo greco dei LXX in Ger 38 (TM 31), 3, dove Dio dice di Israele: « Io ti ho *attirato* con la dolcezza ». Alcuni negano che i LXX diano la traduzione corretta dell'ebraico di questo versetto, ma vedi A. Feuillet, VT 12 (1962), 122-24. Si noti che un parallelo al v. 44 in Giovanni si trova nel v. 65, dove invece di « se non lo attira il Padre », abbiamo: « se non gli è concesso dal Padre ».

v. 45. *nei profeti*. Questo plurale è forse una generalizzazione, sebbene qualcuno abbia pensato a una raccolta di testimonianze profetiche usate dalla chiesa primitiva. Un'altra possibilità ancora la dischiude lo schema omiletico scoperto da Borgen: la frase può rappresentare l'indicazione che si sta per introdurre la citazione subordinata dai profeti (vedi Commento).
— *'E tutti saranno ammaestrati da Dio'*. Questa è una libera citazione di Is 54,13:
TM: « Tutti i vostri figli saranno ammaestrati dal Signore ».
LXX: « E io farò tutti i vostri figli discepoli del Signore ».
— *udito il Padre e imparato da Lui*. Letteralmente « udito dal Padre e imparato ».

v. 46. *Non che alcuno abbia visto il Padre.* Questo è lo stesso tema di 1,18; e il contrasto con Mosè a cui ivi si pensa (p. 49) è probabilmente inteso anche qui, tenuto conto del v 32. Vedi anche Nota a 5,37.

v. 49. *I vostri padri* Questo è uno dei casi di « vostri » indicante la profonda spaccatura che esiste tra chiesa e sinagoga al tempo in cui l'evangelista scrive; vedi « la vostra Legge » in 8,17, e « Abramo vostro padre » in 8,56. — *sono morti.* Nel v. 49 si intende la morte fisica; nel v. 50, la morte spirituale. Confronta 11,25-27.

v. 50. *Questo è il pane.* L'espressione è vicina a Es 16,15; vedi Nota al v. 31.

COMMENTO GENERALE

Il significato de « Il pane di vita »

Prima di commentare il discorso propriamente detto, dobbiamo sollevare la questione di ciò che Gesù intende quando parla di pane. Abbiamo detto sopra (p. 343) che in certi circoli giudaici la manna era interpretata come significante la parola o l'insegnamento divino; c'era dunque la preparazione per comprendere « il pane dal cielo » o « il pane di vita » di cui Gesù parlava come *divina rivelazione* data agli uomini da e in Gesù. Tuttavia, nei vv. 51-58 « il pane di vita » è identificato con la carne di Gesù e ivi sembra che Gesù parli del *pane eucaristico.* (In quel che segue esamineremo non solo i vv. 35-50, ma anche 51-58). Anche nell'antichità non c'era accordo. Alcuni dei primi Padri della chiesa, come Clemente di Alessandria, Origene ed Eusebio, intesero tutto il discorso (vv. 35-58) in senso spirituale: per loro la carne e il sangue di 53 ss non significavano niente di più che il pane dal cielo: un'allusione al Cristo, ma non in forma eucaristica. Per Agostino la carne alludeva alla immolazione del Cristo per la salvezza degli uomini. Nel cuore del periodo patristico, Crisostomo, Gregorio di Nissa, Cirillo di Gerusalemme e Cirillo di Alessandria diedero preponderanza alla teoria eucaristica. Saltando alla Riforma, troviamo che molti dei riformatori non accettarono l'interpretazione eucaristica, ma allora non l'accettò nemmeno il campione cattolico Caietano. Il Concilio di Trento, dopo molta discussione, non prese posizione, in gran parte per timore di fornire argomenti agli Hussiti, che usavano Giovanni 6,53 per chiedere la comunione sotto le due specie.

In tempi moderni possiamo distinguere le seguenti teorie: (A) L'intero discorso (vv. 35-58) si riferisce alla rivelazione di e in Gesù o al suo insegnamento. Questa interpretazione « sapienziale » di 35-58 è sostenuta da Godet, B. Weiss, Bornhäuser, Odeberg, Schlatter, Strathmann. (B) Solo la prima parte del discorso (35-50 o 35-51) ha questo tema sapienziale, ma in 51-58 il pane allude alla carne eucaristica di Gesù. Questa opinione equidistante ha attirato Lagrange, E. Schweizer, Menoud, Mollat, Mussner, Bultmann. (Anche le opinioni di Dodd e Barrett sembrano implicare due temi successivi nel discorso). Molti di questi considerano 51-59 come un'aggiunta posteriore. (C) Tutto il discorso (35-58) si riferisce al pane eucaristico. Sfumature diverse di questo giudizio sono sostenute da Loisy, Tobac, Buzy, Cullmann, Van den Bussche. (D) Il pane si riferisce *sia* alla rivelazione che alla carne eucaristica di Gesù. Léon-Dufour vede questi temi scorrere da un capo all'altro del discorso (35-58). La nostra opinione, che è anche quella di Feuillet, vede i due temi nella prima parte del discorso (35-50), che si riferisce in primo luogo alla rivelazione ma secondariamente alla eucaristia; la seconda parte (51-58) si riferisce solo alla eucaristia.

Il tema sapienziale in 6,35-50. Cominciamo col giustificare l'affermazione che il tema sapienziale sia primario nel discorso propriamente detto (vv. 35-50). La reazione fondamentale alla presentazione che Gesù fa di se stesso come pane in 35-50 è quella della fede (35.36.40.47) o del venire a lui, che è un sinonimo della fede (35.37.44.45). Solo una volta (50) in questa sezione è detto che si deve mangiare il pane di vita; in 51-58, invece, il « mangiare » appare ripetutamente. La citazione che Gesù usa (45) per illustrare ciò che accade al popolo che lo ascolta e viene a lui è: « E tutti saranno *ammaestrati da Dio* », un evidente riferimento al simbolismo sapienziale del pane. Il più stretto parallelo del pane di vita è l'acqua viva nel cap. 4, e anche quell'acqua è un simbolo della rivelazione (vedi p. 234 sopra).

Abbiamo riscontrato che la maggior parte dei detti di Gesù in Giovanni hanno uno sfondo vetero-testamentario o giudaico che li rende parzialmente intelligibili all'uditorio descritto nell'episodio. Questo vale anche per il cap. 6 giacché la parola e la sapienza divina sono spesso presentate nell'AT sotto il simbolismo del cibo o del pane. Nel trattare dell'accenno alla manna nel v. 31, che introduce l'argomento del pane di vita, abbiamo già visto questo sfondo simbolico. Le parole di Am 8,11-13 sono interessanti alla luce della fame delle folle e del loro andare in cerca di Gesù: « Ecco, verranno giorni in cui manderò la fame nel paese, non fame di pane né sete di acqua, ma di ascoltare la parola del Signore ... Vagheranno per cercare la parola del Signore, ma non la troveranno ». La letteratura sapienziale dell'AT è quella che offre il maggior numero di paralleli. Abbiamo veduto nella Nota al v. 35 che le righe iniziali del discorso del pane di vita sembrano echeggiare Sir 24,21. In questo discorso Gesù è come la Sapienza che in Prv 9,5 emana un invito: « Venite, mangiate il mio pane, bevete il vino che io ho preparato ». Viene a proposito anche la descrizione in Sir 15,3 di ciò che la Sapienza farà per colui che teme Dio e pratica la Legge: « Lo nutrirà col pane dell'intelligenza, lo disseterà con l'acqua della sapienza ».

Altro sfondo vetero-testamentario per il discorso del pane di vita si trova nelle descrizioni del banchetto messianico, come ha rilevato Feuillet, pp. 814-22. Nel pensiero israelitico le gioie dei giorni messianici erano spesso raffigurate sotto l'immagine di un banchetto intimo con Jahvè o col suo Messia. Is 65,11-13 ammonisce coloro che abbandonano il Signore e il suo santo monte che essi avranno fame e sete mentre i servi di Jahvè mangeranno e berranno. Secondo i Vangeli sinottici questo banchetto dovrà avvenire nell'aldilà o nella seconda venuta (Mt 8,11; 26,29), ma in Giovanni Gesù annuncia che questo banchetto è vicino. Gesù è il pane di vita per quei servi di Jahvè che credono in colui che Jahvè ha mandato. In questo contesto di escatologia (realizzata) Gesù parla di se stesso come Figlio dell'Uomo (v. 27).

La migliore preparazione del nuovo orientamento in senso sapienziale del banchetto messianico si trova in Is 55. Nel commentare il comandamento nel v. 27 di non operare per il cibo che perisce, abbiamo già citato l'acqua e il cibo di Is 55,1, che non si possono acquistare per danaro. Il v. 3 del passo di Isaia rende ben chiaro che questo è l'invito conviviale di Jahvè quale parte delle sue promesse di rinnovare l'alleanza con Davide, e quindi un banchetto messianico. In questa atmosfera Jahvè dice: « Porgete l'orecchio e venite a me, ascoltate e voi vivrete », parole molto simili a quelle di Giovanni 6,35-50. Di particolare interesse è Is 55,10-11: « Come infatti la pioggia e la neve *scendono dal cielo* ... fecondando la terra e facendola germogliare, perché dia il seme al seminatore e *pane* da mangiare, così sarà della *parola* uscita dalla mia bocca ». La fecondità dei giorni messianici è qui associata con la parola di Dio discesa dal cielo per dare cibo agli uomini.

Che Is 55 possa essere stato tenuto presente nella composizione del discorso del pane di vita di Giovanni lo fa pensare la citazione diretta del precedente capitolo di Isaia (54,13) in 6,45.

Possiamo aggiungere che, essendo la venuta del Messia a volte associata con la Pasqua, il pranzo di Pasqua aveva certe caratteristiche di anticipazione del banchetto messianico. Nell'ultima Pasqua della sua vita Gesù istituirà l'eucaristia come sua propria anticipazione del banchetto messianico. Ma nel cap. 6, nell'ambiente della Galilea, egli vuol mostrare che il banchetto offerto ai cinquemila proprio prima della Pasqua era messianico in un modo che essi non avevano riconosciuto: era un segno che la Sapienza è venuta a offrire cibo a tutti coloro che la cercano.

Il tema sacramentale in 6,35-50. Se « pane di vita » in questa parte del discorso si riferisce primariamente alla rivelazione in Gesù e da parte di Gesù, ci sono anche segni di sfumature secondarie, eucaristiche. In realtà, ci sorprenderebbe se non ci fossero, perché Giovanni collega questo discorso alla moltiplicazione dei pani, che ha subìto essa stessa l'adattamento eucaristico. Inoltre, come abbiamo rilevato, la transizione tra i due episodi (v. 23) mette in luce l'impatto eucaristico della moltiplicazione. Nel discorso stesso, è significativo che Gesù identifica se stesso come il pane di vita. Ricordiamo che nel cap. 4 Gesù ha parlato di dare l'acqua viva ma non ha identificato se stesso con l'acqua; invece egli *è* il pane di vita. Tale identificazione, mentre non è impossibile in una interpretazione puramente sapienziale dei vv. 35-50, si adatta certamente benissimo al motivo eucaristico.

La giustapposizione di fame e sete nel v. 35 sembra strana in un discorso sul pane che non parla mai dell'acqua. Anche qui, tale giustapposizione non è impossibile se il pane allude solo alla rivelazione (vedi Sir 24,21, citato nella Nota al v. 35); ma ha più senso se c'è anche un accenno alla eucaristia, che implica carne e sangue ed è insieme da mangiare e da bere.

L'accenno alla manna che introduce il discorso aveva certamente associazioni eucaristiche per i primi ascoltatori cristiani. In 1 Cor 10,1-4 Paolo introduce la sua ammonizione circa il calice e il pane eucaristico ricordando l'esempio di tutti quei *padri* che mangiarono il *cibo* soprannaturale (manna) *nel deserto* e bevvero la bevanda soprannaturale dalla roccia. Noi abbiamo anche l'impressione che la richiesta nella preghiera del Signore, « Dacci oggi il nostro pane quotidiano », riecheggi i temi combinati della manna e dell'eucaristia (vedi TS 22 [1961], 198). Ci sono dunque prove degne di considerazione per sostenere che in 35-50 c'è una allusione secondaria, eucaristica, e che questa allusione diventerà primaria in 51-58.

Il valore del discorso come tradizione storica

Abbiamo visto che la connessione che Giovanni stabilisce tra il discorso sul pane di vita e la moltiplicazione può anche rappresentare una costruzione letteraria. Analogamente, dobbiamo presumere che nel discorso stesso le connotazioni eucaristiche siano con ogni probabilità il prodotto di intuizioni cristiane. Non c'è nulla, comunque, che escluda automaticamente la possibilità che i detti sapienziali attribuiti a Gesù in questa sezione possano rappresentare la tradizione primitiva. La raccolta di questi detti in un solo discorso riflette probabilmente un processo redazionale (vedi Note ai vv. 36-40); tuttavia, lo scheletro del discorso nonché la successione delle idee possono benissimo essere stati forniti dalla tradizione, come fanno pensare i paralleli marciani esposti a p. 309. Paragonando Mc 8,14 e 16, alcuni interpreti hanno trovato un parallelo dell'identificazione di Gesù come pane (cioè, l'unico pane è Gesù stesso, invece del pane fisico; infatti, pur avendo un pane solo, essi dicono di non aver pane). In Mt 16,11-12 Gesù dice chiaramente che non intende parlare del pane naturale ma della dottrina. Altri paralleli sinottici di singoli versetti saranno messi in rilievo nel Commento più avanti. Quindi, il discorso sul pane di vita non va con troppa disinvoltura valutato semplicemente come creazione dell'evangelista, anche se egli ha molto contribuito alla sua forma attuale.

COMMENTO PARTICOLARE

Versetto 35

Nelle discussioni che hanno preceduto il discorso, Gesù ha parlato del pane di Dio disceso dal cielo per dare la vita al mondo. Il lettore avendo letto in 3,13 che il Figlio dell'Uomo è l'unico che è disceso dal Padre, può benissimo pensare che Gesù parli di se stesso come pane. Ma la folla non comprende, e Gesù deve specificamente identificare se stesso come il pane che dà la vita. Abbiamo visto che ciò significa che egli è il rivelatore della verità, il divino maestro che è venuto a nutrire gli uomini. Nel rivendicare a sé la personificazione della rivelazione divina, Gesù va molto al di là della preparazione esistente nella letteratura sapienziale dell'AT. Gesù quando dice che quelli che credono in lui non avranno mai fame né sete, esprime la stessa idea che proclamerà in 11,25-27: « Io sono la vita; chi crede in me ... non morrà in eterno ». Sotto tutte queste metafore di pane, acqua e vita, Gesù vuol riferirsi simbolicamente alla stessa realtà, una realtà che, una volta posseduta, fa sì che un uomo consideri come insignificanti la fame, la sete e la morte naturale.

Versetti 36-40

Nelle Note abbiamo rilevato che questi versetti non sono strettamente associati col tema del pane di vita e possono avere una storia loro propria. Con una attenta analisi Léon-Dufour ha trovato in essi un chiasmo:

36: vedere e non credere ↓ ↑ 40: vedere e credere
37: non respingere ciò che il Padre ha dato ↓ ↑ 39: non perdere nulla di quanto Egli ha dato
38: Io sono disceso dal cielo.

Anche se questi versetti hanno una loro organizzazione tutta propria, Léon-Dufour pensa che l'obiezione dei giudei nel v. 41 presupponga che 35 fosse seguito da 36-40. Essi attribuiscono a Gesù l'affermazione: « Io sono il pane disceso dal cielo »; e Léon-Dufour pensa che questa sia una affermazione composita, formata da « Io sono il pane » di 35 e da « Io sono disceso dal cielo » di 38. Comunque, se 35 era in origine seguito immediatamente da 41-43, allora la discesa dal cielo avrebbe potuto echeggiare 33. Quindi l'argomento basato sulla successione non è convincente.

Questi versetti scandiscono la necessità di credere in Gesù e la volontà del Padre che gli uomini abbiano la vita per mezzo di lui. L'escatologia è interessante. Nel v. 37 Gesù parla di non *respingere* chi viene a lui. Questa è la stessa espressione che i sinottici usano nel contesto del giudizio finale, quando gli uomini saranno respinti dal regno (Mt 8,12; 22,13). Per Giovanni, il contesto è quello della escatologia realizzata. Tuttavia, in 39, che è simile a 37, il contesto si sposta alla escatologia finale (« l'ultimo giorno »). E 40 ha tutt'e due gli aspetti: chi crede nel Figlio ha la vita eterna ora, e inoltre sarà risuscitato nell'ultimo giorno. Naturalmente, Bultmann ricorre al Redattore ecclesiastico per dar ragione della escatologia finale; ma sembra più oggettivo riconoscere che entrambe le tendenze della escatologia sono di casa nell'opera dell'evangelista.

Il rilievo dato nel v. 37 al fatto che Dio destina gli uomini ad andare a Gesù non attenua minimamente la colpa, nel v. 36, di quelli che non credono. Si potrebbe supporre che la ragione per cui essi non credono sia che Dio non li ha « dati » a Gesù. E tuttavia, non sarebbe leale verso gli schemi di pensiero del NT elaborare da ciò una spiegazione psicologica del rifiuto di credere. Il NT dà spesso la sua spiegazione a un livello semplificato in cui tutti gli avvenimenti sono attribuiti alla causalità divina senza una netta distinzione tra causalità primaria e secondaria. Né questi versetti risolvono le dispute intorno alla predestinazione che sono state l'oggetto del dibattito teologico dai tempi della Riforma in poi. Con tutta l'insistenza di Giovanni sulla scelta dell'uomo tra la luce e le tenebre, sarebbe assurdo domandarsi se l'evangelista credeva nella responsabilità umana. Altrettanto assurdo sarebbe dubitare che, come gli altri autori biblici, egli vedesse la scelta sovrana di Dio portata a effetto in coloro che venivano a Gesù.

Versetti 41-43

Col « mormorare » nel v. 41 (vedi Nota) ritorniamo all'atmosfera degli israeliti nel deserto e della manna. Sebbene possa darsi che le connessioni storiche tra la moltiplicazione e il discorso non fossero così strette come sembrerebbero dall'attuale descrizione, l'evangelista non perde l'occasione per mostrare come gli stessi temi appaiano in entrambi i brani. La solita questione delle origini di Gesù tradisce la incomprensione che abitualmente Gesù incontra quando si presenta come rivelatore. Se egli è il pane disceso dal cielo, se egli è il Figlio dell'Uomo (27) che deve venire sulle nubi, come può essere cresciuto in una famiglia di Nazaret?

Versetti 44-50

Gesù non risponde mai alla domanda circa le sue origini su un piano umano; le sue parole nei vv. 44-46 sono una risposta, ma su un piano teologico. Egli è inviato da Dio (44) ed è da Dio (46), e per questo può pretendere di essere disceso dal cielo. Se i giudei desisteranno dalla loro mormorazione, che è indicativa di un rifiuto di credere, e si apriranno alla mozione di Dio, Egli li attirerà a Gesù. Questa è l'età di cui parla il profeta Isaia, quando essi saranno ammaestrati da Dio, se solo vorranno ascoltare. Questo insegnamento ha il suo aspetto esterno, nel senso che è incarnato in Gesù che cammina fra loro, ma è anche interno, nel senso che Dio agisce nei loro cuori. È un adempimento di ciò che Ger 31,33 aveva promesso: « Porrò la mia legge nel loro animo, la scriverò sul loro cuore » (John Bright, The Anchor Bible, vol. 21). Questa mozione interna del cuore operata dal Padre li renderà capaci di credere nel Figlio e quindi di possedere la vita eterna.

I versetti 48-50 costituiscono una inclusione, perché riassumono l'introduzione del discorso e i suoi versetti iniziali. Il versetto 48 è una inclusione con 35; i vv. 48-50 riprendono i temi di 31-33. La folla aveva addotto a Gesù l'esempio dei Padri che mangiarono manna nel deserto, ma Gesù (49) rileva che ciò non li salvò dalla morte. E poi (50), riprendendo ancora una volta la citazione dalla Scrittura del v. 31 (« Egli diede loro da mangiare un pane dal cielo »), Gesù dice che il pane veramente disceso dal cielo è un pane che non lascia morire l'uomo.

Lo sfondo giudaico che sta dietro alla tecnica e ai temi del discorso

Tecnica omiletica nel discorso. Peder Borgen ha portato il contributo di alcune intuizioni interessanti sulla composizione di questo discorso. Borgen, in realtà, applica la sua teoria all'intero discorso, compresi i vv. 51-58, ma tutto ciò che egli dice è egualmente, se non ancor più, vero per i soli vv. 35-50 (vedi pp. 379-80 più avanti). Borgen ha attentamente studiato lo schema omiletico in Filone e nei *midrashim* palestinesi, e ne ha ricavato alcuni dei tratti della predicazione giudaica al tempo di Gesù. Abbiamo rilevato alcune delle sue osservazioni circa gli schemi esegetici nelle Note ai vv. 32.36.42; ma qui ci interessa il disegno generale.

Lo schema prevede come inizio una citazione della Scrittura (di solito il Pentateuco), che a volte è parafrasata. Il corpo dell'omelia commenta il testo della Scrittura quasi parola per parola, benché un attento esame mostri spesso che i commenti presuppongono non solo il versetto principale che è stato citato ma anche altri versetti nel contesto. Di solito, la frase che apre l'omelia è ripetuta alla fine, forse non *verbatim,* ma richiamandone almeno le principali parole. Nei *midrashim* palestinesi la citazione della Scrittura è ripetuta alla fine dell'omelia. Di solito, nell'omelia c'è una citazione subordinata (spesso dagli Scritti o dai Profeti) a cui sono dedicate alcune righe di commento. Questa citazione subordinata aiuta a sviluppare il commento principale.

Giovanni 6 è sorprendentemente vicino a questo schema. La citazione iniziale è stata data nel v. 31, ed è tratta dal Pentateuco. Pur essendo simile a Es 16,4, contiene anche elementi di 16,15 (vedi Nota), secondo la pratica di usare l'intero contesto. I versetti 32-33 costituiscono la parafrasi della citazione da parte di Gesù: « Egli diede loro da mangiare un pane dal cielo » diventa « il Padre mio vi dà il vero pane dal cielo ». Quindi, nei vv. 35-50, troviamo l'omelia su questa citazione della Scrittura: prima, si analizza il tema del « pane »; poi, il tema « dal cielo »; e infine, in 49-50, il tema del « mangiare ». La citazione subordinata tratta dai Profeti appare in 45 (vedi Nota) con un breve commento. Secondo le regole omiletiche, la frase che ha aperto l'omelia (35) è ripetuta esattamente alla fine (48); e in effetti anche la citazione della Scrittura e la sua parafrasi (31-33) sono riprese di nuovo in 49-50. Sembra quindi che 35-50 rappresenti una omelia sul testo della Scrittura in 31.

Che luce gettano queste osservazioni sul valore storico del discorso? Borgen pensa che il discorso così come è ora sia una costruzione giudaico-cristiana secondo il tipico schema omiletico del tempo. Poiché Borgen include i vv. 51-58 nel discorso, dovremmo concordare poiché, come spiegheremo più avanti, noi consideriamo 51-58 come una costruzione posteriore. Tuttavia, se si studia solo 35-50 e si tiene nel debito conto che in parte (forse 36-40.42) si tratta di un amalgama di detti in origine indipendenti, c'è forse una qualsiasi ragione *a priori* per cui il semplice abbozzo della parte principale di questa sezione non possa provenire da Gesù? Egli è presentato nell'atto di parlare in una sinagoga a Cafarnao (59). Non si sarebbe egli conformato allo stile omiletico consueto dei predicatori della sinagoga? Non avrebbe potuto prendere una citazione della Scrittura, come fece in Lc 4,17-19, e farne il testo del suo sermone? Per lo meno, ci sembra che il riconoscimento dello schema omiletico in questo discorso giovanneo non risolva in modo negativo la questione della storicità, e di fatto dia una certa plausibilità alla presentazione che Giovanni dà dell'episodio.

Il lezionario della sinagoga e il discorso. Dobbiamo anche richiamarci qui alle importanti osservazioni di Aileen Guilding sul ciclo di letture della Scrittura usate nelle sinagoghe. Giovanni 6,4 fissa il tempo di questo capitolo come prossimo alla Pasqua, e anche se riteniamo artificiale la distanza di un solo giorno tra la moltiplicazione e il discorso, il tempo di Pasqua può ancora essere quello in cui è stato ambientato il discorso. Se prendiamo le sei settimane intorno a Pasqua come lo spazio delle nostre considerazioni, secondo la teoria della Guilding, i seguenti passi sarebbero serviti come letture (*sedarim*) nella sinagoga secondo il ciclo triennale:

Anno I: Gn 1-8, di cui Gn 2 e 3 letti nei sabati più vicini alla festa.
Anno II: Es 11-16, di cui Es 16 letto circa quattro settimane dopo la festa.
Anno III: Nm 6-14, di cui Nm 11 letto nel secondo sabato dopo la festa.

Ora, il discorso che abbiamo appena esaminato è evidentemente centrato attorno a Es 16, il *seder* dell'Anno II. Ma riecheggia anche i *sedarim* degli altri due anni. Nella nostra Nota al v. 5 abbiamo rilevato una serie di paralleli tra Nm 11 e Giovanni 6. La Guilding, p. 62, elenca alcuni paralleli tra Gn 3 e Giovanni 6, specialmente centrati sull'albero della conoscenza del bene e del male nel giardino del paradiso:

Gn 3,3 ripete l'ammonimento di Dio da 2,17: « Non mangerete dei frutti di questo albero ... altrimenti morirete ». Ciò si può mettere in contrasto con Giovanni 6,50: « Questo è il pane che discende dal cielo perché chi ne mangia non muoia ».
Gn 3,22 contiene la decisione di Dio di scacciare l'uomo dal giardino perché « ... egli non stenda più la mano e non prenda anche dell'albero della vita, ne mangi e viva sempre ». Ciò può esser messo in contrasto con l'invito a mangiare il pane di vita di cui Giovanni 6,51 dice: « Se uno mangia di questo pane vivrà in eterno ».
Gn 3,24: « Così Egli scacciò l'uomo ». In Giovanni 6,37: « Colui che viene a me io non lo respingerò ».

I Padri della chiesa riconobbero questo contrasto tra il pane di vita e il frutto proibito nella Genesi; per esempio, Gregorio di Nissa (*Grande Catechismo* XXXVII; PG 45, 93) presentava il pane eucaristico come un antidoto al frutto proibito. E se il pane di vita nei vv. 35-50 rappresenta principalmente la rivelazione e la conoscenza che Gesù porta dall'alto, allora esso non è diverso dalla conoscenza del bene e del male che il primo uomo bramava.

La Guilding sostiene anche che una lettura dai Profeti (*haphtarah*) accompagnava ogni lezione dal Pentateuco. Nell'Anno I le *haphtarath* che accompagnavano le letture della Genesi sembra includessero Is 51,6 ss come *haphtarah* a Gn 2,4, e Is 54-55 come *haphtarah* a Gn 6,9 (Guilding, pp. 67, 63). Noi abbiamo trovato in Is 51 paralleli al camminare sul mare in Giovanni 6 (vedi p. 331 sopra), e in Is 54-55 al discorso del pane di vita (vedi pp. 353-4; Is 54 è citato in Giovanni 6,45). Nell'Anno II Is 63,11 ss serviva come *haphtarah* a Es 15,22, e ivi abbiamo di nuovo il tema del passare il mare.

Questi paralleli sono suggestivi e sembra legittimo affermare che Giovanni 6 rifletta un miscuglio di temi tratti dalle letture della sinagoga nel tempo di Pasqua. Per la Guilding lo scenario in Giovanni 6 è opera d'immaginazione, ed è un autore cristiano che ha composto il discorso mescolando i temi. Comunque, ripetiamolo, se Gesù parlava in una sinagoga (v. 59), come possiamo essere certi *a priori* che non fu lui ad attingere i temi del discorso alle letture della sinagoga? Si può obiettare che il discorso riflette letture di tutti e tre gli anni; e tuttavia, in una tradizione liturgica, poiché un ciclo si ripete di continuo, si acquista familiarità con tutte le letture delle grandi feste. Così, Gesù potrebbe avere illustrato il suo argomento generale tratto dal *seder* di un anno (Es 16) con frasi pertinenti tratte dai *sedarim* e dalle *haphtarath* pasquali di altri anni. Possiamo notare che l'esatto allineamento di *sedarim* e *haphtarath* corrispondenti è una delle parti più incerte della tesi della Guilding. Questa tesi è stata sottoposta a un'aspra critica da parte di Leon Morris, *The New Testament and the Jewish Lectionaries* (London, Tyndale 1964) e noi siamo riluttanti a far dipendere il nostro approccio a Giovanni 6 da qualcosa di più che l'implicazione generale che i temi in Giovanni riflettano temi familiari nella sinagoga in tempo di Pasqua.

Le osservazioni di Borgen e della Guilding possono essere usate, almeno in parte, per completarsi a vicenda. Ci sembra che entrambi mettano in luce la *possibilità* che dietro Giovanni 6,35-50 si trovi una omelia predicata da

Gesù su un testo scelto da un *seder* letto nella sinagoga di Cafarnao in tempo di Pasqua (sebbene, per l'esattezza, nessuno di questi due studiosi pervenga a questa conclusione). È forse necessario sottolineare una volta di più che noi riconosciamo che la forma attuale del discorso è stata ampliata mediante combinazioni redazionali di altro materiale ed è stata illuminata dalle riflessioni teologiche giovannee?[1]

---

[1] La Bibliografia per questa sezione è inclusa nella Bibliografia per il cap. 6, alla fine del § 26.

25. Gesù alla festa di pasqua: discorso sul pane di vita (cont.)
6,51-59

Duplicato del discorso precedente, in cui il pane di vita è ora l'eucaristia

[51] (52) * *« Io sono il pane vivo disceso dal cielo. Se uno mangia di questo pane vivrà in eterno. E il pane che io darò è la mia carne per la vita del mondo ».*
[52] (53) *Allora i giudei si misero a discutere fra di loro: « Come può egli darci la [sua] carne da mangiare? ».* [53] (54) *Allora Gesù disse: « In verità, in verità vi dico: se non mangiate la carne del Figlio dell'Uomo e non bevete il suo sangue, non avrete la vita in voi.* [54] (55) *Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue ha la vita eterna e io lo risusciterò nell'ultimo giorno.* [55] (56) *Perché la mia carne è vero cibo e il mio sangue vera bevanda.* [56] (57) *Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue dimora in me e io in lui.* [57] (58) *Come il Padre che ha la vita ha mandato me e io vivo per il Padre, così anche colui che mangia di me vivrà per me.* [58] (59) *Questo è il pane disceso dal cielo. Diversamente da quei padri che mangiarono e morirono, chi mangia di questo pane vivrà in eterno ».* [59] (60) *Egli disse ciò insegnando nella sinagoga a Cafarnao.*

---

* Numerazione dei versetti nella Volgata. La numerazione dei versetti nella Volgata latina differisce da quella del greco nei vv 51 ss, una differenza che si riflette nelle traduzioni cattolica e protestante della Bibbia. Tutti i nostri rimandi sono alla numerazione greca, ma per convenienza abbiamo aggiunto la numerazione della Volgata tra parentesi.

NOTE

v. 51. *pane vivo.* Per l'avvicendamento tra « pane di vita » (vv. 35,48) e « pane vivo » confronta l'avvicendamento tra « acqua di vita » (Ap 21,6; 22,1.17) e « acqua viva » (Giovanni 4,10). Però, Gesù non identifica mai se stesso con l'acqua viva.
— *disceso.* L'aoristo qui può essere confrontato col presente « discende » nel v. 50; abbiamo visto la stessa variazione riguardo a « dà » e « ha dato » nei vv. 37.39. Probabilmente, dovremmo stare attenti a non mettere troppo accento teologico sull'uso dell'aoristo, ma il « discendere » include certamente l'Incarnazione.
— *mangia ... vivrà in eterno.* Ci può essere un'eco di ciò in *Barnaba* XI, 10. Citando il passo di Ez 47,1-12 dove un fiume sgorga dal Tempio e alberi bellissimi crescono lungo le sue rive, *Barnaba* interpreta questi come alberi della vita e dice: « Chi mangerà di questi vivrà in eterno ». Può darsi che *Barnaba* associ il pane di vita di Giovanni e l'albero della vita, una associazione che, come abbiamo visto, può essere stata ricavata dalle letture di Pasqua della sinagoga.
— *darò ... la mia carne.* Confronta la descrizione della morte volontaria in 1 Cor 13,3: « Se io *dessi il mio corpo* per essere bruciato ... ». Così, può darsi che ci sia in Giovanni un accenno alla connessione tra l'eucaristia e la morte di Gesù.
— *per la vita del mondo.* Il Codice Sinaitico collega questa frase al verbo « dare » invece che a « carne ». Questa lezione, « darò per la vita del mondo », è forse un tentativo di più stretta conformità a una formula eucaristica come quella di Luca 22,19: « il mio corpo che è *dato per voi* ».

v. 52. *discutere.* Il termine greco fa pensare a una disputa violenta.
— *egli.* Letteralmente « costui », probabilmente con una sfumatura di disprezzo, come nel v. 42.
— [*sua*]. Ci sono buone testimonianze sia per l'inclusione che per l'omissione.

v. 53. *mangiate ... bevete.* In 6,26.50.51, il verbo « mangiare » (*esthiein, phagein*) prende *ek* e il genitivo prima del suo oggetto; esso è usato con l'accusativo diretto in 6,23.31.49.53. J. J. O'Rourke, CBQ 25 (1963), 126-28, vede in questa variazione una differenza significativa, come del resto anche tra *pinein* (« bere ») usato con *ek* e il geniti-

vo nel cap. 4 e con l'accusativo qui. La differenziazione sembra un eccesso di sottigliezza.
— *carne ... sangue.* L'idiotismo ebraico « carne e sangue » significa l'uomo intero. Al tempo della Riforma, i vv. 53-55 furono il centro di una controversia teologica circa la necessità di ricevere l'eucaristia sotto entrambe le specie. Tutto ciò che si può dedurre da questo testo è che è necessario ricevere il Cristo intero. Feuillet, p. 822, pensa che, se la manna era lo sfondo vetero-testamentario del tema pane/carne, la menzione del sangue dell'alleanza sul Sinai (Es 24,8) forniva il tema del sangue nel senso della formula eucaristica « il mio sangue della (nuova) alleanza » o « la nuova alleanza nel mio sangue ».
— *il Figlio dell'Uomo.* Vedi v. 27. Questo è l'unico versetto di questa sezione in cui Gesù parla di se stesso alla terza persona: questo però non è insolito nei passi che concernono il Figlio dell'Uomo.
— *non avrete la vita in voi.* L'universalità e l'assolutezza di questa affermazione hanno indotto alcune chiese ad adottare la pratica di dare l'eucaristia ai neonati. Esse mettono questa affermazione sullo stesso piano con l'assolutezza dell'esigenza di essere generati da acqua e Spirito (battesimo) in 3,5.

v. 54. *mangia.* Nel greco secolare questo verbo *trōgein* era originariamente usato parlando di animali; ma almeno dal tempo di Erodoto in poi fu usato anche per il mangiare umano. Esso aveva una connotazione rozza (vedi Mt 24,38) che si riflette in traduzioni come « rosicchiare, sgranocchiare ». Certi studiosi negano questo, sostenendo che Giovanni lo usa semplicemente come forma del tempo presente di *esthiein*, il verbo normale per « mangiare ». Tuttavia, sembra più probabile che l'uso di *trōgein* faccia parte del tentativo di Giovanni di accentuare il realismo della carne e del sangue eucaristici. L'unica altra volta che esso appare in Giovanni fuori di questa sezione è in 13,18 dove, nel contesto dell'ultima cena, è deliberatamente introdotto in una citazione dall'AT, probabilmente come ricordo eucaristico.
— *e io lo risusciterò.* Wilkens, « Abendmahlzeugnis », pp. 358-59, pensa che l'accento posto sulla resurrezione dai morti possa essere anti-docetista.

v. 55. *vero.* Qui il termine non è *alēthinos*, ma *alēthēs* (sebbene nella tradizione occidentale vi siano importanti testimonianze che leggono *alēthōs*, un avverbio che probabilmente rappresenta una interpretazione, specialmente nelle versioni). *Alēthinos* (« il solo vero ») che è usato per distinguere la realtà celeste dalla sua controparte naturale, o per distinguere la realtà del NT dalla sua controparte dell'AT (vedi App. I, 2), sarebbe fuori posto qui, perché Gesù non vuol mettere in contrasto la sua carne e il suo sangue con alcuna controparte naturale o vetero-testamentaria. Gesù, invece, vuole insistere sull'autentico valore della sua carne e del suo sangue come cibo e bevanda. La lezione occidentale di un avverbio coglie il significato di questo versetto. Vedi Ruckstuhl, pp. 235-42.

v. 56. *dimora in me.* Per *menein* vedi App. I, 8. Questa frase somiglia molto da vicino a quel che sarà detto del vero vino in 15,3-7, e anche il vino è probabilmente un simbolo eucaristico.
— *in lui.* Qui il Codice di Beza e alcuni manoscritti della VL aggiungono: « come il Padre in me e io nel Padre [10,38; 14,10]. In verità, in verità vi dico, se non ricevete il corpo del Figlio dell'Uomo come pane di vita, non avrete la vita in lui ». Si noti l'uso di « ricevete », una lezione che il Codice di Beza ha anche invece di « mangiare » nel v. 53. Alcuni studiosi (vedi Lagrange, p. 185) pensano che questa lezione possa essere originale, omessa in altre testimonianze per *homoioteleuton.* Più probabilmente è un'aggiunta omiletica occidentale.

v. 57. *il Padre che ha la vita.* Letteralmente « il Padre vivente ». Questo è l'unico esempio di questa espressione nel NT, benché « il Dio vivente » ricorra nei due Testamenti. Forse l'uso è determinato da « il pane vivo » nel v. 51. Confronta 5,26: « Come il Padre ha la vita in se stesso, così ha concesso anche al Figlio di avere la vita in se stesso ».
— *per il Padre.* La preposizione è *dia* con l'accusativo. Essa significa « attraverso, per mezzo di » (*causa*: BAG, p. 180, B II, 4; BDF, § 222) oppure « per amore di » (*fine*: significato più normale con l'accusativo)? Lagrange è a favore della causalità finale, ma in realtà essa non si addice al contesto, poiché Gesù sembra parlare della catena delle cause della vita. Per Gesù come causa della nostra vita abbiamo 1 Gv 4,9: « Dio ha mandato il suo Figlio unigenito nel mondo perché noi avessimo la vita per lui » (*dia* col genitivo, che deve significare causa). Anche il parallelo appena citato da Giovanni 5,26 fa pensare che si intenda causa.
— *mangia.* Il bere non è più menzionato dopo il v. 56. Proprio come l'ultima parte dei vv. 35-50 costituiva una

inclusione con i temi iniziali del discorso, così anche nel duplicato del discorso del pane di vita in 51-58. Perciò, questi ultimi versetti si concentrano sul pane.

v. 58. *Questo è il pane.* L'espressione è la stessa che nel v. 50, tranne che non c'è la clausola finale che segue. Sebbene l'antecedente di « questo » non sia espresso, si tratta evidentemente della carne di Gesù.
— *quei padri.* Non « i vostri padri » come nel v. 49.
— *morirono.* Significa quasi certamente morte fisica in contrasto con la vita spirituale. Tuttavia c'era una tarda tradizione giudaica secondo la quale la generazione nel deserto morì anche spiritualmente e non avrebbe avuto posto nel mondo futuro.

v. 59. *ciò.* Letteralmente « queste cose ».
— *insegnando nella sinagoga.* Letteralmente « insegnando in una sinagoga ». La mancanza dell'articolo determinato prima di *synagōgē* induce alcuni a pensare più a una pubblica assemblea (vedi Giacomo 2,2) che alla sinagoga. Tuttavia, la sinagoga di Cafarnao ci è nota dalla tradizione sinottica (Lc 4,31; 7,5), e l'abitudine di Gesù di insegnare nelle sinagoghe è ben documentata (Mt 4,23; 9,35; 12,9; 13,54).
— *a Cafarnao.* Il Codice di Beza, alcuni manoscritti della VL e Agostino aggiungono « in un sabato ». Questa può essere una congettura dotta ed esatta. L'obiezione che tutto il movimento nelle barche descritto nei vv. 22-24 non avrebbe potuto aver luogo di sabato è in realtà solo un altro argomento per provare l'artificiosità della connessione stabilita da Giovanni tra moltiplicazione e discorso. Se la teoria che i vv. 51-58 sono un'aggiunta posteriore si dimostra vera, allora il v. 59 appartiene al discorso originale contenuto nei vv. 35-50.

COMMENTO GENERALE

Il significato de « il pane vivo » nei vv. 51-58

In questa sezione il tema eucaristico, che era solo secondario nei vv. 35-50, viene in primo piano e diventa il tema esclusivo. Non ci viene più detto che la vita eterna è il risultato della fede in Gesù: essa viene dal mangiare la sua carne e bere il suo sangue (54). Il ruolo del Padre nel portare gli uomini a Gesù o nel darli a lui non è più in primo piano; Gesù stesso domina come agente e causa di salvezza. Anche se i versetti in 51-58 sono molto simili a quelli di 35-50, in essi corrono vocaboli nuovi: « mangiare », « cibo », « bevanda », « carne », « sangue ».

Ci sono due energiche indicazioni che qui si pensa alla eucaristia. La prima indicazione è l'accento sul mangiare la carne di Gesù e bere il suo sangue. Questa non può assolutamente essere una metafora per accettare la sua rivelazione. « Mangiare la carne di qualcuno » appare nella Bibbia come una metafora di azione ostile (Sal 27,2; Zac 11,9). Di fatto, nella tradizione aramaica trasmessa attraverso il siriaco, il « mangiatore di carne » è il titolo del diavolo, il calunniatore e avversario per eccellenza. Il bere sangue era considerato come una cosa orrenda, proibita dalla legge di Dio (Gn 9,4; Lv 3,17; Dt 12,23; Atti 15,20). Il suo significato traslato, simbolico era quello di brutale carneficina (Ger 46,10). Nella visione di Ezechiele della strage apocalittica (39,17), egli invita gli uccelli che si cibano di rifiuti a venire al banchetto: « Mangerete carne e berrete sangue ». Quindi, se le parole di Gesù in 6,53 devono avere un significato favorevole, esse devono riferirsi alla eucaristia. Esse riproducono semplicemente le parole che sentiamo nel racconto sinottico dell'istituzione della eucaristia (Mt 26,26-28): « Prendete e *mangiate*; questo è *il mio corpo*; ... bevete ... questo è *il mio sangue* ».

La seconda indicazione della eucaristia è la formula che si trova nel v. 51: « Il pane che io darò è la mia carne per la vita del mondo ». Se consideriamo che Giovanni non riporta le parole del Signore sul pane e sul calice nell'ultima cena, è possibile che in 6,51 ci sia conservata la forma giovannea delle parole della istituzione. In particolare, si nota una rassomiglianza con la forma lucana della istituzione: « Questo è il mio corpo che è dato per voi » (vedi Nota al v. 51). La differenza importante è che Giovanni parla di « carne », mentre i racconti sinottici dell'ultima cena parlano di « corpo ». Tuttavia, non esiste in realtà parola ebraica o aramaica per « corpo », come noi intendiamo il termine; e molti studiosi sostengono che nell'ultima cena quel che Gesù disse effettivamente era l'equivalente aramaico di « Questa è la mia carne ». Uno dei più antichi scrittori ecclesiastici, Ignazio di Antiochia (una città dove potrebbe essere stata conservata la tradizione semitica delle parole di Gesù) usa « carne » in molti accenni alla eucaristia (*Rom* 7,3; *Phila* 4,1; *Smyr*, 7,1). Ciò vale anche per Giustino in *Apol.* 1,66 (PG 6,428). Può darsi dunque che sotto questo aspetto Giovanni sia, fra i Vangeli, quello più vicino al linguaggio eucaristico di Gesù.

Che Giovanni 6,51 rassomigli a una formula eucaristica fu notato fin dai primi tempi, giacché sia le testimonianze della VL che quelle siriache leggono, per questo versetto: « Questo pane che io darò è il mio *corpo* per la vita del mondo ».

Il rapporto dei vv. 51-58 col resto del capitolo

Se ammettiamo che il significato primario de « il pane di vita » cambia nei vv. 51-58 dal significato che abbiamo veduto in 35-50, le due parti del discorso stanno realmente bene insieme? Esaminiamo dapprima tale questione al livello *letterario*: 51-58 è semplicemente un blocco estraneo di materiale non-giovanneo o è una parte integrale del capitolo? (Lasceremo da parte per il momento la questione *storica* se esso facesse originariamente parte del discorso). Così come il capitolo è ora, si deve riconoscere che in 51-58 ci sono molti tratti che si legano benissimo col contesto. Per esempio, 51-58 riprende molti temi che abbiamo visto nell'introduzione (25-34) e che non si trovavano in 35-50, p. es., *dare* il pane (51-52; 31-32); il Figlio dell'Uomo (53, 27). Inoltre, come vedremo, 51-58 è notevolmente simile a 35-50 nella composizione e nelle enunciazioni. Ruckstuhl ha studiato molto attentamente il linguaggio di 51-58 e pensa che ci siano prove sufficienti per definire la sezione come autenticamente giovannea. I suoi argomenti hanno convinto J. Jeremias; ma Eduard Schweizer, un altro esperto dello stile giovanneo, pensa che non ci siano prove linguistiche sufficienti per decidere. I tratti giovannei più evidenti in questi versetti sono: « in verità, in verità vi dico » (53); « vita eterna » (54); « mangiare » (vedi 13,18); « dimorare » (56). Vi sono altre peculiarità giovannee nell'uso di particelle greche secondarie.

Queste osservazioni, a nostro parere, mostrano che i vv. 51-58 appartengono al corpo generale della tradizione giovannea; esse non escludono la possibilità che 51-58 sia stato aggiunto in uno stadio tardo della composizione del cap. 6. Ogni redattore che avesse voluto aggiungere questi versetti si sarebbe naturalmente sforzato di armonizzarli col loro nuovo contesto. Tuttavia, le osservazioni precedenti rendono difficile credere alla teoria del Bultmann che un Redattore ecclesiastico aggiungesse questi versetti *per correggere* il capitolo introducendo un tema sacramentale non-giovanneo che avrebbe reso il discorso più accettabile per la chiesa in generale. Vi sono prove che questi versetti contengono un materiale tradizionale genuino (p. es. la formula eucaristica) e che essi rappresentano il vero pensiero giovanneo e non una correzione di esso. Inoltre, una insuperabile obiezione alla teoria di Bultmann è l'evidenza di sfumature eucaristiche secondarie nella moltiplicazione, nei versetti di transizione (22-24), nell'introduzione al discorso e nel corpo del discorso (35-50). Il capitolo sarebbe eucaristico anche se i vv. 51-58 non ne facessero parte; e se 51-58 sono una aggiunta posteriore, essi furono aggiunti non per introdurre un tema eucaristico ma per mettere più chiaramente in luce gli elementi eucaristici che già vi erano.

Ciò nondimeno, il fatto stesso che l'elemento eucaristico è primario nei vv. 51-58, mentre è secondario nel resto del capitolo, fa pensare che 51-58 avesse una provenienza diversa dal resto del capitolo. Il discorso sul pane di vita in 35-50 è completo in se stesso, come abbiamo visto nel nostro studio della tecnica omiletica; esso termina con una inclusione molto ben disposta. Sembra illogico per il discorso ricominciare tutto da capo nel v. 51. Una ipotesi molto più plausibile è che abbiamo qui due forme diverse di un discorso sul pane di vita, entrambe giovannee ma provenienti da stadi diversi della predicazione giovannea.

Volgiamo ora la nostra attenzione alla questione *storica* se il tema eucaristico diretto dei vv. 51-58 facesse originariamente parte delle parole di Gesù alla folla. Per quelli che considerano tutto lo scenario del discorso sul pane di vita in Giovanni 6 come opera di immaginazione non ci può essere questione storica. Tuttavia, come abbiamo dimostrato con i paralleli di questa sequenza nei sinottici, sembra che la tradizione pre-evangelica contenesse una scena in cui Gesù spiegava ai suoi discepoli l'importanza della moltiplicazione. Da un'analisi di Giovanni 6 abbiamo visto che non è improbabile che Gesù parlasse nella sinagoga, pronunciando un discorso su elementi suggeriti dalle letture della sinagoga a Pasqua e che esistesse uno sfondo vetero-testamentario per la comprensione delle sue osservazioni in 35-50, dove egli si riferiva alla sua rivelazione sotto il simbolismo del pane. Scientificamente parlando, non possiamo fare altro che stabilire la plausibilità di tutto ciò. E tuttavia è abbastanza per sollevare la questione se, qualora Gesù abbia parlato del pane di vita nella sinagoga di Cafarnao, la dottrina sull'eucaristia come riportata in 51-58 potesse far parte di quel discorso. Léon-Dufour ha tentato di risolvere il problema di come la folla avrebbe potuto comprendere questi versetti sostenendo che contemporaneamente corre attraverso 51-58 il significato sapienziale del pane e che questo significato poteva essere stato compreso. Comunque, esiste forse la benché minima prova che il pane vivo in 51-58 alluda ad altro che all'eucaristia? Se rispondiamo negativamente, e sembra che dobbiamo farlo, allora sembra impossibile che le parole di 51-58, che si riferiscono esclusivamente alla eucaristia, potessero essere comprese dalla folla o anche dai discepoli. Esse sono realmente fuori luogo dappertutto durante il ministero, eccetto che nell'ultima cena. Persino un critico di solito così conservatore come Lagrange lo ha riconosciuto, ed è stato seguito da molti studiosi che in altri casi non mostrano una facile tendenza a smantellare i discorsi giovannei. Combinando dunque i nostri giudizi sulle questioni letteraria e storica riguardo a 51-58, suggeriamo l'ipotesi che 35-50 e 51-58 siano due diverse forme del discorso sul pane di vita, entrambe giovannee nel senso che sono composte di detti tramandati nella tradizione che faceva capo alla predicazione giovannea. La forma del discorso in 35-50, sebbene abbia amalgamato in sé qualche materiale estraneo, rappresenta una forma molto più primitiva, sapienziale del discorso. Le sue sfumature eucaristiche, secondarie, derivano da un ripensamento cristiano dell'argomento. La forma in 51-58 rappresenta un più radicale ripensamento del discorso, in cui il tema eucaristico è diventato primario. Essa fu aggiunta a 35-50 in uno stadio abbastanza tardo della composizione del Quarto Vangelo, probabilmente nella redazione finale.

La possibile origine del materiale nei vv. 51-58

Vogliamo proporre qui l'ipotesi che la spina dorsale dei vv. 51-58 sia composta da materiale tratto dal racconto giovanneo della istituzione dell'eucaristia che originariamente era collocato nell'episodio dell'ultima cena, e che questo materiale sia stato rifuso in un duplicato del discorso del pane di vita. Questa ipotesi spiega diversi fatti: (*a*) L'assenza di un resoconto della istituzione nel cap. 13, l'episodio dell'ultima cena in cui tutti gli altri Vangeli collocano l'istituzione. Lo spostamento del materiale relativo alla istituzione ha lasciato i suoi segni nel cap. 13, per esempio l'accenno a mangiare il pane con l'uso del verbo *trōgein* in 13,18. (*b*) La stretta somiglianza di 6,51 con una formula istituzionale. (*c*) La chiara allusione alla eucaristia in 51-58 sarebbe stata comprensibile nell'ultima cena. A sostegno, possiamo notare che abbia-

CONFRONTO DEI DUE DISCORSI

6,35-50

35 « Io stesso sono il pane di vita.
Chi viene a me non avrà più fame,
e chi crede in me non avrà più sete.
36 Ma, come vi ho detto,
sebbene (mi) abbiate visto, tuttavia voi non credete.
37 Tutto ciò che il Padre mi dà verrà a me,
e colui che viene a me io non lo respingerò,
38 perché sono disceso dal cielo
non per fare la mia volontà,
ma per fare la volontà, di Colui che mi ha mandato.
39 E questa è la volontà di Colui che mi ha mandato,
che io non perda nulla di quanto Egli mi ha dato,
ma lo risusciti nell'ultimo giorno.

6,51-58

51 « Io sono il pane vivo
che discende dal cielo.
Se uno mangia di questo pane,
vivrà in eterno.

40 Questa infatti è la volontà del Padre mio,
che chiunque vede il Figlio
e crede in lui
abbia la vita eterna.
E io lo risusciterò nell'ultimo giorno ».
41 A questo i giudei cominciarono a mormorare per protesta perché egli aveva detto: « Io sono il pane disceso dal cielo». 42 E dicevano: « Costui non è forse Gesù, il figlio di Giuseppe? Non conosciamo suo padre e sua madre? Come può dunque pretendere di essere disceso dal cielo? ». 43 Gesù disse loro: « Non mormorate.
44 Nessuno può venire a me
se non lo attira il Padre che mi ha mandato.
E io lo risusciterò nell'ultimo giorno.
45 Sta scritto nei profeti:
" E tutti saranno ammaestrati da Dio ".
Chiunque ha udito il Padre
e ha imparato da Lui
viene a me.
46 Non che alcuno abbia visto il Padre,
ma solo colui che viene da Dio
ha visto il Padre.
47 In verità, in verità vi dico,
chi crede ha la vita eterna.
48 Io sono il pane di vita.

49 I vostri padri hanno mangiato la manna nel deserto, ma sono morti.
50 Questo è il pane che discende dal cielo,
perché chi ne mangia non muoia in eterno ».

E il pane che io darò
è la mia carne per la vita del mondo ».

52 Allora i giudei si misero a discutere tra di loro, dicendo:
« Come può costui darci la (sua) carne da mangiare? »
53 Allora Gesù disse loro:

« In verità, in verità vi dico:
se non mangiate la carne del Figlio dell'Uomo
e non bevete il suo sangue,
non avrete la vita in voi.
54 Chi mangia la mia carne
e beve il mio sangue
ha la vita eterna.
E io lo risusciterò nell'ultimo giorno.
55 Perché la mia carne è vero cibo
e il mio sangue vera bevanda.
56 Chi mangia la mia carne
e beve il mio sangue
dimora in me e io in lui.
57 Come il Padre che ha la vita ha mandato me
e io vivo per il Padre,
così anche colui che mangia di me
vivrà per me.
58 Questo è il pane disceso dal cielo.
Diversamente da quei padri che mangiarono e morirono
chi mangia di questo pane vivrà in eterno ».

mo già incontrato un caso possibile di un episodio originariamente associato con l'ultima Pasqua della vita di Gesù anticipato nell'arco del suo ministero e collegato a una Pasqua anteriore, e precisamente quello della purificazione del Tempio.
Un aspetto importante della nostra ipotesi è che il materiale tratto dall'ultima cena fu rifuso e rimodellato sullo schema del discorso sul pane di vita quando fu trasposto nel cap. 6. Per questo esso rientra così bene nel cap. 6. Sopra abbiamo presentato un diagramma che dispone fianco a fianco i vv. 35-50 e 51-58, così che il lettore possa vedere come siano strettamente parallele le due sezioni.
Mescolando i temi del cap. 6 col materiale dell'ultima cena, il redattore finale ha creato un secondo discorso del pane di vita. Il suo scopo in tutto ciò sembra sia stato quello di scandire gli accenni eucaristici già impliciti nel capitolo. Egli ha dato a 51-58 lo stesso inizio e la stessa fine di 35-50; lo stesso tipo di interruzione con la protesta dei giudei; la stessa promessa di vita eterna. Ma mentre il discorso originale sottolineava la necessità della fede in Gesù, il nuovo discorso sottolinea la necessità di mangiare e bere la carne e il sangue eucaristici.
Fin qui abbiamo parlato della formazione dei vv. 51-58 come lavoro redazionale, ma possiamo anche pensare che il redattore si limitasse a completare e perfezionare un processo di assimilazione che era già cominciato. Vogliamo sottolineare ancora una volta che il processo di interpretazione di questo capitolo in senso eucaristico è già presente in modo meno specifico nella moltiplicazione. La presenza di allusioni eucaristiche nei racconti sinottici della moltiplicazione fa pensare che la comunità cristiana fin da uno stadio primitivo associasse la moltiplicazione con la eucaristia. Daube, Ziener, Gärtner e Kilmartin hanno tutti studiato la *Haggadah* della Pasqua ebraica e ne hanno tratto molte analogie con Giovanni 6, come abbiamo accennato (pp. 317, 330, 344). Essi suggeriscono anche l'ipotesi che una Pasqua cristiana fosse la situazione nella vita (*Sitz-im-Leben*) della chiesa che diede origine alla forma attuale di Giovanni 6. Gli episodi del cap. 6 (moltiplicazione dei pani, accenno alla manna nella introduzione al discorso del pane di vita e la forma originale del discorso in 35-50), ambientati nella Pasqua, avrebbero costituito una lettura mirabilmente appropriata per il servizio di tale Pasqua cristiana. Naturalmente, in questo servizio il cuore della cena della Pasqua cristiana sarebbe consistito nella *ri*-presentazione della cena eucaristica che il Signore mangiò la vigilia di Pasqua, la notte prima di

morire. Così, la liturgia stessa può aver portato a giustapporre strettamente il discorso del pane di vita e il racconto giovanneo della istituzione eucaristica che, per ipotesi, si trova ora rifuso nei vv. 51-58. Se dietro la presentazione che Gesù fa di se stesso come il pane disceso dal cielo sta il tema della manna del lezionario della sinagoga a Pasqua e della *Haggadah* di Pasqua, i temi della carne e del sangue non sarebbero forse stati perfettamente a posto in mezzo alle memorie pasquali della carne dell'agnello pasquale e del sangue sullo stipite delle porte (Hoskyns, pp. 281 ss)?

Questa è solo una ipotesi, ma dobbiamo ricordare che la giustapposizione dei temi sapienziali e sacramentali è antica come il cristianesimo stesso. Le due forme del discorso del pane di vita rappresentano una giustapposizione della duplice presenza di Gesù ai credenti nella *parola predicata* e nel *sacramento* della eucaristia. Questa duplice presenza è lo scheletro strutturale della liturgia sacra orientale, della messa romana e di tutti i servizi liturgici protestanti che si sono storicamente sviluppati da modificazioni della messa romana.

Infine, notiamo che questa ipotesi ha molto in comune con le opinioni di V. Taylor, Feuillet e J. Jeremias. È solo una ipotesi sperimentale, ma è un tentativo serio di affrontare le seguenti difficoltà, che ogni teoria sui vv. 51-58 deve prendere in considerazione:

- Ci sono accenni eucaristici lungo tutto il capitolo.
- I versetti 35-50 hanno principalmente, ma non esclusivamente, un tema sapienziale.
- I versetti 51-58 hanno un riferimento eucaristico molto più chiaro che non il resto del capitolo, un riferimento a mala pena intelligibile nella collocazione in cui ora si trova.
- I versetti 35-50 sembrano costituire di per sé un discorso completo, e lo spostamento di accento tra 35-50 e 51-58 è sensibilmente brusco.
- I versetti 51-58 hanno molti tratti in comune col resto del cap. 6, anzi paralleli di struttura quanto mai stretta con 35-50.
- I versetti 60 ss, come vedremo, si riferiscono più direttamente a 35-50 che a 51-58.
- Non c'è istituzione della eucaristia nel racconto giovanneo dell'ultima cena.
- Ci può essere una influenza della liturgia cristiana di Pasqua su Giovanni 6.

COMMENTO PARTICOLARE

Il versetto 51 è un parallelo al v. 35, che è l'inizio della prima forma del discorso del pane di vita, con la differenza che nel v. 51 Gesù dice di essere « il pane vivo », invece che « il pane di vita ». Sebbene le due espressioni siano sinonime, « il pane vivo » è più appropriato per l'eucaristia. È interessante che in questo versetto, in cui vuol parlare del pane come sua *carne*, Gesù sottolinei di essere disceso dal cielo. In Giovanni 1,14 si era parlato della entrata della Parola nel mondo in termini del diventare carne; ed è questa stessa carne che ora sarà data agli uomini come il pane vivo. Se il v. 51 riecheggia il tema della Incarnazione, sembra che esso guardi anche alla morte di Gesù, un tema tradizionalmente associato con l'eucaristia; Gesù infatti *darà* la sua carne per la vita del mondo (vedi Note al v. 51 e a 3,16 riguardo a « dare »). Nel v. 32 abbiamo sentito che è il Padre che dà il pane celeste, nel senso che il Figlio viene dal Padre; ma ora che il pane viene identificato con la carne di Gesù, egli stesso deve darlo. Gesù offre la sua vita da se stesso (10,18), e quella morte volontaria rende possibile la partecipazione eucaristica alla sua carne. All'inizio del Vangelo abbiamo sentito acclamare Gesù come l'Agnello pasquale che toglie il peccato del mondo (1,29); ora, nel contesto di un discorso ambientato nel tempo di Pasqua, sentiamo che Gesù dà la sua carne per la vita del mondo.

Abbiamo visto che l'uso di « carne » nel v. 51 può essere una eco delle reali parole di Gesù sul pane dell'eucaristia. Tuttavia, il termine ha una certa crudezza realistica; e questa connotazione, più il fatto che esso ricorda l'Incarnazione, può indicare che sia stato usato dall'evangelista con intenzione anti-docetista. Giovanni 6 non raggiunge il fervore anti-docetista di 1 Gv 4,2 (« Ogni spirito che riconosce che Gesù Cristo è venuto nella carne è da Dio »), ma si oppone a ogni eccesso di spiritualizzazione della umanità di Gesù.

Nel v. 52 troviamo un fraintendimento parallelo a quello in 41-42. Abbastanza stranamente Gesù non si sforza di eliminare con le sue spiegazioni la ripugnanza giudaica al pensiero cannibalistico di mangiare la sua carne; invece in 53 egli accentua il realismo del « mangiare » (vedi Nota) la sua carne e aggiunge la nota ancor più ripugnante di bere il suo sangue. Giovanni 6 non solo si oppone a ogni eccessiva spiritualizzazione della umanità di Gesù; si oppone anche a ogni eccessiva spiritualizzazione della realtà della carne e del sangue eucaristici. L'obiezione e la risposta nei vv. 52-53 possono riflettere una disputa del tempo dell'evangelista, poiché gli apologisti giudaici contro il cristianesimo attaccavano la eucaristia. Origene, *Celsus* VI, 27 (GCS 3, 97) allude ad accuse giudaiche che i cristiani mangiassero carne umana. Kilmartin, « Chalice Dispute », pensa che la correlativa accentuazione del bere il sangue sia diretta contro un circolo gnostico giudaico che si opponeva all'uso del calice nella pratica eucaristica a causa di un profondamente radicato timore del sangue. Tuttavia, se il Quarto Vangelo non fa concessioni alla sensibilità giudaica e insiste tenacemente sulla realtà della carne e del sangue, esso però non giunge all'altro estremo di attribuire potere magico al ricevere la carne e il sangue di Gesù e di equiparare così il sacramento cristiano a un mistero pagano. I versetti 53-56 promettono il dono della vita a chi mangia la carne di Gesù e beve il suo sangue, ma questa promessa eucaristica segue il corpo principale del discorso del pane di vita in 35-50, che insisteva sulla necessità della fede in Gesù. La giustapposizione delle due forme del discorso insegna che il dono della vita viene a chi riceve *con fede* il sacramento (cf. 54 e 47). Nel v. 54 troviamo di nuovo mescolati insieme i due tipi di escatologia. Colui che mangia la carne di Gesù ha la vita eterna quaggiù (escatologia realizzata); ma c'è anche la promessa che Gesù lo risusciterà nell'ultimo giorno (escatologia finale). La escatologia finale è implicita anche nell'accenno al mangiare la carne del Figlio dell'Uomo (53), che è una figura escatologica. Sappiamo, s'intende, che altri autori del NT associano intimamente l'eucaristia con l'escatologia finale. 1 Cor 11,26 descrive l'eucaristia come una proclamazione della morte del Signore *finché egli venga*; ed essa è presentata anche come un pegno del banchetto celeste nel regno di Dio (Mc 14-25; Lc 22,18). Un paragone tra i vv. 54 e 56 mostra che avere la vita eterna è essere in stretta comunione con Gesù; si tratta del dimorare (*menein*) del cristiano in Gesù e del dimorare di Gesù nel cristiano. Nel v. 27 Gesù ha parlato del cibo che dura (*menein*) per la vita eterna, cioè un cibo che non perisce, che è la fonte della vita eterna. Nel v. 56 il *menein* è applicato non al cibo ma alla vita che esso produce e nutre. La comunione con Gesù è realmente una partecipazione alla comunione intima che esiste tra Padre e Figlio. Il versetto 57 accenna semplicemente alla comunione tra Padre e Figlio con un postulato che il lettore comprenderà. Dodd, *Interpretation*, p. 340, sostiene che un tale postulato ha senso solo se il cap. 6 segue il cap. 5 (vedi sopra, pp. 305-6), perché appunto in 5,17-30 abbiamo sentito che Gesù non era una fonte indipendente di vita ma era in una ininterrotta identità di azione con il Padre. Comunque sia, nella sua brevità il v. 57 è una espressione estremamente forte della tremenda pretesa di Gesù di poter dare *all'uomo una partecipazione alla vita stessa di Dio*, una espressione di gran lunga più realistica dell'astratta formulazione di 2 Pt 1,4. Ed è così che, mentre i Vangeli sinottici ricordano l'istituzione della eucaristia, è Giovanni a spiegare che cosa l'eucaristia fa per il cristiano. Proprio come l'eucaristia stessa riprende il tema dell'alleanza (« il sangue dell'alleanza », Mc 14,24), così anche la reciproca inabitazione di Dio (e di Gesù) e del cristiano può essere un riflesso del tema dell'alleanza. Ger 24,7 e 31,33 riprendono la promessa dell'alleanza, « Voi sarete il mio popolo e io sarò il vostro Dio », e le danno l'intimità dell'azione di Dio nel cuore dell'uomo. A Qumran (1QS I, 16 ss) la comunione del seguace con Dio era considerata come un segno della nuova alleanza.

Addendum sulla suddivisione del discorso del pane di vita

Il lettore ha visto la suddivisione che abbiamo proposta per il discorso del pane di vita. Essa non è che una delle tante. Gächter, p. 438, quando scrisse nel 1935, fornì una lista delle suddivisioni proposte da commentatori cattolici fino a quel momento. Diamo qui esempi di proposte più recenti:

F.J. Leenhardt propone tre suddivisioni nel discorso, corrispondenti ai tre stadi dell'azione nei vv. 1-21:

1-21		26-70	
(*a*) *Moltiplicazione dei pani*	=	(*a*) 26-35:	*La natura del pane*
(*b*) *Tentativo di fare Gesù re*	=	(*b*) 36-47:	*Il Padre deve portare gli uomini a Gesù*
(*c*) *Passaggio del mare*	=	(*c*) 48-70:	*Necessità di una comprensione spirituale* (Gesù viene sotto altra forma)

J. Schneider e C. Barrett propongono essi pure una triplice suddivisione: (a) 27(28)-40; (b) 41-51; (c) 52-58. Per Schneider, il v. 51 al tempo stesso chiude il secondo stadio e apre il terzo. Uno dei princípi che stanno dietro a questa suddivisione è che una questione posta dalla folla viene subito dopo l'affermazione iniziale di ciascuno stadio. Inoltre ciascuno dei tre stadi ha l'affermazione « Io sono il pane », nonché un accenno ai padri nel deserto.

S. Temple vede tre filoni di materiale che vanno da un capo all'altro del discorso: (a) un nucleo di antica tradizione: 24-35; 41-43; 45; 47; 60; 66-70; (b) l'ampliamento da parte dell'evangelista di questo nucleo: 36-40; 44; 46; 61-65; (c) una omelia eucaristica: 48-59. Egli scorge aspetti letterari e teologici diversi in ciascun filone.

P. Borgen, *Bread*, pp. 59-98, propone una suddivisione basata su uno schema omiletico midrashico: (a) 31-33 la citazione fondamentale dal Pentateuco, corretta da Gesù; (b) 34-40, esposizione sistematica dei termini nella citazione; (c) 41-48 discussione esegetica; (d) 49-58, altra esposizione di termini nella citazione.

J. Bligh propone due suddivisioni comprendenti 26-65: (a) 26-47; (b) 48-65. In ciascuna di queste Gesù fa un'offerta (pane, carne); gli ascoltatori sono increduli e mormorano (41-42; 60-61), la fede è messa in rilievo come un dono di Dio (43-47; 61-65).

T. Worden trova due filoni fondamentali di materiale in 26-59, filoni che costituiscono discorsi paralleli: Discorso A: 26; 30-35; 37-39; 41-44; 48-50; 58-59. Discorso B: 27-29; 36; 40; 45-47; 51-57.

H. Schürmann comprende lo stesso materiale in due suddivisioni: (a) 26-52, (b) 53-58. Egli pensa che 51c si riferisca principalmente alla morte sul Calvario invece che all'eucaristia, e quindi fa cominciare la parte eucaristica del discorso con 53.

E. Galbiati fa cominciare il discorso con 32: (a) 32-50; (b) 48-58. Si noti che 48-50 sono elencati in tutt'e due gli stadi, come conclusione di uno e apertura dell'altro. Il versetto 50 forma una inclusione con 32; 48 corrisponde a 58.

X. León-Dufour e D. Mollat fanno cominciare il discorso con 35, ma mettono la divisione dopo 47: (a) 35-47, (b) 48-58. Il supporto per questa suddivisione è tratto dalla somiglianza tra 35 e 48. I temi del « dare » e del « mangiare » contrassegnano la seconda metà.

La maggior parte degli studiosi che, come noi, suddividono in 35-50 e 51-58 fanno cominciare la suddivisione all'ultima clausola di 51 (51c). Noi facciamo cominciare la suddivisione con l'inizio di 51.

Ovviamente, non possiamo cercare di discutere gli argomenti a favore e contro ciascuna di queste suddivisioni. Riteniamo quanto mai convincenti gli studi di Borgen sulla tecnica midrashica, anche se sosteniamo una suddivisione alquanto diversa. A nostro parere, i vv. 25-34 forniscono l'ambientazione del discorso, e in particolare 31-33 forniscono il passo del Pentateuco e la sua parafrasi su cui si basa l'omelia. Borgen considera 34 come parte della spiegazione omiletica, ma esso sembra piuttosto di transizione. Il discorso propriamente detto comincia con 35. L'argomento più convincente per la suddivisione in

35-50 e 51-58 si può trovare nei paralleli di struttura visibili quando le due parti sono collocate fianco a fianco come nel diagramma a pp. 372-3. Si noti lo stesso inizio, la stessa conclusione e lo stesso tipo di obiezione che interrompe. Abbiamo rilevato a p. 368 che i vv. 48-50 sono una inclusione e quindi la probabile conclusione del discorso originale del pane di vita. Le differenze interne di vocabolario e di argomento che esistono tra 35-50 e 51-58 aggiungono argomenti a favore di chi considera questi passi come corrispondenti a due discorsi paralleli che sono stati messi l'uno accanto all'altro da un redattore.

Si può sollevare l'obiezione che Borgen stesso considera 51-58 come parte dello stesso discorso così come 35-50; infatti, mentre 34-40 spiegano la prima parte della citazione della Scrittura che si trova in 31, « *Egli diede loro* da mangiare *pane dal cielo* », 49-58 spiegano l'ultima parte della citazione, e precisamente « *da mangiare* ». Tuttavia, poiché il tema del mangiare appare in 49-50, se si dovesse considerare 35-50 come l'intero discorso, si potrebbero lo stesso trovare trattate tutte le parti della citazione della Scrittura. In effetti, si intende, nella forma finale del Vangelo, dove 35-50 e 51-58 sono stati saldati insieme, c'è una certa unità nell'insieme. Ma l'argomento di Borgen non prova necessariamente che 51-58 fosse originariamente unito a 35-50[1].

---

[1] La Bibliografia per questa sezione è inclusa nella Bibliografia per il cap. 6, alla fine del § 26.

26. Gesù alla festa di pasqua: reazioni al discorso sul pane di vita
6,60-71

[60] (61) * *Molti dei suoi discepoli, dopo aver ascoltato, osservarono: « Questo discorso è difficile da intendere. Come si può prestarvi attenzione? ».* [61] (62) *Gesù, conoscendo dentro di sé che i suoi discepoli mormoravano per protesta, disse loro: « Questo scuote la vostra fede?* [62] (63) *E se vedeste il Figlio dell'Uomo salire là dove era prima ...?* [63] (64) *È lo Spirito che dà la vita, la carne non giova a nulla. Le parole che io vi ho dette sono insieme Spirito e vita.* [64] (65) *Ma fra voi vi sono alcuni che non credono ». (Gesù infatti sapeva fin da principio chi erano quelli che non credevano, e chi era colui che lo avrebbe consegnato).* [65] (66) E *continuò a dire: « Per questo vi ho detto che nessuno può venire a me se non gli è concesso dal Padre mio ».*
[66] (67) *A questo molti dei suoi discepoli si allontanarono e non lo accompagnavano più.* [67] (68) *Disse allora Gesù ai Dodici: « Volete andarvene anche voi? ».* [68] (69) *Rispose Simon Pietro: « Signore, da chi andremo? Tu hai parole di vita eterna;* [69] (70) *noi abbiamo creduto e siamo convinti che tu sei il Santo di Dio ».* [70] (71) *Gesù rispose: « Non ho forse io scelto voi, i Dodici? Eppure uno di voi è un diavolo! ».* [71] (72) *(Egli parlava di Giuda, figlio di Simone Iscariota; questi infatti, pur essendo uno dei Dodici, stava per tradirlo).*

NOTE

v. 60. *ascoltato ... prestare attenzione.* Si tratta dello stesso verbo, *akouein*; nella prima parte del versetto esso

---

* I numeri tra parentesi indicano la numerazione nella Volgata.

significa udire senza adesione. Questa seconda connotazione, comune quando *akouein* regge il genitivo, rassomiglia a quella dell'ebraico *šāma'*, « ascoltare, obbedire ».
— *suoi discepoli.* Le indicazioni precedenti sono state che il discorso era diretto alla folla menzionata nel v. 24 e chiamata « i giudei » nel v. 41. Evidentemente, dobbiamo pensare che anche i discepoli di Gesù facessero parte dell'uditorio. Si tratta dei discepoli che hanno attraversato il mare di notte (16-21)? I versetti 66-67 indicano che i discepoli sono un gruppo più ampio che i Dodici. Da Lc 10,1 sappiamo di settanta(-due) discepoli.
— *difficile da intendere.* Letteralmente « duro, aspro »; c'è una duplice connotazione di fantastico e di offensivo.
— *attenzione.* A « ciò » o « a lui ».

v. 61. *conoscendo dentro di sé.* Non è greco elegante ma riflette l'uso semitico. Si tratta di conoscenza soprannaturale.
— *scuote la vostra fede.* Letteralmente « vi scandalizza ».

v. 62. *E se.* Questa frase è ellittica, consistendo solo della protasi. Gli studiosi hanno proposto diversi tipi possibili di apodosi: (*a*) Quelli in cui l'apodosi è collegata allo scandalo a cui si accenna nel v. 61: « allora il vostro scandalo sarebbe veramente grande » (Bultmann) [questo è un argomento *a fortiori* (vedi 1,50; 3,12)]; « allora il vostro scandalo sarebbe eliminato » (Bauer) [questa proposta implica che il vedere l'ascensione del Figlio dell'Uomo li indurrebbe a credere]; (*b*) quelli in cui l'apodosi si collega a ciò che è stato detto in 48-50: « allora conoscereste il pane di vita che è disceso dal cielo » (Thüsing, p. 261); (*c*) quelli in cui l'apodosi si collega a 51-58: « allora giudichereste diversamente della mia carne ».
— *vedeste. Theōrein*; vedi Nota al v. 40. Si noti che Gesù non dice decisamente che essi vedranno questa ascensione; ciò è lasciato ipotetico.
— *salire là dove era prima.* Ciò significa al Padre (17,5). C'è una implicazione che il Figlio dell'Uomo sia disceso, una nozione che abbiamo veduto (vedi Nota a 3,13) essere del tutto insolita. Questa ascensione al Padre avviene attraverso la crocifissione e la resurrezione.

v. 63. *È lo Spirito.* Bultmann, pp. 341-42, accenna alla possibilità che la prima parte di questo versetto sia una tesi sostenuta dagli ascoltatori: « Voi dite: " È lo Spirito che dà la vita; la carne non giova a nulla "; ma io dico:

" Le parole che vi ho dette sono insieme Spirito e vita " ». Tuttavia, l'intero versetto è perfettamente comprensibile come insegnamento proprio di Gesù.
— *dà vita.* Questo verbo è stato usato in 5,21; esso appare sette volte negli scritti paolini. Di particolare interesse sono i seguenti esempi: 2 Cor 3,6: « La lettera uccide, ma lo Spirito dà vita »; 1 Cor 15,45: « L'ultimo Adamo divenne Spirito datore di vita ».
— *carne.* Il contrasto tra la carne che non giova a nulla e le parole di Gesù che hanno il potere di dare la vita proprio dello Spirito non è dissimile da un contrasto che si trova in Is 40,6-8: « Ogni carne è erba ... Secca l'erba, il fiore appassisce, ma la parola del nostro Dio dura per sempre ». Questo passo di Isaia fu usato nei circoli cristiani primitivi (1 Pt 1,24-25).
— *parole.* Qualcuno che vorrebbe collegare i vv. 60 ss con 51-58 e col tema della eucaristia rimane imbarazzato da questo accenno a « parole » come alla fonte della vita qui e nel v. 68. Sembra che Gesù ritorni al tema sapienziale di 35-50, invece che al tema sacramentale di 51-58. Per evitare questa difficoltà, questi interpreti vorrebbero ricorrere a una esegesi del greco alla luce dell'ebraico *dābār*, che significa sia « parola » che « cosa »; quindi, essi traducono: « Le *cose* (cioè, l'eucaristia: carne e sangue) di cui vi ho parlato ». Dodd, *Interpretation*, p. 342[3], ammette che si tratta di un'impresa disperata.
— *io ho detto.* L'« io » è enfatico. Ripensando all'accenno alla manna data da Mosè (31-32) e ricordando che Dt 8,3 collega la manna alle parole di Dio, alcuni sostengono che Gesù vuole accentuare il valore delle sue parole in contrasto con quelle di Mosè. Gesù potrebbe voler sfidare il tipo di pensiero giudaico che troviamo più tardi esemplificato nel Midrash Mekilta di Es 15,26: « Le parole della Legge che io vi ho data sono vita per voi ». In questo stesso schema di contrasto, confronta Giovanni 6,68, che attribuisce le parole di vita a Gesù, con l'affermazione in Atti 7,38, dove è Mosè a ricevere le parole vive da dare al popolo.
— *sono insieme Spirito e vita.* Letteralmente « sono Spirito e sono vita ». Dodd, *Interpretation*, p. 342, ha ragione, comunque, nel vedere « Spirito e vita » come una virtuale endiadi. Vedi Commento.

v. 64. *Gesù sapeva.* Confronta 2,25: « Egli sapeva che cosa c'è nel cuore dell'uomo ».
— *fin da principio.* Questo non è il principio di cui si parla in 1,1, dove si tratta della pre-esistenza della Parola,

ma l'inizio del ministero o della chiamata dei discepoli (vedi 16,4). Anche qui, come in 6,6, questo è un tentativo redazionale di prevenire ogni concetto erroneo che potesse implicare che Gesù avesse fatto un errore. Celso si servì dell'esempio della scelta di Giuda per sostenere che Gesù non aveva la conoscenza divina (Origene, *Celsus*, II, 11; GCS 2, 138).
— *lo avrebbe consegnato.* Un participio futuro, una forma grammaticale che è rara nel NT all'infuori degli scritti lucani. Il verbo greco *paradidonai* significa « consegnare », non ha necessariamente una connotazione di perfidia o di tradimento. È usato nella seconda e nella terza predizione della passione in Mc 9,31; 10,33.

v. 65. *Per questo.* Presumibilmente il « questo » si riferisce alla mancanza di fede di cui si parla nella prima parte del v. 64.
— *vi ho detto.* Anche qui (vedi Nota al v. 36) quel che segue non è la citazione esatta di qualcosa che Gesù abbia detto, sebbene sia quasi un composto di ciò che è detto nei vv. 44 e 37. Possiamo mettere questo in contrasto con i casi in Giovanni in cui Gesù cita le proprie parole in modo del tutto esatto (8,24 che cita 21; 13,33 che cita 8,21; 15,20 che cita 13,16; 16,15 che cita 14).

v. 66. *A questo.* Letteralmente « da questo ». Giovanni vuol forse giocare sul fatto che i discepoli se ne andarono perché il Padre non li aveva scelti, nel qual caso « questo » si riferisce alla fine del v. 65? Oppure « questo » si riferisce all'intera conversazione e alla difficoltà dell'insegnamento di Gesù?
— *si allontanarono.* Letteralmente « si ritirarono indietro »; Bultmann, p. 343[5], mette in rilievo l'idiotismo ebraico *nāsōg 'āḥōr,* « voltarsi indietro » (vedi Is 1,5).
— *accompagnavano.* Letteralmente « andavano con »: un altro semitismo. Sebbene questo versetto riguardi immediatamente la situazione storica del ministero di Gesù, può darsi che Giovanni pensi anche agli apostati della fine del I secolo (1 Gv 2,19).

v. 67. *i Dodici.* Questa è la prima volta che essi sono nominati in Giovanni.
— *Volete anche voi?* La formulazione della domanda implica una risposta negativa.

v. 68. *parole di vita eterna.* Vedi Nota al v. 63.

v. 69. *noi.* Il « noi » è enfatico: i Dodici contrapposti a quei discepoli la cui fede si è dimostrata inadeguata. Nel v. 67 Gesù si era rivolto ai Dodici, e quindi Pietro parla per loro; in 70 Gesù continua a rivolgersi ai Dodici.
— *abbiamo creduto e siamo convinti.* La seconda espressione è letteralmente « sappiamo ». Si tratta di una combinazione giovannea che si trova in ordine inverso in 17,8 e in 1 Gv 4,16. I due verbi sono virtualmente sinonimi; vale però la pena di notare che, mentre di Gesù stesso si dice che *conosce* Dio, non si dice mai che crede in Lui.
— *il Santo di Dio.* Alcune testimonianze greche, la VS e la Volgata hanno armonizzato questa espressione con Mt 16,16, leggendo: « il Cristo, il Figlio del Dio (vivente) ». La frase « il Santo di Dio » o « il Santo del Signore » è usata nell'AT per indicare uomini consacrati a Dio, p. es., Gdc 13,7 e 16,17 in riferimento a Sansone (LXX; il TM ha « Nazireo »); il Sal 106,16 in riferimento ad Aronne. Il più stretto parallelo con questa espressione in altra parte di Giovanni è in 10,36, dove Gesù parla di se stesso come di « colui che il Padre ha consacrato (santificato) », un accenno collocato sullo sfondo della dedicazione dell'altare del Tempio. Alcuni vorrebbero vedere qui in 6,69 un accenno ad aspetti sacerdotali o sacrificali; p. es., Bultmann, p. 345, in considerazione della susseguente allusione alla morte, vede un possibile accenno a Gesù come vittima. Alla vigilia della sua morte, Gesù dirà dei suoi discepoli: « Per loro io consacro (santifico) me stesso » (17,19). Nei sinottici il titolo « il Santo di Dio » appare sulle labbra di uno spirito immondo (Mc 1,24: è interessante che in Giovanni, in risposta all'uso di questo titolo da parte di Pietro, Gesù dice che uno dei Dodici è un *diavolo*). « Santo » è applicato a Gesù nei discorsi di Pietro in Atti 3,14; 4,27.30.

v. 70. *scelto i Dodici.* Tale scelta dei Dodici non è registrata in Giovanni. Vedi Mc 3,14: « Egli costituì Dodici che stessero con lui »; Mt 10,1: « Egli chiamò a sé i Dodici discepoli »; Lc 6,13: « Egli chiamò a sé i suoi discepoli e ne *scelse* Dodici ». Che Gesù scelse i suoi seguaci è ripetuto in Giovanni 13,18 e 15,16.
— *un diavolo.* In 13,2 sentiamo che « il diavolo aveva messo in cuore a Giuda », e in 13,27 che « Satana entrò nel suo cuore ». Quindi, per Giovanni, Giuda era precisamente lo strumento di Satana ossia del diavolo. J. Jeremias, *The Parables of Jesus* (2 ed., New York, Scribner's 1963, trad. it. « Le parabole di Gesù », Brescia, Paideia), p. 81[49], sostiene che la designazione « il diavolo » appar-

tiene a uno strato di tradizione evangelica più tardo che non « Satana ». Perciò egli vorrebbe sostenere che nell'episodio a Cesarea di Filippo, che è il parallelo sinottico di questo episodio in Giovanni, « Lungi da me, Satana! » (Mc 8,33) sia una forma più antica della forma del detto in Giovanni.

v. 71. *Giuda, figlio di Simone Iscariota.* Giuda è nominato sette volte in Giovanni: (*a*) quattro volte semplicemente come Giuda; (*b*) in 12,4 come Giuda Iscariota; (*c*) qui e in 13,26 le migliori testimonianze sono a favore di « Giuda, figlio di Simone Iscariota », una lezione in cui « Iscariota » concorda con Simone; (*d*) in 13,2, dove « Iscariota » concorda con Giuda, la lezione sembra essere « Giuda, figlio di Simone, Iscariota ». Forse la fluttuazione nel greco riflette l'idioma aramaico originale, dove l'appellativo tende a seguire il patronimico, così che nella frase aramaica « X, figlio di Y, l'Iscariota », l'aggettivo « Iscariota » si riferisce a X. Ma in Giovanni, così come è ora, l'aggettivo « Iscariota » sembra possa riferirsi sia a Simone che a Giuda. Solo Giovanni nomina Simone, il padre di Giuda; nei sinottici, Giuda stesso è « l'Iscariota » o « Iscariota ». Molte ipotesi sono state proposte per il significato di « Iscariota ». La migliore sembra essere quella che il termine rifletta l'ebraico *'îš Qᵉriyyôt*, « uomo di Kerioth [una città nella Giudea meridionale] ». Questa è una interpretazione antica, e si riflette nella lezione « da Kerioth », che si trova in alcune testimonianze per questo versetto in Giovanni. Essa farebbe di Giuda un discepolo giudeo di Gesù (vedi 7,3), mentre gli altri membri dei Dodici di cui sappiamo erano galilei.
— *uno dei Dodici.* È usato il numero cardinale; tuttavia, poiché a volte il numero cardinale « uno » può essere usato come un ordinale (« primo »; BDF, § 247), si è pensato che Giovanni alludesse a Giuda come al « primo dei Dodici ». Ciò non è plausibile; Mt 10;2 usa l'ordinale per Pietro. La posizione di Giuda vicino a Gesù nell'ultima cèna non era necessariamente il risultato di un primato nel rango ma della sua posizione come portatore della borsa.
— *stava per tradirlo.* Il tradimento di Giuda ha un'aria di inevitabilità. Non è una negazione della libera volontà, ma un riflesso della inevitabilità del piano di salvezza.

COMMENTO

Dobbiamo cominciare con l'interrogarci sul rapporto dei vv. 60-71 col discorso del pane di vita. Si riferiscono essi

all'intero discorso, compresa la sezione eucaristica (51-58), o si riferiscono solo a ciò che abbiamo definito come il discorso « originale » (35-50)? Il versetto 63 è cruciale per questa questione. È forse la sua esaltazione dello Spirito e deprecazione della carne una allusione alla carne eucaristica di cui si parla in 51-58? Zwingli lo pensò, e fece di 63 la chiave di volta della sua argomentazione contro la presenza reale, perché esso sembrava implicare che Gesù volesse che la sua presenza nella eucaristia fosse interpretata in senso spirituale (vedi Gollwitzer, *art. cit.*). Tuttavia, una simile interpretazione di 63 come deprecazione dell'importanza della carne eucaristica si concilia difficilmente con l'accento posto in 53-56 sulla necessità di mangiare la carne eucaristica perché essa è fonte di vita.
Oggi gli studiosi sono per lo più d'accordo che l'accenno alla carne nel v. 63 *non* concerne la carne eucaristica di 51-58. A nostro giudizio, Bornkamm, *art. cit.*, ha dimostrato in modo decisivo che 60-71 si riferisce non a 51-58 ma a 35-50; Schürmann ha disputato contro Bornkamm, ma anch'egli ammette che nell'interpretare 60-71 noi dobbiamo considerare 53-58 come parentetico. Per verificare quale sia la successione migliore supponiamo che in origine 60 seguisse immediatamente 50. In 50 Gesù proclamava di essere il pane disceso dal cielo; in 60 i discepoli sono indignati per questo e mormorano proprio come la folla aveva mormorato contro la stessa pretesa in 41. I discepoli non possono sopportare di *ascoltare*: si noti che tutti gli accenni in 60-71 riguardano l'ascoltare o il credere la dottrina di Gesù; non c'è il minimo accenno al rifiuto di mangiare la sua carne o di bere il suo sangue. Poiché essi protestavano di non poter ascoltare la sua pretesa di esser disceso dal cielo (*katabainein*), nel v. 62 Gesù domanda che cosa penserebbero se lo vedessero salire (*anabainein*) là dove era prima. Egli usa il termine Figlio dell'Uomo per identificare se stesso con una figura che sia Daniele che Enoc definiscono come celeste. (Il lettore sa che questa ascensione sarà compiuta solo attraverso la morte e la resurrezione, ed è interessante che i sinottici usino il titolo « Figlio dell'Uomo » nelle predizioni che Gesù fa della passione, morte e resurrezione, p. es., Mc 8,31; 9,31; 10,33).
Abbiamo una specie di parallelo ai vv. 62-63 nel cap. 3. Quando Nicodemo non riesce a capire come un uomo possa essere generato dall'alto da acqua e Spirito, a mo' di spiegazione Gesù ricorre alla ascensione al cielo del Figlio dell'Uomo (3,13); infatti, è il Figlio dell'Uomo una volta asceso che può dare lo Spirito. Così anche in 6,63 lo

Spirito è nominato immediatamente dopo l'accenno alla ascensione del Figlio dell'Uomo. Il contrasto tra Spirito e carne in 63 è lo stesso contrasto che abbiamo trovato in 3,6. Gesù non parla della carne eucaristica ma della carne come ne ha parlato nel cap. 3, e cioè il principio naturale nell'uomo, che non può dare la vita eterna. Lo Spirito è il principio divino dall'alto che solo può dare la vita. Questo contrasto tra carne e Spirito appare anche in Paolo, per esempio Rm 8,4: « ... noi, che non camminiamo secondo la carne ma secondo lo Spirito » (Gal 5,16; 6,8). Il parallelo sinottico nell'episodio di Cesarea di Filippo a « la carne non giova a nulla » si trova in Mt 16,17: « Né la carne né il sangue te l'hanno rivelato, ma il Padre mio che sta nei cieli ».

Se « carne » in 63 non ha niente a che fare con l'eucaristia, allora nemmeno l'accento sullo Spirito ha a che fare con una interpretazione spirituale della presenza di Gesù nella eucaristia. La menzione dello Spirito, il principio datore di vita che sarà dato dal Cristo risorto, segue quella della ascensione perché, come vedremo in 7,38-39 e 20,22, Giovanni sottolinea che lo Spirito sarà dato solo quando Gesù sarà innalzato. Il commento sullo Spirito è pertinente al discorso del pane di vita perché il v. 32 definiva il pane dal cielo come *vero* (*alēthinos*). Ciò significa che il pane appartiene al regno eterno, celeste, in quanto opposto al regno meramente naturale ed effimero; e questo regno del reale è il regno dello Spirito di verità (*alētheia*).

Così, nel v. 63 Gesù afferma una volta ancora che l'uomo non può ottenere la vita da se stesso. Se Gesù è rivelazione divina discesa dal cielo come pane per nutrire gli uomini, il suo scopo è comunicare loro il principio della vita eterna. L'uomo che accetta le parole di Gesù riceverà lo Spirito datore di vita. Nel cap. 4, quando abbiamo discusso se l'acqua viva offerta da Gesù era la sua rivelazione o lo Spirito, abbiamo visto che il simbolismo doveva includere entrambe le cose. Anche qui le parole di Gesù (68) e lo Spirito (63) sono menzionati fianco a fianco come vivificanti, proprio come il v. 40 menziona la fede e la sua indispensabile connessione con la vita eterna. Giovanni non chiarisce l'interrelazione tra questi diversi fattori unificanti; questo sarà il lavoro della teologia posteriore.

Il versetto 64 ricorda chiaramente quella parte del discorso del pane di vita (35-50) dove il pane allude in primo luogo alla rivelazione di Gesù che deve essere creduta. Gesù ripete ai discepoli l'accusa che ha fatta nel v. 36 riguardo alla mancanza di fede. Questa accusa era seguita

in 37.40.44, da accenni all'azione della volontà del Padre: solo quelli che sono attirati dal Padre credono in Gesù. Abbiamo esattamente la stessa sequenza in 65. Si noti che ancora una volta in 64 e 65 abbiamo *credere* in Gesù e *venire* a lui come espressioni parallele; confronta 35.37.45. Il versetto 66 mostra che la reazione finale dei discepoli è di incredulità. A pag. 322, esaminando 6,14-15, abbiamo rilevato il parallelo tra la fuga di Gesù dalla incoronazione messianica e il racconto sinottico della fine del ministero in Galilea, dove sembra che Gesù lasci la Galilea per timore che Erode lo avvolga in una insidia politica. Abbiamo rilevato anche i paralleli tra l'episodio sinottico del rifiuto di Gesù a Nazaret e il rifiuto di Gesù in Giovanni 6,42 (vedi Nota). Non sorprende dunque, poiché il racconto sinottico del ministero in Galilea terminava su un tono di incredulità, di trovare questo stesso tono in Giovanni 6,66. I Dodici credono, ma la maggioranza del popolo no. Dopo questo capitolo, Gesù andrà a Gerusalemme a insegnare, e in 12,37 troveremo che il ministero a Gerusalemme termina sullo stesso tono: anche se ci sono alcuni nel Sinedrio che credono, la maggioranza dei capi e il popolo non credono.
È interessante confrontare Giovanni 6,65-66 con Mt 11,20-28. In Mt 11,20-24 Gesù pronuncia un giudizio sulle città galilee che hanno rifiutato di credere ai suoi miracoli; così anche in Giovanni 6,66 i discepoli non credono in lui. In Mt 11,27, che è parte del « logion giovanneo » che si trova in Matteo e Luca, sentiamo: « Tutto mi è stato dato dal Padre mio; nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare »; ciò è del tutto simile a Giovanni 6,65.

La reazione di incredulità e il rifiuto di venire a Gesù si adatta bene a ciò che sappiamo del tema della Sapienza personificata che colora la presentazione giovannea di Gesù e, in particolare, fornisce lo sfondo per l'aspetto sapienziale del discorso del pane di vita. Gli inviti della Sapienza a venire e mangiare e bere (p. es., Sir 24,19-20) non sono accettati da tutti; c'è sempre lo stolto che rifiuta la Sapienza e si allontana.

I versetti 67-71 richiamano la nostra attenzione sulla diversa reazione dei Dodici, che credono in Gesù. Non c'è dubbio che questo è il parallelo giovanneo dell'episodio sinottico a Cesarea di Filippo (Mc 8,27-33 e par.) che fa parte della sequenza che segue alla seconda moltiplicazione dei pani (vedi sopra, pp. 322-3). Giovanni ha dei paralleli non solo alla forma marciana, più breve, dell'episodio, ma anche alla forma di Matteo, più lunga:

- Mc 8,27-28 (Mt 16,13-14): vari titoli sono proposti per identificare Gesù, compreso quello di profeta. Giovanni 6,14: Questi è il profeta.
- Mc 8,29 (Mt 16,15): Gesù domanda ai Dodici: « Ma *voi* chi dite che io sia? ». Giovanni 6,67: Gesù domanda ai Dodici: « Volete andarvene anche voi? ».
- Mc 8,29 (Mt 16,16): (Simon) Pietro risponde: « Tu sei il Cristo (Mt: il Figlio del Dio vivente) ». Giovanni 6,69: Simon Pietro risponde: « Tu sei il Santo di Dio ».
- Mt 16,17: « Né la carne né il sangue te lo hanno rivelato, ma il Padre mio che sta nei cieli ». Giovanni 6,63: « La carne non giova a nulla »; 6,65: « Nessuno può venire a me se non gli è concesso dal Padre mio ».
- Mc 8,31 (Mt 16,21): Prima predizione della passione. Giovanni 6,71: il primo accenno al tradimento di Gesù da parte di Giuda.
- Mc 8,33 (Mt 16,23): Pietro fa le sue rimostranze e Gesù lo rimprovera: « Lungi da me, Satana ». Giovanni 6,70: Gesù parla di Giuda: « Uno di voi è un diavolo ». In questo caso alcuni pensano che una frase dura originariamente rivolta a Pietro sia stata adattata e riapplicata a Giuda.

Forse l'unica obiezione contro il parallelismo tra gli episodi sinottici e giovannei è quella della geografia. Giovanni sembra collocare la confessione di Pietro a Cafarnao, mentre Marco e Matteo la collocano a Cesarea di Filippo, una cinquantina di chilometri a nord. (Lc 9,18, venendo dopo 9,10, sembrerebbe *prima facie* collocarla a Betsaida, ma le omissioni di Luca in questo episodio sminuiscono il valore di tali conclusioni). Abbiamo già visto che cronologicamente Giovanni 6 mette insieme episodi che in origine erano separati; può darsi che lo stesso fenomeno si abbia in questioni geografiche.

Nella lista di paralleli sopra ci siamo concentrati su quegli elementi dell'episodio di Cesarea che si trovano in Giovanni 6. Vale la pena di notare che quasi tutti gli elementi del materiale peculiare a Matteo nell'episodio di Cesarea si trovano *da qualche parte* in Giovanni:

- Mt 16,16: Simone dice: « Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente ». Giovanni 1,41 associa la designazione di Gesù come Messia (Cristo) con la chiamata di Simone. Giovanni 11,27 pone questa confessione sulle labbra di Marta: « Tu sei il Cristo, il Figlio di Dio ».
- Mt 16,17: Gesù a Simone: « Né la carne né il sangue ... »; vedi quarto parallelo sopra.
- Mt 16,18: Gesù a Simone figlio di Giona (così chiamato in 17): « Tu sei Pietro e su questa pietra ... ». Giovanni 1,42: « Tu sei Simo-

ne, figlio di Giovanni; il tuo nome sarà Cefa » (che è tradotto come « Pietro »).

- Mt 16,18: Gesù fa di Pietro la pietra su cui deve essere costruita la chiesa. Giovanni 21,15-17: Gesù fa di Pietro il pastore del gregge.
- Mt 16,19: Gesù a Pietro (in 18,18 ai discepoli): « Tutto ciò che legherai sulla terra sarà legato nei cieli, e tutto ciò che scioglierai sulla terra sarà sciolto nei cieli ». Giovanni 20,23: Gesù ai discepoli: « A chi rimetterete i peccati saranno rimessi e a chi non li rimetterete resteranno non rimessi ».

Poiché questo materiale supplementare nell'episodio di Cesarea di Filippo che si trova in Matteo non è presente nell'episodio marciano e lucano, e poiché esso non è completamente in armonia col contesto, certi studiosi hanno pensato che Matteo abbia raccolto il materiale petrino da altri contesti, lo abbia riunito insieme e lo abbia aggiunto all'episodio di Cesarea di Filippo. In questa eventualità, il quadro in Giovanni, dove il materiale petrino è sparso, può essere più primitivo del quadro di Matteo, sebbene, s'intende, non possiamo essere certi che la collocazione di questi singoli detti in Giovanni sia sempre originale. Per un ulteriore esame, vedi Commento a 21,15-17.

* * *

Abbiamo interpretato 60-71 come se questi versetti non si riferissero a 51-58; ciò si accorda con la nostra teoria che 51-58 sia un inserimento redazionale posteriore di materiale giovanneo che spezza l'unità prima esistente tra 35-50 e 60-71. Ma ci si può domandare: anche se questa teoria è esatta, la forma finale del capitolo, dove 60-71 *ormai* segue 51-58, non esige che 60-71 contengano qualche accenno secondario alla eucaristia? Noi non siamo convinti che sia così; infatti pensiamo che il curatore o redattore finale aggiungesse 51-58 per mettere in evidenza i motivi eucaristici secondari in 35-50, ma non facesse alcun vero tentativo di dare un nuovo orientamento a 60-71 alla luce di questa aggiunta.

Tuttavia, dobbiamo almeno elencare alcune delle ipotesi che sono state fatte per collegare i vv. 60-71 al tema eucaristico. Alcuni vedono nell'ascensione del Figlio dell'Uomo in 62 una indicazione per i discepoli che solo dopo questa ascensione essi avrebbero cominciato a ricevere il pane vivo dell'eucaristia. A questo proposito si cita il v. 27: « ... cibo che il *Figlio dell'Uomo* vi darà ». Anche la menzione dello Spirito in 63 è stata riferita all'eucaristia:

infatti Wilkens, « Abendmahlzeugnis », p. 363, pensa che lo Spirito susciterà quella fede necessaria a vedere l'eucaristia come la carne e il sangue del Figlio dell'Uomo. Altri vedono in 63 l'idea che l'eucaristia possa esser ricevuta fruttuosamente solo da chi possiede lo Spirito, una interpretazione che rifiuta un approccio materialistico al sacramento, o anche un approccio magico affine a quello delle religioni misteriche. Un'altra tesi ancora è che 63 significhi che non è il corpo morto, o carne, di Gesù che sarà di beneficio nella eucaristia, ma il suo corpo risorto, pieno dello Spirito di vita. Craig, JBL 58 (1939), 39[38], pensa a un parallelo primitivo con l'epiclesi o invocazione dello Spirito, ora associato al rito eucaristico nelle liturgie orientali.

Boismard sostiene che i vv. 70-71 stiano bene con 51-58 come parte del materiale eucaristico spostato dall'ultima cena. Egli rileva che il tema del tradimento da parte di Giuda sarebbe stato perfettamente a posto in relazione a 13,18-30. Pensa che esso sia stato portato nel cap. 6 in sostituzione del rimprovero originale rivolto a Pietro che si trova nell'episodio sinottico a Cesarea di Filippo.

Si tratta di proposte tutte ingegnose, ma ci vorrebbero maggiori prove a favore. Per lo più, esse non spiegano realmente in che modo la frase assoluta, « La carne non giova a nulla », possa essere mai stata detta della carne eucaristica di Gesù.

BIBLIOGRAFIA

Bligh, J., « Jesus in Galilee », *Heythrop Journal* 5 (1964), 3-21.

Borgen P., « The Unity of the Discourse in John 6 », ZNW 50 (1959), 277-78.

— « Observations on the Midrashic Character of John 6 », ZNW 54 (1963), 232-40.

— *Bread from Heaven* (SNT X, 1965).

Bornkamm, G., « Die eucharistische Rede im Johannes-Evangelium », ZNW 47 (1956), 161-69.

Braun, F-M., « Quatre ' signes ' johanniques de l'unité chrétienne », NTS 9 (1962-63), specialmente pp. 147-48 a proposito di vi 12-13.

Brown, R. E., « The Eucharist and Baptism in St. John », *Catholic College Teachers of Religion Annual* 8 (1962), 14-33. Anche in NTE, cap. v.

Daube, D., *The New Testament and Rabbinic Judaism* (London University, 1956), specialmente pp. 36-51, 158-69.

Feuillet, A., « Les thèmes bibliques majeurs du discours sur le pain de vie (Jean 6) », NRT 82 (1960), 803-22, 918-39, 1040-62. In inglese in JohSt, pp. 53-128.

Gächter, P., « Die Form der eucharistischen Rede Jesu », ZKT 59 (1953), 419-41.

GÄRTNER, B., *John 6 and the Jewish Passover* (*Coniectanea Neotestamentica*, XVII; Lund: Gleerup, 1959).

GALBIATI, E., « Il pane della Vita », BipOr 5 (1963), 101-10.

GOLLWITZER, H.,. « Zur Auslegung von Joh. 6 bei Luther und Zwingli », IMEL, pp. 143-68.

HAENCHEN, E., « Johanneische Probleme », ZTK 56 (1959), specialmente pp. 31-34.

JEREMIAS, J., « Joh. 6, 51^{c}-58-redaktionell? » ZNW 44 (1952-53), 256-57.

JOHNSTON, E. D., « The Johannine Version of the Feeding of the Five Thousand — an Independent Tradition? » NTS 8 (1961-62), 151-54.

KILMARTIN, E. J., « Liturgical Influence on John 6 », CBQ 22 (1960), 183-91.

— « A First Century Chalice Dispute », ScEccl 12 (1960), 403-8.

LEENHARDT, F. J., « La structure du chapitre 6 de l'Evangile de Jean, » RHPR 39 (1959), 1-13.

LÉON-DUFOUR, X., « Le mystère du pain de vie (Jean VI) », RSR 46 (1958), 481-523.

— « Trois chiasmes johanniques », NTS 7 (1960-61), specialmente pp. 251-53 a proposito di vi 36-40.

MACGREGOR, G. H. C., « The Eucharist in the Fourth Gospel, » NTS 9 (1962-63), 111-19.

MENDNER, S., « Zum Problem ' Johannes und die Synoptiker ' », NTS 4 (1957-58), 282-307 a proposito di vi 1-30.

MOLLAT, D., « Le chapitre VI de Saint Jean, » LumVie 31 (1957), 107-19. Ora in inglese in *The Eucharist in the New Testament* (Baltimore: Helicon, 1964), pp. 143-56.

RUCKSTUHL, E., « Auseinandersetzung mit Joachim Jeremias über die Echtheit von Joh 6, 51^{b}-58 », *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums*, pp. 220-72.

RULAND, V., « Sign and Sacrament: John's Bread of Life Discourse », Interp 18 (1964), 450-62.

SCHNEIDER, J., « Zur Frage der Komposition von Joh. 6, 27-58 (59) — Die Himmelsbrotrede », IMEL, pp. 132-42.

SCHÜRMANN, H., « Joh 6, 51^{c}—ein Schlüssel zur johanneischen Brotrede », BZ 2 (1958), 244-62.

— « Die Eucharistie als Representation und Applikation des Heilsgeschehens nach Joh 6, 53-58 », *Trierer Theologische Zeitschrift* 68 (1959), 30-45, 108-18.

SCHWEIZER, Ed., « Das johanneische Zeugnis vom Herrenmahl », EvTh 12 (1952-53), 341-63. Anche in *Neotestamentica* (Zürich: Zwingli, 1963), pp. 371-96.

TEMPLE, S., « A Key to the Composition of the Fourth Gospel », JBL 80 (1961), 220-32 a proposito di vi 24-71.

WILKENS, W., « Das Abendmahlzeugnis im vierten Evangelium », EvTh 18 (1958), 354-70.

— « Evangelist und Tradition im Johannesevangelium », TZ 16 1960), 81-90.

WORDEN, T. E., « The Holy Eucharist in St. John », *Scripture* 15 (1963), 97-103; 16 (1964), 5-16.

ZIENER, G., « Johannesevangelium und urchristliche Passafeier », BZ 2 (1958), 263-74.

27. Gesù alla festa dei tabernacoli: introduzione

7,1-13

Gesù salirà alla festa?

[1] [*Ora*], *dopo questi fatti, Gesù se ne andava per la Galilea perché, con i giudei che cercavano un'occasione per ucciderlo, decise di non andare più per la Giudea.* [2] *Tuttavia, poiché si avvicinava la festa giudaica dei Tabernacoli,* [3] *i suoi fratelli gli consigliarono*: « *Parti di qui e va' nella Giudea perché anche i tuoi discepoli vedano le opere che tu fai.* [4] *Nessuno infatti agisce di nascosto, se vuol venire riconosciuto pubblicamente. Se fai tali cose, manifestati al mondo* ». [5] (*In realtà, nemmeno i suoi fratelli credevano in lui*). [6] *Gesù quindi rispose loro*: « *Il mio tempo non è ancora venuto, il vostro invece è sempre pronto.* [7] *Il mondo non può odiare voi, ma odia me perché contro di lui io attesto che le sue opere sono cattive.* [8] *Andate voi alla festa. Io non salirò a questa festa perché il tempo non è ancora maturo per me* ». [9] *Dopo questa conversazione, restò nella Galilea.* [10] *Ma, andati i suoi fratelli alla festa, allora vi andò anche lui, ma* [*per così dire*] *di nascosto, non apertamente.*

[11] *I giudei, intanto, lo cercavano durante la festa e domandavano*: « *Dov'è quell'uomo?* ». [12] *E si faceva di nascosto un gran parlare di lui fra la folla. Alcuni affermavano*: « *È buono* », *mentre altri dicevano*: « *No, inganna la gente* » [13]. *Nessuno però parlava di lui in pubblico, per paura dei giudei.*

6. *rispose.* Nel tempo presente storico.

NOTE

v. 1. [*Ora*]. Un importante gruppo di testimonianze vicine alla tradizione occidentale omette il *kai* iniziale.
— *dopo questi fatti*. La festa dei Tabernacoli è approssimativamente sei mesi dopo la Pasqua, la festa del capitolo precedente.
— *i giudei*. Qui si pensa che essi siano più attivi nella Giudea, e ciò concorda con la ipotesi che siano le autorità di Gerusalemme. E tuttavia 6,41 e 52 menzionavano « i giudei » in un ambiente galileo. Probabilmente il significato è che solo nella Giudea essi avevano abbastanza potere per uccidere Gesù.
— *per ucciderlo*. Vedi 5,18.
— *decise di non*. O « non osava ». Una lezione più difficile, « non poteva », ha supporto nella VL, nella VS, in Agostino e Crisostomo.

v. 2. *Tabernacoli*. La festa del raccolto autunnale ebbe il nome di *Sukkôt* (« capanne », ma tradotto anche « tende, tabernacoli ») perché il popolo la celebrava all'aperto nei vigneti, dove costruivano capanne di rami d'albero. Per adattamento teologico essa fu associata con la dimora degli israeliti nelle tende durante il loro errare nel deserto dopo l'Esodo. Lv 23,39 fissa il giorno in cui la festa doveva cominciare al 15 di Tishri (settembre-ottobre). Mentre Dt 16,13 parla di una celebrazione di sette giorni, Levitico parla di un ottavo giorno supplementare di solenne riposo.

v. 3. *fratelli*. Vedi Note su « fratelli » e « discepoli » in 2,12, l'ultima precedente menzione di questi parenti. Là essi erano a Cafarnao.
— *e va'*. C'è qualche debole testimonianza a favore della omissione di queste parole, che produrrebbe la brusca costruzione: « Parti di qui per la Giudea » (vedi Nota a 4,43). Boismard, RB 58 (1951), 166, preferisce l'omissione.
— *discepoli*. Ciò sembra implicare che i discepoli di Gesù si dovessero trovare nella Giudea; ma il cap. 6 chiaramente li collocava nella Galilea. (Se si intendono i Dodici, essi erano per lo più galilei). Forse che alcuni di quelli che si erano allontanati (6,66) erano ritornati nella Giudea? Oppure questa è una allusione ai credenti di 2,23 e 4,1?
— *le opere*. Fino a questo momento i miracoli che fanno più profonda impressione sono stati compiuti in Galilea (*acqua in vino*; *guarigione a distanza*; *moltiplicazione dei pani*; *cammino sull'acqua*).

v. 4. *al mondo*. Questo invito al profeta provinciale a cercare pubblicità nella metropoli nasconde una sfida più teologica, la sfida alla Luce a manifestarsi al mondo.

v. 5. *i suoi fratelli.* A quanto pare i fratelli divennero credenti dopo la resurrezione, poiché sono menzionati in Atti 1,14 insieme con i Dodici. Giacomo e Giuda divennero personaggi importanti nella chiesa.

v. 6. *tempo*. Questa parola, *kairos*, ha in generale un valore teologico più profondo, come momento salvifico decisivo, che non la parola *chronos*, che significa ordinariamente tempo del calendario. « Tempo » è un'alternativa giovannea per l'« ora » (confronta 2,4); troviamo esattamente lo stesso avvicendamento in Mt 26,18 e 45. Qui, nel v. 6, ci sono significati diversi nei due usi di « tempo »; il primo è un accenno all'ora salvifica della morte di Gesù; il secondo è più generale.

v. 7. *Il mondo*. In 7,1 abbiamo sentito dell'odio dei giudei per Gesù; qui è il mondo che odia Gesù. Pur essendo un gruppo storico nel ministero di Gesù, « i giudei » sono anche i portavoce di una più larga opposizione da parte del mondo, una opposizione del tutto evidente al tempo dell'evangelista.

v. 8. *non vado a questa festa*. Le testimonianze migliori aggiungono « ancora », che è omesso nei Codici Sinaitico e di Beza, dai codici latini e dalla VS. Probabilmente « ancora » è stato inserito da uno scriba per risolvere la difficoltà che, dopo aver affermato assolutamente che non sarebbe andato, Gesù andò. Vedi Commento.
— *maturo*. Letteralmente « compiuto ». Il tema dell'adempimento escatologico dell'AT o del piano divino è comune nel NT, specialmente riguardo alla passione (19,24.36).

v. 9. *Dopo questa conversazione*. Alcune importanti testimonianze, compreso il P^{75}, hanno « con loro ».
— *restò*. Un aoristo complessivo; per considerazioni sul suo significato di incompiutezza, confronta Nota a 2,20.

v. 10. [*per così dire*]. Omesso in importanti testimonianze legate alla tradizione occidentale, questa frase può essere stata inserita da un copista per evitare l'impressione di un inganno da parte di Gesù.

v. 11. *quell'uomo.* Crisostomo interpretò questo pronome (*ekeinos*) in un senso spiccatamente ostile (« costui », come l'uso ostile di *houtos*); una simile interpretazione si fonda sul fatto che la domanda è posta dai « giudei ».

v. 12. *di nascosto un gran parlare.* Si tratta della stessa espressione greca che il « mormorare » di 6,41.61. Là essa esprimeva ostilità a Gesù; qui ha piuttosto il senso di un domandarsi segretamente. « Gran » si trova in sequenze diverse nei diversi manoscritti e può essere l'aggiunta di un copista. Troveremo altre simili divergenze pro e contro in Giovanni 7,40-41; 10,20-21; esse hanno un parallelo nelle controversie giudaico-cristiane posteriori.
— *inganna la gente.* Questa era una accusa avanzata dai giudei nelle loro discussioni con i cristiani (Giustino, *Trypho* LXIX, 7; PG 6, 640). Lc 23,2 ne fa una accusa formale contro Gesù nel processo dinanzi a Pilato (« sobillava il popolo »), mentre in Mt 27,63 i farisei parlano di Gesù come di un impostore.
v. 13. *paura dei giudei.* Una chiara indicazione che « i giudei » sono le autorità di Gerusalemme: infatti le folle stesse erano certamente composte di giudei e tuttavia temevano i giudei.

COMMENTO

I discorsi di Gesù nel Tempio in occasione della festa dei Tabernacoli incontreranno una rabbiosa ostilità da parte dei « giudei ». Giovanni prepara la scena per questo mostrando che prima della festa Gesù aveva evitato la Giudea perché sapeva di questa ostilità. Egli era già stato accolto con intenzioni omicide nel suo precedente soggiorno in Gerusalemme narrato nel cap. 5. Il fatto che il cap. 7 richiami il cap. 5 è stato usato da alcuni come un argomento a favore di un riassestamento dei capitoli in cui 7 seguirebbe immediatamente 5 (vedi sopra, pp. 305-6). Però, se Gesù aveva appena compiuto a Gerusalemme il miracolo narrato in 5,1-15, la richiesta in 7,3 che egli vada in Giudea a compiere qualche miracolo sembra strana. Il versetto 1 prepara la scena anche per la conversazione tra Gesù e i suoi increduli parenti. Questa conversazione illustra il fatto che i miracoli non conducono di per sé alla fede. I « fratelli » ammettono che Gesù possa compiere fatti prodigiosi; e tuttavia non credono, perché non vedono il vero significato che sta dietro a questi segni. Abbiamo visto nel cap. 6 che l'incredulità degli abitanti della Galilea aveva molto in comune con l'episodio sinottico del rifiuto di Gesù a Nazaret (vedi Nota a 6,42). Questo è un altro parallelo giovanneo di quell'episodio (si noti che in Mc 6,3 si parla dei fratelli di Gesù).

I fratelli vogliono che Gesù metta in mostra il suo potere miracoloso a Gerusalemme. In CBQ 23 (1961), 152-55, abbiamo messo in rilievo che tre richieste fatte a Gesù in Giovanni 6 e 7 somigliano da vicino alle tentazioni di Gesù in Mt 4,1-11 e in Lc 4,1-13:

	Giovanni	*Tentazioni*
6,15:	Il popolo vorrebbe farlo re	Satana gli offre il regno del mondo
6,31:	Il popolo chiede un pane miracoloso	Satana lo invita a trasformare le pietre in pane
7,3 :	I fratelli vogliono che Gesù vada a Gerusalemme a mostrare il suo potere	Satana porta Gesù nel Tempio di Gerusalemme e lo invita a mostrare il suo potere gettandosi giù dal pinnacolo

Sembra quindi che Matteo e Luca presentino in forma drammatica il tipo di tentazioni che Gesù effettivamente dovette affrontare in forma più prosaica durante il suo ministero.

La risposta che Gesù dà ai suoi fratelli nei vv. 6-10 è un classico esempio dei due livelli di significato che si trovano in Giovanni. Al livello puramente naturale sembra ai fratelli che Gesù non ritenga opportuno questo momento per salire alla festa in Gerusalemme. Il comportamento successivo di Gesù nel salire alla festa ci mostra, però, che non era questo ciò che egli intendeva. Giovanni ha preparato il lettore a comprendere il vero intendimento di Gesù con l'allusione alla morte per mano dei « giudei » nel v. 1. Quando Gesù parla del suo « tempo », parla al livello del piano divino. Il suo « tempo » è la sua « ora », l'ora della passione, morte, resurrezione e ascensione al Padre, e questo tempo non verrà in questa festa dei Tabernacoli: è riservato per una Pasqua successiva. « I giudei » cercheranno di ucciderlo durante la festa dei Tabernacoli (8,59), quasi a significare l'odio del mondo di cui Gesù parla nel v. 7; ma non ci riusciranno. A questa festa egli non *salirà* (v. 8), cioe, salire al Padre. Giovanni ci presenta un gioco di parole sul verbo *anabainein,* che può significare salire in pellegrinaggio al Monte Sion e a Gerusalemme e può anche significare « ascendere ». In 20,17 Gesù usa questo verbo quando parla di ascendere al Padre, e questo è qui il significato più profondo. Nel v. 8

egli dice che il suo tempo non è ancora maturo (o compiuto: vedi Nota), perché le Scritture e il piano di Dio riguardanti la sua morte e resurrezione non sono ancora pronti a essere adempiuti. I due livelli di significato furono riconosciuti fin dai primi commentatori. Epifanio (*Haer.* LI, 25, GCS 31, 295) dice: « Egli parla ai suoi fratelli spiritualmente e in mistero, ed essi non compresero quel che egli diceva. Egli infatti diceva loro che non sarebbe salito a quella festa né in cielo né sulla croce per realizzare il piano della sua sofferenza e il mistero di salvezza .... ».

Questo viaggio a Gerusalemme per la festa dei Tabernacoli va identificato con l'unico viaggio a Gerusalemme che si trovi nella tradizione sinottica del ministero, quello alla fine della vita di Gesù? In Giovanni non sentiamo mai dire che Gesù ritorni di nuovo in Galilea dopo questo viaggio a Gerusalemme. Sentiamo solo che egli si recò di là dal Giordano (10,40) e che passò qualche tempo a Efraim, nella regione vicino al deserto (11,54). Così, *se* la cronologia giovannea è completa, questo è l'ultimo viaggio di Gesù a Gerusalemme dalla Galilea. Nella descrizione sinottica del viaggio a Gerusalemme, Mc 9,30-33 ci dice che Gesù attraversò la Galilea, fermandosi a Cafarnao (vedi Nota al v. 3, « fratelli »); poi si recò nella Giudea e oltre il Giordano (Mc 10,1) nel viaggio verso Gerusalemme (10,32). Un parallelo interessante è che il suo viaggio è contrassegnato dalla segretezza in Mc 9,30, proprio come lo è in Giovanni; inoltre, il tema del salire a Gerusalemme a morire appare in Mc 10,33 (*anabainein*). Tuttavia, il fatto che il viaggio sinottico a Gerusalemme sia esso stesso qualche cosa di composito e, specialmente in Luca, una costruzione con precisi scopi teologici rende molto difficile ogni paragone storico con Giovanni. Diciamo solo che il quadro di Giovanni, in cui Gesù rimane per un lungo periodo nell'area di Gerusalemme tra la festa dei Tabernacoli e la Pasqua seguente può benissimo essere più esatto che non l'affollato quadro sinottico, in cui sembra che egli arrivi a Gerusalemme pochi giorni prima della sua morte. Gran parte del materiale, specialmente sotto forma di accuse e di processo, che i sinottici accumulano in quegli ultimi giorni si trova in Giovanni nei capitoli che coprono il periodo che va dalla festa dei Tabernacoli a Pasqua (vedi Nota al v. 12; anche le osservazioni più avanti a 10,24.33; 11,47-53)[1].

---

[1] La Bibliografia per questa sezione è inclusa nella Bibliografia per il cap. 7, alla fine del § 29.

28. Gesù alla festa dei tabernacoli: scena prima
7,14-36

Discorso pronunciato nel mezzo della festa

a) Diritto di Gesù a insegnare; ripresa della questione del sabato

[14] *La festa era ormai a metà quando Gesù salì al recinto del Tempio e cominciò a insegnare.* [15] *I giudei ne furono stupiti e dicevano*: « *Come ha fatto costui a imparare senza aver avuto maestri?* ». [16] *Gesù dunque rispose loro*: « *La mia dottrina non è mia, ma viene da Colui che mi ha mandato.* [17] *Chi vuol fare la sua volontà, conoscerà se questa dottrina viene da Dio, o se io parlo da me stesso.* [18] *Chi parla da se stesso cerca la propria gloria; ma chi cerca la gloria di colui che lo ha mandato è veritiero e non c'è ingiustizia nel suo cuore.* [19] *Mosè non vi ha forse dato la Legge? Eppure nessuno di voi osserva la Legge. Perché cercate di uccidermi?* ». [20] « *Tu sei pazzo* », *replicò la folla*, « *Chi cerca di ucciderti?* ». [21] *Rispose Gesù*: « *Un'opera sola ho compiuto e tutti ne siete stupiti.* [22] *Mosè vi ha dato la circoncisione (in realtà, essa non viene da Mosè ma dai Patriarchi) e voi circoncidete un uomo anche di sabato.* [23] *Se un uomo può ricevere la circoncisione di sabato perché non sia trasgredita la Legge di Mosè, voi vi sdegnate contro di me perché ho guarito l'uomo intero di sabato?* [24] *Non giudicate secondo le apparenze, ma date un giudizio giusto* ».

b) Origini di Gesù; suo ritorno al Padre

[25] *Intanto alcuni del popolo di Gerusalemme dicevano*: « *Non è costui quello che vogliono uccidere?* [26] *Ma ecco,*

egli parla in pubblico, e non gli dicono una parola! Che forse anche le autorità abbiano riconosciuto che egli è veramente il Messia? [27] *Ma costui sappiamo di dov'è. Quando invece verrà il Messia, nessuno saprà di dove sia».* [28] *Allora Gesù, che stava insegnando nell'area del Tempio, esclamò: «Dunque voi mi conoscete e sapete di dove sono? Eppure io non sono venuto da me. No, c'è veramente Uno che mi ha mandato, e voi non lo conoscete.* [29] *Io però lo conosco, perché vengo da lui ed egli mi ha mandato».* [30] *Allora essi cercarono di arrestarlo, ma nessuno gli mise le mani addosso, perché la sua ora non era ancora venuta.* [31] *Molti della folla invece credettero in lui, e dicevano: «Il Messia, quando verrà, potrà fare più segni di quanti ne ha fatti costui?».* [32] *I farisei udirono che la gente sussurrava queste cose di lui e perciò essi [precisamente, i sommi sacerdoti e i farisei] mandarono guardie del Tempio per arrestarlo.* [33] *Gesù disse: «Per poco tempo ancora rimango con voi, poi me ne andrò da colui che mi ha mandato.* [34] *Voi mi cercherete e non mi troverete; e dove io sono, voi non potete venire».* [35] *Dissero dunque fra loro i giudei: «Dove vuole andare costui, che noi non potremo trovarlo? Andrà forse nella diaspora fra i greci ad ammaestrare i greci?* [36] *Che discorso è questo: "Mi cercherete e non mi troverete", e: "Dove io sono, voi non potete venire"?».*

NOTE

v. 14. *a metà.* È il terzo o quarto giorno della festa che dura una settimana. Può darsi che sia stato un sabato, di qui l'accenno nei vv. 22 ss.
— *recinto del Tempio.* Nel racconto sinottico del soggiorno (l'unico) di Gesù in Gerusalemme, egli insegna nel recinto del Tempio (Mc 11,27).

v. 15. *Come ha fatto*... Una reazione analoga è registrata in Mc 1,22 a Cafarnao e 6,2 a Nazaret (vedi Commento a 4,44).
— *imparare.* Letteralmente «saper leggere». Il saper leggere e scrivere si incentrava nella conoscenza delle Scritture, perché questo è ciò che i fanciulli erano addestrati a leggere. Però, qui si tratta di qualcosa di più che il saper leggere e scrivere di Gesù, si tratta del suo insegnamento. Prima di diventare un rabbi, un uomo normalmente studiava con diligenza sotto un altro rabbi; gran parte della erudizione rabbinica consisteva nel

conoscere le opinioni di famosi maestri del passato. Ma Gesù non si era sottoposto a tale tirocinio. Qualcuno vorrebbe collegare questa questione con 5,46, dove Gesù mostrava una conoscenza delle Scritture nel proclamare che Mosè aveva scritto di lui.

v. 16. *viene da.* Letteralmente « è di »; vedi vv. 27 ss e la discussione riguardo alla provenienza di Gesù.

v. 18. *gloria.* Questo tema è ripreso da 5,41-47. Qui, forse, abbiamo la risposta alla sfida lanciata a Gesù dai suoi fratelli in 7,3-5.
— *è veritiero.* In 3,33 e 8,26 sentiamo che Dio è veritiero; qui è Gesù che è veritiero.
— *ingiustizia.* La parola *adikia* ricorre solo qui in Giovanni (Bultmann considera quest'ultima riga del v. 18 come redazionale). Molte volte nei LXX *adikia* traduce *šeqer,* « menzogna »; una tale connotazione sarebbe il seguito della riflessione sull'essere veritiero. È interessante confrontare questo versetto con 2 Sam 14,32: « Se c'è in me *adikia,* mi faccia morire »; Gesù argomenta che, non essendoci *adikia* nel suo cuore, essi non dovrebbero cercare di ucciderlo (19).

v. 19. *vi ha dato la Legge.* Gesù, un ebreo, apparentemente si dissocia dall'eredità della Legge. Nella tradizione sinottica ciò da cui egli si dissociava era l'interpretazione della Legge data dai farisei, che, secondo Gesù, nullificava la Legge (Mt 23,23). Ma in Giovanni questi attacchi si sono colorati della disputa tra la sinagoga e la chiesa, e la dissociazione è più assoluta (vedi « la *vostra* Legge » in 8, 17; 10,34; « la loro Legge » in 15,25). Nel *Dialogo con Trifone* di Giustino questo stesso « voi » è usato dagli apologeti cristiani nel rivolgersi agli ebrei.
— *nessuno di voi osserva la Legge.* Letteralmente « fa la Legge », un evidente semitismo. Questa affermazione assoluta è rivolta ai « giudei » (15) in mezzo alla folla. Vedi Gal 2,14, dove Paolo dice virtualmente la stessa cosa a Pietro.

v. 20. *Tu sei pazzo.* Letteralmente « Tu hai un demonio »; la pazzia era considerata come un caso di possessione. Sentiamo la stessa accusa in Mc 3,22 (« Costui è posseduto da Beelzebul »), non molto dopo un episodio che implica una guarigione di sabato (3,1-6).

v. 21. *Un'opera sola.* Presumibilmente si tratta della guarigione di 5,1-15. Bernard, I, p. 263, pensa che l'opposizio-

ne si basi non tanto sulla guarigione, quanto sul lavoro che quella guarigione comporta (Es 31,15: « Chiunque *farà un lavoro* di sabato *sarà messo a morte* »).
— *stupiti.* Non si è parlato di sorpresa da parte di coloro che furono testimoni del miracolo in 5,1-15.

v. 22. *per questo.* Come indica la normale suddivisione in versetti, una tradizione illustrata nelle versioni e sostenuta da alcuni commentatori moderni (Westcott, Hoskyns) vorrebbe collegare questa frase con la riga seguente: « Per questo Mosè vi ha dato la circoncisione ».
— *Patriarchi.* Letteralmente « padri »; vedi 4,12. L'ordine che prescrive la circoncisione è nella Legge di Mosè (Lv 12,3), ma il patto della circoncisione era fin dal tempo di Abramo (Gn 17,10; 21,4). Vedi Rm 4.
— *anche di sabato.* La circoncisione aveva luogo l'ottavo giorno dopo la nascita; se la nascita avveniva di sabato, così pure la circoncisione. Nella Mishnah (*Nedarim* 3,11) si legge: « R. Jose dice: " Grande è la circoncisione giacché passa sopra al rigoroso sabato " ».

v. 23. *ho guarito.* Questa parola greca (*hygiēs*) ricorre altrove in Giovanni solo nel cap. 5 (5 volte).
— *l'uomo intero.* Questo è un argomento *a minori ad maius*, molto comune nella logica rabbinica. La circoncisione riguarda solo una parte del corpo; se essa è permessa, una azione riguardante il bene dell'intero corpo deve essere permessa. Di fatto, i rabbini permettevano pratiche di guarigione di sabato quando c'era immediato pericolo di vita. Ma nel caso contemplato nel cap. 5 l'uomo era stato malato per lungo tempo (5,6), ed essi volevano sostenere che Gesù avrebbe potuto aspettare ancora un altro giorno per guarirlo (Lc 13,14).

v. 24. *giudicate ... date un giudizio.* Abbiamo cercato di conservare la sfumatura dell'imperativo presente nella prima riga e dell'imperativo aoristo nella seconda. Un invito analogo a un giudizio giusto si trova nell'AT: Is 11,3 (del re messianico); Zac 7,9; Dt 16,18.

v. 25. *popolo di Gerusalemme.* Sembra che si tratti di uno speciale gruppo nella folla più vasta (v. 12), che conterrebbe anche persone venute di fuori. La festa dei Tabernacoli era la più importante festa ebraica e molto frequentata. Si noti che Giovanni presenta questi abitanti di Gerusalemme come perfettamente consapevoli dell'esistenza di un complotto per uccidere Gesù da parte delle autorità.

v. 26. *non gli dicono una parola.* C'è una espressione rabbinica come questa che indica tacita approvazione.
— *le autorità.* Letteralmente « i capi », il termine usato per descrivere Nicodemo in 3,1. Si tratta dei « giudei », ma particolarmente dei membri del Sinedrio.

v. 27. *di dov'è.* In una civiltà primitiva, senza nomi di famiglia, il luogo di origine è equivalente a un nome di identificazione, p. es., Giuseppe di Arimatea, Gesù di Nazaret. Questa non è solo usanza biblica (Gdc 13,6; Gn 29,4), ma anche uso corrente fra i beduini, che spesso ricercano l'identità di una persona domandando: « Di dove sei? ».
— *nessuno saprà di dove sia.* Vedi p. 70 sopra per la teoria del Messia nascosto. Gli abitanti di Gerusalemme pensano che il fatto ben noto che Gesù è di Nazaret deponga contro la sua identificazione come il Messia nascosto.

v. 28. *veramente.Alēthinos,* preso avverbialmente. Il Codice Sinaitico e il P^{66} leggono: « Colui che mi ha mandato è vero (o verace: *alēthēs*) »; questa lezione può esser dovuta alla influenza di 8,26.
— *uno che mi ha mandato.* Qui per « mandare » viene usato *pempein;* nel v. 29 invece *apostellein.* Ciò indica l'intercambiabilità tra i due verbi.

v. 29. *vengo da Lui.* Letteralmente « Io sono da (*para* col genitivo) Lui ». Il Sinaitico legge « con (*para* col dativo) Lui », una lezione sorretta dalla VS e dalla versione sahidica. Boismard, *Prologue,* p. 9^1, preferisce questa come la lezione più difficile.

v. 30. *essi cercarono di arrestarlo.* L'« essi » presumibilmente si riferisce al popolo di Gerusalemme, poiché questo tentativo sembra distinto da quello delle autorità nel v. 32.

v. 31. *più segni.* Nell'AT non ci sono indicazioni che ci si aspettassero miracoli dal Messia; passi come Is 35,5-6 (« gli occhi dei ciechi si apriranno ») erano intesi figurativamente. Tuttavia, l'idea di un Messia operatore di miracoli potrebbe essersi sviluppata al tempo del NT; vedi Mc 13,22. Si noti che in 6,15, dopo la moltiplicazione, la folla è pronta a incoronare Gesù come il re messianico. C'è, comunque, un'altra possibilità: da Mt 12,22-23 sembra che i miracoli scuotessero il popolo inducendolo a rendersi conto che qualcuno straordinario gli stava di fronte, ed essi cominciarono a domandarsi se questa persona straordinaria non potesse essere il Messia. Un'altra possibilità ancora è che la raffigurazione del Messia sia stata influenzata dalla raffigurazione del Profeta-come-Mosè e di Elia; sia Mosè che Elia, infatti, operavano miracoli.

v. 32. *sussurrava*. Vedi Nota al v. 12.
— [*precisamente* ...]. La frase tra parentesi manca in alcune delle versioni più antiche (VS, VL) e delle citazioni patristiche (Crisostomo); essa appare nella maggior parte dei manoscritti greci, ma con ordini di parole differenti. Forse il soggetto originale era « essi », ma un copista, rendendosi conto che non era corretto presentare i farisei come aventi autorità sulla polizia del Tempio, introdusse nel testo « i sommi sacerdoti », come pure « i farisei ». Il versetto 45 potrebbe aver ispirato l'aggiunta. Poiché i sacerdoti e i farisei sono descritti come operanti insieme, l'autore della frase tra parentesi considera come responsabile il Sinedrio (18,3; vedi Nota a 3,1).
— *guardie del tempio*. Blinzler, *Trial*, pp. 62-63, distingue due gruppi: (*a*) i leviti del Tempio, usati nel recinto del Tempio e occasionalmente fuori, durante una crisi; (*b*) la forza di polizia del Sinedrio, usata per mantenere l'ordine pubblico in città e nella regione. Blinzler sostiene che nel NT la parola *hypēretai*, usata in questo versetto di Giovanni, si riferisce sempre al secondo gruppo. La distinzione è artificiale, come dimostrerà un attento studio delle prove stesse di Blinzler. In questo preciso caso l'arresto è ordinato da sadducei e farisei (quindi dal Sinedrio) ed è nel recinto del Tempio; vi sono perciò elementi per entrambi i gruppi proposti da Blinzler.

v. 33. *per poco tempo*. Questo è un tema giovanneo frequente: 12,35; 13,33; 14,19; 16,16.

v. 34. *mi cercherete*. Due manoscritti greci minori e la Volgata di Gerolamo leggono il tempo presente. Wordsworth e White osservano a questo proposito che Gerolamo a volte seguiva un tipo di manoscritto greco di cui sappiamo ben poco. Vedi Nota a 10,16.
— *non mi troverete*. Questo secondo « mi » è omesso in molti importanti documenti greci ma si trova nel Codice Vaticano e nel P^{75}.
— *dove io sono*. Ci si aspetterebbe « dove io *vado* », come in 8,21, e alcuni hanno pensato che *eimi* qui sia voce del verbo *ienai*, « andare », invece che del più consueto

einai, « essere ». Tuttavia, più probabilmente questo è un riflesso dell'uso divino di *egō eimi*: vedi App. IV. È Agostino che coglie la atemporalità della affermazione di Gesù: « Cristo era sempre in quel luogo a cui sarebbe ritornato » (*In Jo.* XXXI, 9; PL 35,1640). C'è una certa somiglianza nel tema con Lc 17,22: « Verrà un tempo in cui desidererete vedere anche uno solo dei giorni del Figlio dell'Uomo, ma non lo vedrete ».

v. 35. *diaspora.* Questo termine si riferisce agli ebrei viventi fuori della Terra Santa; l'espressione « diaspora di Israele » ricorre nei LXX in Is 49,6; Sal 147,2. Per l'uso cristiano del termine (cioè, cristiani viventi nel mondo e fuori della loro patria, il cielo) vedi 1 Pt 1,1.
— *fra i greci.* Letteralmente « dei greci ». Noi intendiamo che il termine si riferisca ai Gentili dell'impero romano, che erano influenzati dalla cultura greca, e quindi sia più ampio che non la nazionalità greca. In 12,20 il termine è usato per i proseliti (anche Atti 17,4). Alcuni studiosi, come J. A.T. Robinson (pp. LXXXIX-XC sopra) hanno pensato che il genitivo sia esplicativo: « La diaspora che consiste di greci, cioè di ebrei di lingua greca ». Ma perché gli ebrei di Gerusalemme avrebbero dovuto accennare a questa possibilità, cioè, che Gesù andasse a cercare una migliore udienza fra gli ebrei che parlavano un'altra lingua? Un contrasto molto più probabile è che egli potesse avere una migliore udienza fra i Gentili. Perciò, con BDF, § 166, noi riteniamo il genitivo come un genitivo di direzione: essi fanno l'ipotesi che Gesù se ne vada e divenga uno degli ebrei della diaspora, vivendo fra i Gentili e insegnando loro.

COMMENTO

Come abbiamo indicato nel Sommario (p. 262), la Scena Prima del discorso di Gesù durante la festa dei Tabernacoli, situato in un momento in cui la festa era a metà, può esser divisa in due parti, ciascuna con i propri temi. Questi temi hanno una certa, sia pure sconnessa, unità; essi ritorneranno di tanto in tanto nelle altre scene di questo discorso. (Come vedremo, ci sono stati vari tentativi critici di introdurre una sequenza migliore col riordinamento; ma, secondo il nostro metodo consueto, noi tratteremo il materiale come lo troviamo nel Vangelo). Per molti versi il discorso alla festa dei Tabernacoli rappresenta una raccolta polemica di ciò che Gesù disse in replica agli attacchi delle autorità giudaiche alle sue rivendicazioni. Vi sono paralleli sparsi nella tradizione sinottica, particolarmente negli ultimi giorni della vita di Gesù. Essendo polemico, questo discorso differisce alquanto per stile dai discorsi precedenti, poiché è continuamente interrotto da domande o obiezioni. Nondimeno, appare la consueta tecnica giovannea del doppio piano: mentre Gesù discute con la folla in primo piano, nello sfondo le autorità stanno complottando il suo arresto.

Scena Prima: (a) diritto di Gesù a insegnare; ripresa della questione del sabato (7,14-24)

Questa è la parte del discorso con più stretta relazione col cap. 5; come abbiamo accennato a p. 297, molti commentatori vorrebbero trasferirla alla fine del cap. 5. Nella sequenza attuale del Vangelo molto tempo è passato dal miracolo riportato in 5,1-15 (circa quindici mesi, se quella festa era la Pentecoste); eppure sembra che quel miracolo sia l'argomento prevalente di conversazione in 7,21. (Vedi anche Note al v. 15, « imparare », al v. 18, « gloria »). Tuttavia, benché Giovanni abbia fatto della guarigione in giorno di sabato del cap. 5 il centro focale della discussione in 7,21 ss, possiamo anche pensare di trovarci qui di fronte a una limitazione dell'argomento a scopi drammatici. L'evangelista ha attentamente selezionato i pochi miracoli che narra (20,30-31); e, per semplificare il quadro storico, egli mostra questi miracoli come le cause dirette di quel che accadde a Gesù. Agendo da buon drammaturgo, l'evangelista non ingombra le linee pure del suo racconto con troppi personaggi o particolari che distraggano. I Vangeli sinottici ci mostrano che l'accusa di violare il sabato che veniva scagliata contro Gesù non si basava su una singola guarigione di sabato ma su una linea di condotta coerente. Usando un solo miracolo come il caso specifico su cui l'accusa si basava, Giovanni vuole riassumere un ministero molto più ampio. Anche se Giovanni ha collocato gli argomenti dei capp. 7-8 in uno specifico contesto storico, il fatto che questi capitoli debbano considerarsi come una raccolta di tipici temi polemici ci dissuade dal ricercare un nesso cronologico troppo preciso tra la guarigione del cap. 5 e la discussione del cap. 7. Non dobbiamo preoccuparci se « i giudei » che avevano visto il miracolo molto tempo prima sarebbero stati ancora a pensarci; il lettore cristiano per il quale il Vangelo era stato composto (20,31) avrebbe visto facilmente il rapporto tra questo discorso e il miracolo di cui aveva letto solo un centinaio di righe prima.

Le prime righe di questa scena del discorso (v. 15) sono incentrate sull'accusa che Gesù era un maestro irregolare poiché non aveva ricevuto la sua dottrina da un maestro riconosciuto. La risposta di Gesù (16) è che egli ha ricevuto la sua dottrina da un maestro riconosciuto, e precisamente il Padre suo celeste. Egli è stato alla migliore di tutte le scuole rabbiniche. L'unica prova che egli offre per la sua rivendicazione (17-18) è lo stesso tipo di testimonianza che aveva offerta nel cap. 5. Là si trattava di avere nel proprio cuore l'amore o la parola di Dio (5,42.38) e di essere intenti a cercare la gloria di Dio (5,44), perché tali qualità renderebbero gli uomini capaci di riconoscere che Gesù era venuto nel nome del Padre (5,43). In 7,17 ci vien detto che chi fa la volontà di Dio riconoscerà che la dottrina di Gesù viene dal Padre. Questi requisiti sono semplicemente delle varianti del requisito fondamentale: essere in sintonia con la voce di Dio per riconoscere colui che parla in vece di Dio. Fare la volontà di Dio è più che l'obbedienza etica: implica l'accettazione per mezzo della fede dell'intero piano divino di salvezza, compresa l'opera di Gesù (5,30). Possiamo notare che anche nella tradizione sinottica si parla di fare la volontà di Dio, ma là questa è una condizione per entrare nel regno dei cieli (Mt 7,21). Come abbiamo osservato, la raffigurazione sinottica del regno dei cieli ha molti tratti in comune con la raffigurazione giovannea di Gesù stesso.

L'accenno a Mosè e alla Legge nel v. 19 è un'altra delle ragioni per cui certi studiosi pensano che questa parte del discorso fosse in origine unita alla fine del cap. 5, dove si nomina Mosè. Tuttavia, è perfettamente possibile che il contrasto tra la formazione di Gesù e la formazione normale dei maestri ebrei portasse logicamente a un riferimento a Mosè, poiché la Legge di Mosè era la base della educazione formale. Qual è la ragione dell'accusa di Gesù che « i giudei » non osservano la Legge? Forse si tratta di una denuncia generale, nello stile di Ger 5,5; 9,4-6, ecc. Alcuni hanno pensato che Gesù accusi i giudei di infrangere lo spirito del sabato non volendo veder guarito un uomo in giorno di sabato (vedi v. 23). Più probabilmente, la chiave della risposta sta nella riga finale del v. 19. Volendo uccidere Gesù (5,18; 7,1) essi violano uno dei comandamenti. Ci sta offrendo Giovanni una reminiscenza storica nel descrivere così una prolungata ostilità contro Gesù in Gerusalemme, fino al punto dell'assassinio? I sinottici, certo, non ci danno informazioni circa il ministero in Gerusalemme eccetto che negli ultimi giorni, e concentrano la loro descrizione del complotto per uccidere Gesù in quel periodo finale. Comunque, Lc 4,29 riporta un attentato alla vita di Gesù in Galilea, una regione in cui ci si potrebbe aspettare che il sentimento religioso fosse meno acuto che in Gerusalemme. E abbiamo visto che, dopo la morte di Giovanni il Battista, Gesù ritenne più sicuro ritirarsi dalla Galilea e dal territorio governato da Erode (anche Lc 13,31). Arguendo dalla descrizione sinottica dell'ostilità durante il ministero galileo, possiamo anche ritenere che Giovanni ci offra una tradizione attendibile, non limitando il complotto in Gerusalemme per uccidere Gesù agli ultimi giorni del ministero.

Nel v. 20 la folla nega un tale complotto. Se questa folla è distinta da « i giudei » e da « il popolo di Gerusalemme » (25), che sapevano del complotto, è perfettamente plausibile che ci fossero molti, specialmente pellegrini, che non sapessero nulla di una intenzione di uccidere Gesù. Ma, anche se Gesù parla in primo luogo a « i giudei », cioè, alle autorità, resta il fatto che nel quadro evangelico verso la fine del ministero in Gerusalemme *la folla* sarebbe stata influenzata dalle autorità a chiedere la morte di Gesù (Mc 15,11).

L'obiezione della folla induce Gesù a specificare (21) e a richiamare il caso passato di una guarigione in giorno di sabato per cui essi avevano deciso di ucciderlo (5,18). L'argomento che Gesù usa qui (22-23) per difendere la sua guarigione nel giorno di sabato è meno teologico di quello addotto in 5,17, e può essere classificato con gli argomenti umanitari che si trovano nei sinottici (vedi pp. 280-1). Ciò nondimeno, è forse una coincidenza il fatto che il contrasto tra il carattere *parziale* della circoncisione che essi permettevano nel sabato e la guarigione da parte di Gesù dell'uomo *intero* è del tutto simile al contrasto tra Mosè e Gesù che si trova in altro luogo in Giovanni (1,17)? In generale, noi pensiamo che Giovanni riesca meglio dei sinottici a spiegare lo scopo della guarigione in giorno di sabato. Non si trattava della liberalizzazione sentimentale di una legge dura e impraticabile. I miracoli di Gesù in giorno di sabato erano l'adempimento della intenzione redentiva per cui la Legge era stata data (Barrett, p. 265).

Scena Prima: (b) le origini di Gesù; il suo ritorno al Padre (7,25-36)

In questa parte non sentiamo più parlare del miracolo di sabato, e il tema si sposta alla persona di Gesù. Forse la logica è che, nel reiterare i suoi diritti sul sabato, Gesù ha rivelato ancora una volta le sue pretese riguardo a chi egli sia, proprio come in 5,17-18. L'argomento della persona di Gesù e delle sue rivendicazioni è uno dei più delicati per « i giudei »; quindi l'ostilità sale drammaticamente in questa scena, e si registra il primo tentativo di arrestare Gesù. Le varie affermazioni piene di sicurezza del popolo di Gerusalemme e dei giudei riguardo a Gesù sono presentate, in uno stile tipicamente giovanneo, per rivelare ignoranza, l'ignoranza della sapienza umana quando è smascherata alla luce penetrante della Sapienza incarnata.

Lo vediamo prima di tutto nella affermazione nel v. 27 che essi sanno di dove sia Gesù (Nazaret) e che perciò egli non può essere il Messia nascosto. Il loro pensiero è al livello terrestre; essi offrono un perfetto esempio di quel giudicare dalle apparenze contro cui erano stati messi in guardia nel v. 24. Dicevano la verità quando dicevano che nessuno avrebbe saputo di dove era il Messia, e in realtà *essi non sanno* che Gesù viene dal cielo e dal Padre. Ancora una volta nel v. 29 abbiamo una affermazione della conoscenza unica e intima che Gesù ha del Padre (1,18; 6,46; 8,25; 17,25). Il parallelo sinottico è nel cosiddetto *logion* giovanneo (Mt 11,27; Lc 10,22): « Nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare ».

La pretesa di Gesù circa la sua origine divina provoca il tentativo di arrestarlo (30), un tentativo che rivela il potere sovrano di Gesù. Anche quando la sua ora sarà venuta, Giovanni mostrerà ancora che nessuno può mettere una mano su Gesù finché egli non lo permetta (18,6-8). Lc 4,29-30 rivela una analoga incapacità dei nemici di Gesù che cercavano di nuocergli a Nazaret. Nemmeno il tentativo più formale contro Gesù da parte delle autorità del Sinedrio nel v. 32 riuscirà, come vedremo in 7,45 ss. Questi tentativi contro la sua vita inducono Gesù, nei vv. 33-34, a pensare al suo ritorno al Padre mediante la morte e resurrezione. Il verbo « andarsene », usato nel v. 33, si troverà in 13,3, dove, nel contesto dell'« ora », Gesù dice che sta per ritornare a Dio. Il suo ritorno a Dio toglierà ai suoi ascoltatori la loro occasione di credere in lui. Finché sta davanti a loro, è lui che li cerca; ma quando sarà andato, essi lo cercheranno e non lo troveranno. Ancora una volta le osservazioni di Gesù sono fraintese come se fossero state pronunziate a un livello terrestre; infatti « i giudei » pensano che egli voglia parlare di andarsene in viaggio in un altro paese. Questa volta Gesù non replica alla loro confusione perché, ironicamente, essi hanno detto la verità. La loro beffarda ipotesi che Gesù possa andarsene a insegnare nel mondo dei Gentili era divenuta una realtà al tempo in cui il Quarto Vangelo fu scritto. La chiesa cristiana che l'evangelista vede intorno a sé nell'impero romano è per larga parte gentile, e la diaspora dei dispersi figli di Dio raccolti in unità da Gesù (11,52) è stata veramente una diaspora dei greci.

Nel chiudere le nostre osservazioni su questa seconda parte della Scena Prima del discorso, vorremmo rilevare che il tema di Gesù quale Sapienza divina è molto forte qui ed è al fondo di molte delle affermazioni. La questione da dove venga Gesù nei vv. 27 ss ci ricorda Gb 28,12 ss che solleva la questione dove si possa trovare la Sapienza; anche Bar 3,14-15: « Impara dov'è la Sapienza ... Chi ha scoperto la sua dimora? ». Proprio come Gesù è stato mandato da Dio (29) per stare con gli uomini (33), così nell'AT l'uomo chiede a Dio che la Sapienza sia mandata dal cielo a stare con lui (Sap 9,10; Sir 24,8). Il tema del cercare e trovare (34) è frequente nell'AT. In alcuni dei libri biblici il tema si concentra su una ricerca del Signore, per esempio Is 55,6: « Cercate il Signore mentre si fa trovare » (anche Os 5,6; Dt 4,29). Ma nella letteratura sapienziale il tema è trasferito alla Sapienza. In Sap 6,12 sentiamo che la Sapienza « è facilmente contemplata da chi l'ama e trovata da chiunque la ricerca ». Le parole di Gesù nel v. 34 sono molto simili a quelle della Sapienza in Prv 1,28-29: « Mi cercheranno, ma non mi troveranno poiché hanno odiato la sapienza e non hanno amato il timore del Signore ».[1]

---

[1] La Bibliografia per questa sezione è inclusa nella Bibliografia per il cap. 7, alla fine del § 29.

29. Gesù alla festa dei tabernacoli: scena seconda

7,37-52

Gesù nell'ultimo giorno della festa

[37] *Nell'ultimo e più solenne giorno della festa, Gesù levatosi in piedi esclamò a gran voce: « Chi ha sete venga [a me]; e beva* [38] *chi crede in me. Come dice la Scrittura, " Fiumi di acqua viva sgorgheranno dal suo seno " ».* ([39] *Con questo egli si riferiva allo Spirito che quelli che credevano in lui avrebbero ricevuto. Infatti non c'era ancora lo Spirito, perché Gesù non era stato ancora glorificato).*

[40] *All'udire [queste parole], alcuni fra la folla cominciarono a dire: « Questi è davvero il Profeta ».* [41] *Altri esclamavano: « Questi è il Messia ». Ma si sollevava una obiezione: « Il Messia viene forse dalla Galilea?* [42] *Non dice forse la Scrittura che il Messia, essendo della stirpe di Davide, verrà da Betlemme, il villaggio dove Davide visse? ».* [43] *Così, la folla era aspramente divisa riguardo a lui.* [44] *Alcuni di loro volevano perfino arrestarlo, ma nessuno gli mise le mani addosso.*

[45] *E così, quando le guardie del Tempio tornarono indietro, i sommi sacerdoti e i farisei domandarono loro: « Perché non lo avete condotto? ».* [46] *« Mai un uomo ha parlato come lui », risposero le guardie.* [47] *« Non vi sarete lasciati ingannare anche voi?! », replicarono i farisei.* [48] *« Vedete forse qualcuno del sinedrio credere in lui? O qualcuno dei farisei?* [49] *No, è solo questa plebe che non conosce la Legge, ed essi sono maledetti! ».* [50] *Uno di loro, Nicodemo (l'uomo che era venuto da Gesù), disse allora:* [51] *« Da quando la nostra Legge condanna un uomo senza*

prima ascoltarlo e conoscere i fatti?». [52] *« Non ci dire che sei anche tu un galileo », lo schernirono. « Studiaci su e vedrai che il Profeta non sorge in Galilea ».*

50. *disse.* Nel tempo presente storico.

NOTE

v. 37. *l'ultimo e più solenne giorno.* Si tratta del 7° o dell'8° giorno (vedi Nota a 7,2)? L'8° giorno, essendo un'aggiunta posteriore alla festa, era più un giorno di riposo che di festa. Come vedremo nel Commento, le parole di Gesù in questa occasione si adattano alle cerimonie del 7° giorno. Anche la designazione « il giorno più solenne » si addice meglio al 7° giorno. In effetti, poiché « e più solenne » manca in alcune testimonianze minori, questa frase può anche essere una aggiunta posteriore per specificare che si intendeva il 7° giorno.

— *levatosi in piedi.* Dobbiamo probabilmente pensare che Gesù fosse stato seduto a insegnare nel recinto del Tempio. (Vedi Nota a 6,3).

— *esclamò a gran voce.* Questo verbo fu usato per Giovanni il Battista in 1,15; in questo capitolo è usato due volte per Gesù (7,28 e qui; di nuovo in 12,44) quando egli fa una proclamazione solenne di una verità concernente la sua persona e la sua opera.

— *Chi ha sete...* Queste quattro righe poetiche dei vv. 37-38 hanno fornito l'occasione di una lunga discussione e di una immensa letteratura. Ci sono due problemi fondamentali di interpretazione che devono essere esaminati estesamente.

— PRIMO, *chi è la sorgente dei fiumi di acqua viva, Gesù o il credente?* (*a*) La traduzione da noi offerta è a favore della teoria che Gesù sia la sorgente (l'interpretazione « cristologica »). Come ha mostrato H. Rahner (anche Boismard, « De son ventre », pp. 523-35), questa interpretazione risale al II secolo e al tempo di Giustino. Ora possiamo avere un'altra testimonianza del II secolo nel *Vangelo secondo Tommaso,* 13, dove Gesù dice: « Voi avete bevuto dalla fonte gorgogliante che io ho versata ». Queste parole, mentre riflettono un miscuglio di versetti giovannei (p. es., 4,14), fanno di Gesù la sorgente dell'acqua. (Vedi il nostro articolo in NTS 9 [1962-63], 162). Un altro antico supporto per questa interpretazione, chiamata a volte l'interpretazione occidentale, si trova in

Ippolito, Tertulliano, Cipriano, Ireneo, Afraate, Efrem. Fra i commentatori moderni che l'accettano ci sono Boismard, Braun, Bultmann, Dodd, Hoskyns, Jeremias, Macgregor, Mollat, Stanley. A favore della interpretazione cristologica si possono addurre i seguenti argomenti: (1) Essa offre un eccellente parallelismo poetico nelle prime due righe: l'uomo assetato nella prima riga viene a Gesù, e il credente nella seconda riga beve da Gesù. Che il parallelismo sia chiastico rientra nello stile giovanneo (vedi p. CLXVI). (2) L'idea che l'acqua fluirà da Gesù è sorretta da 19,34, dove essa proviene dal suo costato. (3) Un'altra opera giovannea, Ap 22,1, mostra un fiume di acqua viva fluente dal trono di Dio e dell'Agnello (cioè, Cristo). (4) Secondo 7,39, l'acqua è lo Spirito, e per Giovanni è Gesù che dà lo Spirito (19,30; 20,22).
(*b*) Il greco può essere tradotto in un altro modo che favorisce l'ipotesi che la sorgente dell'acqua sia il credente:

« Chi ha sete venga a me e beva. [38] Chi crede in me (come dice la Scrittura), " dal suo seno sgorgheranno fiumi di acqua viva " ».

Questa punteggiatura era sostenuta da Origene e la si trova nella maggior parte dei Padri orientali. Fra i commentatori moderni che la seguono ci sono Barret, Behm, Bernard, Cortés Quirant, Lightfoot, Michaelis, Rengstorf, Schlatter, Schweizer, Zahn. Essa è seguita dalle versioni americane *standard* cattolica (Confraternity) e protestante (RSV). Il migliore argomento testuale a suo favore è che questa punteggiatura si trova nel P^{66} (II secolo). Un argomento grammaticale a favore è che essa fa del participio *ho pisteuōn* (« colui che crede ») l'inizio di una nuova costruzione (un modello che si trova quarantuno volte in Giovanni), invece di attaccarlo alla frase condizionale precedente (un sistema che apparentemente non si trova in Giovanni). D'altra parte, tuttavia, Kilpatrick, *art. cit.*, ha mostrato che il fare del participio il soggetto anticipato della citazione della Scrittura (come si deve fare in questa interpretazione) ha poco supporto nello stile giovanneo. BDF, § 466^4, ha cercato di difendere un tale anacoluto, ma gli esempi addotti come paralleli non sono realmente a proposito per il caso particolare in discussione. Così, gli argomenti grammaticali in realtà si annullano a vicenda. C'è qualche parallelo in Giovanni per l'idea dell'acqua viva che fluisce dal credente? (C'è un parallelo nel pensiero rabbinico più o meno contemporaneo; secondo il Midrash Sifre a proposito di Dt 11,22, # 48, Rabbi Aqiba diceva: « Il discepolo che comincia è simile a un pozzo che può dare solo l'acqua che ha ricevuto; il discepolo più progredito è una sorgente di acqua viva »). Molti citano Giovanni 4,14 (p. es. Cortés Quirant, pp. 293 ss), dove Gesù parla di una fontana di acqua in seno al credente zampillante per la vita eterna. Comunque, non c'è accenno in questo versetto che il credente sarà una fonte per altri. Un altro testo citato, 14,12, sembra troppo generico per essere probante. Detto tutto ciò, il migliore argomento a favore di questa interpretazione è il forte supporto patristico che essa ha avuto. E tuttavia gran parte di questo supporto deriva dall'impulso iniziale di Origene, molto influente. Egli vedeva in 7,37-38 un'eco della dottrina di Filone che il perfetto gnostico poteva divenire, attraverso la comprensione spirituale delle Scritture, una fonte irradiante di luce e di conoscenza per gli altri. Tale interpretazione di Giovanni non è molto convincente.

(*c*) C'è ancora un terzo modo di tradurre il greco, un modo che non dà precisa indicazione quanto all'identità della Sorgente dell'acqua:

« Chi ha sete, venga a me e beva (cioè, chi crede in me). Come dice la Scrittura, " Dal suo seno sgorgheranno fiumi di acqua viva " ». Questa traduzione evita l'obiezione sollevata da Kilpatrick contro la traduzione precedente: il participio *ho pisteuōn* non è più il soggetto anticipato della citazione della Scrittura, ma un chiarimento del soggetto dei verbi « venire » e « bere ». Kilpatrick mostra che il participio può servire da soggetto di entrambi i verbi, ma i suoi esempi di un tale participio che riprende l'indefinito « chi » sono deboli. Blenkinsopp, « Crux », sostiene una traduzione simile a questa, ma insiste nel dire che « chi crede in me » non ha nesso sintattico con la frase: è semplicemente una spiegazione parentetica tratta da « quelli che credono » nel v. 39. C'è qualche testimonianza in versioni latine e siriache a favore della omissione di « chi crede in me »; questa testimonianza non è abbastanza forte da rendere testualmente dubbio il participio, ma può dar supporto al fatto di considerarlo come puramente parentetico. Certo, questa traduzione del greco perde il quasi perfetto parallelismo che noi abbiamo postulato nella nostra traduzione. Essa non fa nulla per identificare il « lui » della citazione della Scrittura; ma è evidente che, una volta che il participio sia considerato come parentetico, non c'è ragione per supporre che il « lui » della citazione sia il credente.

— SECONDO, *quale passo della Scrittura è citato nel v. 38?* Ovviamente, la risposta a questa domanda avrà i suoi riflessi sulla prima questione. Le parole citate in Giovanni non riproducono esattamente nessun passo nel TM o nei LXX, e quindi i commentatori si sono dovuti ingegnare per rintracciare passi che siano almeno simili.

Quelli che considerano il credente come la fonte dell'acqua spesso propongono Prv 18,4: « Le parole della bocca dell'uomo sono acqua profonda; la fonte della sapienza è un torrente che straripa ». Is 58,11 può essere preso in considerazione come sfondo; ivi Dio promette all'israelita dei tempi escatologici: « Sarai ... come una sorgente le cui acque non inaridiscono ». Sir 24,30-33 (28-31) fa del discepolo della Sapienza un canale che porta le acque della Sapienza ad altri. 1QH VIII, 16 dice: « Tu, o mio Dio, hai posto nella mia bocca, per così dire, una pioggia per tutti (coloro che hanno sete) e una sorgente di acque vive che non inaridirà ». Un passo che è stato spesso citato è Prv 5,15: « Bevi l'acqua della tua cisterna e quella che zampilla dal tuo pozzo »; ma la rassomiglianza con Giovanni è solo verbale, perché il testo di Proverbi è una ingiunzione contro l'adulterio (« cisterna/pozzo » = la propria donna).

Una direzione più plausibile in cui ricercare lo sfondo della citazione di Giovanni dalla Scrittura è nelle varie descrizioni della scena che avvenne durante l'Esodo, quando Mosè colpì la roccia e ne sgorgò acqua. Questa roccia era considerata nella chiesa primitiva come un tipo del Cristo (1 Cor 10,4), e quindi questo sfondo favorirebbe l'interpretazione cristologica della sorgente nella citazione di Giovanni. Braun, JeanThéol, I, p. 150, accenna al fatto che la roccia degli erranti nel deserto era il simbolo vetero-testamentario più frequentemente dipinto nelle catacombe. Spesso esso era collegato col battesimo mediante l'interpretazione di Giovanni 7,38. Tale simbolismo rientrerebbe bene nella predilezione di Giovanni per i simboli tratti dai racconti dell'Esodo (1,29: l'agnello pasquale; 3,14: il serpente di bronzo; 6,31: la manna; 6,16-21: il passaggio del Mar Rosso?). È forse nei commenti poetici che si trovano nei Salmi sul tema dell'acqua-dalla-roccia che abbiamo i paralleli migliori della espressione di Giovanni 7. Sal 105,40-41 dice: « Egli li saziò con il pane del cielo; spaccò la rupe e ne sgorgarono acque ». Questa sequenza del pane dal cielo e dell'acqua dalla roccia è precisamente la sequenza che abbiamo nei capp. 6 e 7 di Giovanni (una ragione, sia detto incidentalmente, per non cambiare l'attuale sequenza dei capitoli). Altri passi che descrivono l'acqua dalla roccia sono Is 43,20; 44,3; 48,21; Dt 8,15; e Aileen Guilding, p. 103, ha rilevato che diversi di questi passi erano usati come letture della sinagoga nel mese in cui si celebrava la festa dei Tabernacoli. Il Sal 114, il cui v. 8 parla di come Dio mutò la roccia di silice in una sorgente d'acqua, era uno dei salmi dell'Hallel cantati dai pellegrini nelle processioni quotidiane durante la festa dei Tabernacoli.

Il passo concernente la roccia del deserto che è forse il più vicino a un parallelo verbale con Giovanni è Sal 78,15-16: « Spaccò le rocce nel deserto e diede loro da bere flutti copiosi. Fece sgorgare ruscelli (LXX: acqua) dalla rupe e scorrere *fiumi di acqua* ». (Alcuni versetti dopo nel Salmo, al v. 24, troviamo: « Fece piovere su di essi la manna per cibo e diede loro pane del cielo »: vedi Nota a 6,31). Sebbene questa traduzione *standard* dell'ebraico del Salmo sia già simile a Giovanni 7,38, la somiglianza può essere grandemente amplificata se si accetta la tesi avanzata da Boismard che Gesù in realtà citi un Targum o traduzione aramaica del Salmo. Secondo Boismard, l'aramaico può essere tradotto così: « Egli fece sgorgare corsi di acqua dalla roccia e scaturire *fiumi di acqua corrente* ». Ora, quando Gesù parlava al popolo, certo egli usava spesso le Scritture in aramaico per la loro intelligibilità (vedi Nota a 3,14), sebbene questo potremmo aspettarcelo più in Galilea che a Gerusalemme. Comunque, non tutti concordano con la interpretazione del Targum data da Boismard (il Targum che egli cita è abbastanza tardo). Vedi la controversia con Grelot negli articoli citati nella Bibliografia.

Un altro importante passo della Scrittura citato come possibile sfondo per Giovanni 7,38 proviene dalla seconda parte di Zaccaria (14,8). Questa è una ipotesi interessante, perché, come rileveremo nel Commento, questa parte di Zaccaria costruisce una mistica intorno alla festa dei Tabernacoli. Feuillet ha elaborato il collegamento tra Giovanni e Zaccaria attraverso Ap 22,1.17. Egli rileva che Ap 22,17 presenta lo stesso tipo di parallelismo che noi abbiamo suggerito per Giovanni nella nostra traduzione: « Chi ha sete venga; chi vuole attinga gratuitamente l'acqua della vita ». Se aggiungiamo questo versetto ad Ap 22,1, « Mi mostrò un fiume di acqua viva ... che scaturiva dal trono di Dio e dell'Agnello », abbiamo un parallelo strettissimo delle idee e delle parole di Giovanni 7,37-38. Ora, questo capitolo dell'Apocalisse ha il suo sfondo in Ezechiele e in Zaccaria (Ap 22,2 = Ez 47,12; AP 22,3 = Zac 14,11). In particolare, il fiume che, secondo la descrizione dell'Apocalisse, scaturisce dal trono di Dio e dell'Agnello è una ripresa del simbolo del fiume in Ez 47; e l'« acqua viva » echeggia Zac 14,8. Feuillet ne deduce che si debba attribuire questo stesso sfondo, particolarmente quello di Zaccaria, a Giovanni 7,37-38. Questo non è fuori posto in Giovanni, poiché questo Vangelo attinge liberamente a Zaccaria, sia implicitamente (vedi Commento a 2,16) che esplicitamente (19,37).

Daniélou, *art. cit.*, sostiene più energicamente di Feuillet la dipendenza di Giovanni da Ez 47,1-11, un passo ben noto nella letteratura cristiana primitiva. A suo giudizio, Gesù sarebbe la sorgente dell'acqua nel senso che egli sarebbe la roccia del Tempio da cui, nell'immagine di Ezechiele, scaturisce il fiume che è la sorgente di vita. Abbiamo già visto Gesù identificato col Tempio in Giovanni 2,21; vedi Daniélou per la tradizione patristica che identifica Gesù con la roccia del Tempio.

Nella ricerca dello sfondo di Gesù quale fonte di acqua viva, si deve dunque scegliere tra la rupe del deserto e i passi apocalittici di Zaccaria ed Ezechiele con i loro fiumi escatologici di acqua viva scorrenti da Gerusalemme e dal Tempio? Nel suo articolo del 1963 Grelot mostra che nelle tradizioni rabbiniche della Tosephta i testi associati alla festa dei Tabernacoli richiamavano entrambi i motivi. Egli pensa che questa combinazione di motivi risalga a un periodo anteriore alla distruzione del Tempio, e quindi Giovanni potrebbe rispecchiare ambedue i temi. Citazioni di due o più passi combinati non sono senza paralleli in Giovanni (vedi 19,36); e abbiamo veduto che anche lo sfondo di altro simbolismo giovanneo, come quello dell'Agnello di Dio, è composito (*agnello apocalittico; servo sofferente; agnello pasquale*).

v. 38. *dal suo seno.* Letteralmente « dal suo ventre » (*koilia*). Alcuni sostengono che ciò equivalga a « dal suo cuore », giacché, mentre per gli ebrei il ventre è la sede della natura emozionale dell'uomo, il cuore ha lo stesso ruolo nel simbolismo occidentale. Behm, TWNT, III, p. 788, mostra che nei LXX « ventre » è spesso impiegato nello stesso senso di « cuore »; e anche nel NT essi sono più o meno intercambiabili, p. es. il Codice Alessandrino ha « cuore » in Ap 10,9, mentre altri manoscritti leggono « ventre ». Tuttavia Boismard, « De son ventre », p. 541, mostra che questo uso metaforico di « ventre » è limitato, con rare eccezioni, a passi che descrivono forti emozioni. Daniélou, p. 161, in linea con la teoria su esposta, pensa a una cavità o caverna nella roccia del tempio da cui scorre l'acqua; e la paragona alla cavità nel costato di Gesù aperta dalla lancia del centurione in 19,34, una cavità da cui fluisce acqua. (La maggior parte degli autori concordano sulla connessione tra 7,38 e 19,34). Un'altra possibilità ancora è stata suggerita da studiosi come Torrey, Boismard, Grelot e Feuillet: essi pensano che « dal suo ventre » sia una traduzione troppo letterale dall'aramaico. La stessa espressione aramaica, *min giwwēh*, può significare « dal suo interno » e « dal suo ventre ». Questa ipotesi implica che Giovanni tragga la citazione della Scrittura dal Targum. Nella stessa linea di pensiero StB, II, p. 492, seguito da Jeremias e Bultmann, associano *koilia* con l'aramaico *gūf*, « corpo, persona, io ». La normale traduzione greca di questa parola, tuttavia, sarebbe *sōma*, non *koilia*.

v. 39. *lo Spirito.* Il simbolismo in cui acqua sta per Spirito sembra strano alla mentalità occidentale ma è ben documentato in ebraico, come ha rilevato Audet, *art. cit.* Verbi applicabili all'acqua sono usati per descrivere il dono dello Spirito, p. es., riversare, spandere (Is 44,3). L'anima, *nefeš* (che può esser tradotto anche come « spirito »), era considerata come la sede della sete, poiché sembra che *nefeš* originariamente significasse « gola ». Is 29,8 dice: « Un assetato sogna di bere, ma si sveglia con la gola (*nefeš*) riarsa »; Sal 42,1-2: « Come una cerva anela ai corsi d'acqua .. l'anima (*nefeš*) mia anela a te, o Dio ». Come sfondo vetero-testamentario per la giustapposizione di idee in Giovanni 7,38-39 (acqua dal ventre = spirito), possiamo citare Prv 20,27: « *Il soffio* (un altro sinonimo di " spirito ") dell'uomo è la fiaccola del Signore, che scruta tutti i recessi del suo *ventre* ». *Nefeš*, oltre a essere la sede della sete, è anche la sorgente delle parole; p. es., 1 Sam 1,15 dice che Anna riversava la sua *nefeš* davanti al Signore nelle parole della sua preghiera (si noti il simbolismo dell'acqua). Questo è lo sfondo per la nostra tesi nel Commento, che cioè l'acqua del v. 38 stia tanto per lo Spirito quanto per l'insegnamento di Gesù.

— *quelli che credevano.* Noi leggiamo il participio aoristo, che ha il supporto di entrambi i papiri Bodmer, invece del presente. È chiaro che il Commento parentetico proviene da un punto di vista posteriore. È interessante che Bultmann, p. 229[2], attribuisca il v. 39 all'evangelista e non al redattore; Bultmann considera la citazione della Scrittura del v. 38 come la parte redazionale del passo.

— *non c'era ancora lo Spirito.* Alcuni manoscritti e versioni cercano di attenuare l'impatto di questa espressione, p. es., « lo Spirito non era stato ancora *dato* » o « non era ancora *su di loro* ». Probabilmente gli scrivani vedevano una difficoltà teologica, come se Giovanni dicesse che la Terza Persona della Trinità non esisteva prima che Gesù fosse glorificato nella passione, morte e resurrezione. Ma un'affermazione del Vangelo come questa non riguarda la vita interiore di Dio; riguarda il rapporto di Dio con noi. Lo Spirito non era una realtà per quanto riguardava l'uomo fino a quando il Gesù glorificato non avesse comunicato lo Spirito agli uomini (20,22). Allora lo Spirito avrebbe operato in una nuova creazione in un modo che non era possibile fino a quel momento (vedi articoli di Hooke e di Woodhouse).

v. 40. [*queste parole*]. Ci sono nelle testimonianze molte varianti nel riportare queste parole, ed esse sono omesse nella VS^{sin}; si tratta probabilmente di un chiarimento posteriore aggiunto dai copisti.
— *il Profeta.* Vedi p. 65.

v. 42. *Scrittura.* Mt 2,5-6 è un'altra testimonianza della credenza popolare diffusa nel I secolo che il Messia sarebbe nato a Betlemme. Il passo citato in Matteo è Mic 5,2 (1H). Nel menzionare Betlemme questo passo originariamente non intendeva altro che un'allusione all'origine davidica del re unto, ma nei secoli posteriori, a quanto pare, esso fu preso alla lettera come una predizione che il Messia sarebbe effettivamente nato in quella città. Stranamente, però, Mic 5,2 non fa la sua apparizione nella letteratura rabbinica intorno al Messia se non molto tardi.
— *dove Davide visse.* Vi è nelle versioni qualche supporto per lezioni come « di Davide » o « dove egli visse »; queste varianti inducono la SB a omettere la frase.

v. 44. *Alcuni di loro.* Presumibilmente, della folla; abbiamo trovato la stessa vaghezza nell'« essi » del v. 30.
— *le mani.* Nel v. 30 era usato il singolare; qui è usato il plurale.

v. 45. *quando le guardie del Tempio tornarono indietro.* Secondo la cronologia del v. 37, ciò avviene quattro giorni dopo che furono inviati. Ovviamente la disposizione di tempo è artificiale.
— *i sommi sacerdoti e i farisei.* Un solo articolo regge i due nomi, un particolare che dà l'impressione che essi fossero veramente molto uniti in questa azione.

v. 46. *parlato come lui.* In Mt 7,29 le folle galilee esclamavano che egli insegnava loro come se avesse autorità, e non come i loro scribi.

v. 48. *Sinedrio ... farisei.* « Sinedrio » è letteralmente « le autorità ». Nel Sinedrio c'erano membri del partito dei farisei, ma qui si intende il partito generale dei farisei. Il v. 50 rileva che, ironicamente, uno del Sinedrio credeva in lui; vedi anche 12,42.

v. 49. *questa plebe che non conosce la Legge.* Vedi StB, II, p. 494, per passi rabbinici attestanti il disprezzo di quelli che erano istruiti nella Legge per il popolo ordinario, ignorante (*'am hā'āres,* « gente del paese ») che spesso non si curava della Legge. Questa « gente del paese » era contrapposta a « gli studiosi e i sapienti », e *Pirqe Aboth,* II, 6, dice che i primi non potevano essere santi. (I poveri che erano ignoranti della Legge erano già un problema al tempo di Geremia: vedi Ger 5,4, dove Geremia cerca di scusarli). In effetti, s'intende, molti dei farisei non avrebbero condiviso questo disprezzo per gli ignoranti.
— *ed essi sono maledetti.* Forse questa maledizione può essere ricollegata a passi come Dt 27,26; 28,15; Sal 119,21, che maledicono quelli che non osservano la Legge.

v. 50. *Uno di loro.* Questa frase è in un altro ordine in alcuni manoscritti, e manca in alcune testimonianze siriache; può darsi che sia una glossa chiarificatrice.
— (*l'uomo che era venuto da Gesù*). Una indicazione supplementare come « precedentemente », « di notte », o « prima » appare in molte testimonianze, ma la varietà fa pensare che si tratti di chiarimenti dei copisti. Questa parentesi è un esempio della consueta regola giovannea di identificare i personaggi già incontrati; vedi 19,39.

v. 51. *senza prima ascoltarlo.* (Nelle versioni c'è qualche testimonianza a favore dell'omissione di « prima »). Es 23,1 ammonisce contro le false dicerie; Dt 1,16 contiene un implicito ordine di ascoltare ambedue le parti di una causa. Il principio rabbinico si trova nelle parole di Rabbi Eleazar ben Pedath nel Midrash Rabbah di Es 21,3: « Se un mortale non ascolta le giustificazioni che un uomo può presentare, egli non è in grado di pronunciare un giudizio ».

v. 52. *Studiaci su.* Le testimonianze della tradizione occidentale aggiungono « nelle Scritture »; il senso è questo, ma la frase è un chiarimento di un copista.

— *il Profeta.* La grande maggioranza delle testimonianze leggono « un Profeta »; ma noi accettiamo la lezione dei due papiri Bodmer (vedi Smothers, *art. cit.*), perché il concetto giovanneo del Profeta-come-Mosè poteva facilmente essere frainteso nel processo di copiatura. La lezione più comune suggerisce l'idea che nessun profeta proverrebbe mai dalla Galilea. Questo non era stato vero per il passato, perché Giona era di Gat-Chefer, una città della Galilea (2 Re 14,25), e sembra anche contraddire l'idea posteriore, che cioè Israele non aveva città o tribù da cui non fosse venuto un profeta (Talmud babilonese, *Sukkah* 27b).

COMMENTO

Sfondo della festa dei Tabernacoli

Per comprendere quello che Gesù dice in 7,37-38 e poi nel cap. 8 bisogna avere una conoscenza profonda della celebrazione della festa dei Tabernacoli. Una trattazione adeguata è quella di G. W. MacRae in CBQ 22 (1960), 251-76. Al tempo di Gesù questa era la festa « particolarmente sacra e importante per gli ebrei » (Giuseppe *Ant.* VIII,4, 1; # 100). L'importanza della festa dei Tabernacoli si può far risalire fino al periodo pre-esilico; infatti la dedicazione del Tempio di Salomone ebbe luogo per la festa dei Tabernacoli (1 Re 8,2) e ciò diede alla festa uno speciale rapporto col Tempio.

La festa era associata anche col trionfale « giorno del Signore ». Nello scenario della festa dei Tabernacoli Zac 9-14 descrive il trionfo di Jahvè: il re messianico viene a Gerusalemme vittorioso e cavalcando un asino (9,9); Jahvè riversa su Gerusalemme uno spirito di grazia e di consolazione (12,10); Egli fa zampillare una sorgente per la casa di Davide per purificare Gerusalemme (13,1); acque vive sgorgheranno da Gerusalemme verso il Mediterraneo e il Mar Morto (14,8); e infine, quando tutti i nemici saranno stati distrutti, il popolo salirà ogni anno a Gerusalemme per celebrare degnamente la festa dei Tabernacoli (14,16). In questa ideale festa dei Tabernacoli tutto sarà sacro in Gerusalemme e non ci saranno più mercanti nel Tempio (14,20-21). Il lettore avrà notato che il NT riprende molti di questi temi da Zaccaria, e nella Nota abbiamo detto che Zac 14 è probabilmente lo sfondo non solo per Giovanni 7,38 ma anche per Ap 22. In un articolo C. W. F. Smith ha mostrato l'uso implicito del motivo della festa dei Tabernacoli in Marco; e in MD 46 (1956), 114-36, in un articolo molto importante,. Daniélou scopre l'importanza permanente che la festa dei Tabernacoli continuò ad avere fra i giudeo-cristiani. Il rilievo messianico nella festa dei Tabernacoli fu parimenti conservato fino nei secoli più tardi del giudaismo. Si attribuisce a Rabbi Abba bar Kahana del IV secolo (StB, II, p. 793) l'affermazione che la festa contiene in se medesima la promessa del Messia. Lo pseudo-messia Bar-Kochba (Ben Kosiba) usò simboli tratti dalla festa dei Tabernacoli sulle sue monete nella seconda rivolta giudaica (132-35 d.C.).

Di particolare importanza per i nostri scopi sono le cerimonie che si moltiplicavano in connessione con la celebrazione della festa dei Tabernacoli a Gerusalemme. (Vedi StB, II, pp. 774-812; Jeremias, TWNT, IV, pp. 281-82; e il commento di Bornhaüser al trattato mishnaico *Sukkah* nella edizione Töpelmann). L'antico sfondo agricolo della festa dei Tabernacoli come festa del raccolto autunnale la rese idonea a diventare l'occasione di preghiere per la pioggia. La festa dei Tabernacoli cadeva alla fine di settembre o ai primi di ottobre; e se pioveva durante questo periodo, ciò era considerato come una promessa di abbondanti prossime piogge, così necessarie per fertili messi nell'anno seguente. Anche oggi, gli arabi della Giordania, così come odiano intensamente gli israeliani, allo stesso modo stanno bene attenti a vedere se cade la pioggia durante la celebrazione della festa dei Tabernacoli in Israele come segno del tempo che farà. In linea con questa credenza troviamo in Zac 10,1 l'istruzione di pregare per la pioggia, e in 14,17 un ammonimento che non ci sarà pioggia per quelli che non verranno a Gerusalemme a celebrare l'ideale festa dei Tabernacoli. La sorgente di acque che sgorga da Gerusalemme, di cui si è parlato sopra come parte della visione di Zaccaria, può essere interpretata sullo sfondo dell'abbondante pioggia mandata da Dio durante la festa dei Tabernacoli.

Durante la festa ciò veniva drammatizzato con una solenne cerimonia. Ciascuna delle sette mattine una processione scendeva alla fonte di Gihon sul fianco sud-orientale della collina del Tempio, la fonte che forniva le acque alla piscina di Siloe. Ivi un sacerdote riempiva d'acqua una brocca d'oro, mentre il coro ripeteva Is 12,3: « Attingerete acqua con gioia alle sorgenti della salvezza ». Quindi la processione saliva al Tempio attraverso la Porta dell'Acqua. Le folle che la seguivano portavano i simboli della festa dei Tabernacoli, e precisamente, nella mano destra il *lulab*, che era un fascio di ramoscelli di mirto e di salice legati con palma (una reminiscenza dei rami usati per costruire le capanne: vedi Nota al v. 2), e nella mano sinistra l'*ethrog*, che era un limone o cedro che serviva come segno del raccolto. Anch'essi cantavano i salmi dell'Hallel (113-118). Quando raggiungevano l'altare degli olocausti di fronte al Tempio, procedevano intorno all'altare agitando i *lulab* e cantando Sal 118,25. Poi il sacerdote saliva la rampa dell'altare per versare l'acqua in un imbuto d'argento donde essa scorreva a terra. Il settimo giorno si girava attorno all'altare per sette volte.

Gesù, la sorgente dell'acqua viva (cioè, della Sapienza e dello Spirito) (7,37-39)

Fu in questo solenne momento durante le cerimonie del settimo giorno che il maestro che veniva dalla Galilea si levò nel cortile del Tempio per proclamare solennemente di essere la sorgente di acqua viva (vedi Nota per questa interpretazione). Le loro preghiere per l'acqua erano state esaudite in un modo che essi non si aspettavano; la festa che conteneva in sé la promessa del Messia era stata adempiuta. Zac. 14,8 aveva predetto che acque vive sarebbero sgorgate da Gerusalemme, ed Ez 47,1 aveva veduto un fiume sgorgare dalla roccia sottostante al Tempio. Ma ora Gesù dice che questi fiumi di acqua viva sgorgheranno dal suo stesso corpo, quel corpo che è il nuovo Tempio (2,21). Nelle peregrinazioni nel deserto che questa festa ricordava, Mosè aveva saziato la sete degli israeliti colpendo una rupe da cui fece scaturire fiumi di acqua viva (Sal 78,16: vedi Nota). Ormai quelli che hanno sete devono solo venire a Gesù, e mediante la fede l'acqua della vita sarà loro. Proprio come la manna data ai loro padri nel deserto non era stata il vero pane del cielo (6,32), così l'acqua dalla roccia fu solo un adombramento della vera acqua della vita che sgorga dall'Agnello (vedi Ap 7,17; 22,1).

Che intende Gesù per « acqua viva »? Il v. 39 identifica l'acqua come lo Spirito; e tuttavia 39 ha un carattere parentetico che ci fa domandare se esprima davvero il significato primario di 37-38. Nella nostra Nota, dove ricercavamo lo sfondo scritturistico postulato in 38, abbiamo visto che si sarebbero potuti citare una quantità di testi tratti dalla letteratura sapienziale dell'AT. Facendo astrazione dal fatto che questi testi sono spesso sostenuti da coloro che pensano che la sorgente dei corsi d'acqua sia il credente, possiamo tuttavia usare questi testi a sostegno dell'ipotesi che l'acqua di cui si parla in 38 si presti a una interpretazione sapienziale. Nelle pp. 234-6 abbiamo visto che l'acqua viva di 4,10-14 si riferiva non solo allo Spirito ma anche alla rivelazione o dottrina di Gesù, e per stabilire questo punto abbiamo citato molti testi dell'AT. Questi testi si possono applicare anche qui e ci fanno pensare che anche l'acqua di 7,38 possa riferirsi alla rivelazione di Gesù.

Ci sono nel contesto immediato una quantità di particolari che lo confermano. Abbiamo visto che il tema cercare-trovare di 7,34 era un tema sapienziale (p. 411). Si deve notare che nel v. 37 Giovanni dice che Gesù si levò ed esclamò a gran voce. Possiamo richiamare l'attenzione sui passi dei Proverbi in cui la Sapienza *grida* il suo invito agli uomini (1,20 e 8,2-3, dove essa *si leva* e grida). In Prv 9,3 ss la Sapienza invita i semplici: « Venite, mangiate il mio pane, bevete il vino che io ho preparato » (anche Sir 51,23); tali inviti rassomigliano a quello di Gesù in 37-38. Ci viene ricordato anche l'invito a conseguire la sapienza in Is 55,1: « O voi tutti assetati, venite all'acqua ». Abbiamo accennato all'uso, a Qumran e nei circoli rabbinici, dell'acqua (viva) come simbolo della Legge. Passi dell'Antico Testamento come Ger 2,13 si prestano a essere reinterpretati in questa luce: « Essi hanno abbandonato me, sorgente di acqua viva, per scavarsi cisterne, cisterne screpolate, che non tengono l'acqua ». (Secondo la Guilding, p. 105, Ger 2 era una delle *haphtaroth* della sinagoga per la festa dei Tabernacoli, e molti lo hanno citato a proposito della citazione dalla Scrittura in Giovanni 7,38). Il simbolismo giovanneo in cui l'acqua sgorga dal ventre di Gesù (vedi Nota al v. 38, « dal suo seno ») non presenta particolari difficoltà a una interpretazione sapienziale dell'acqua; per esempio, Sal 40,8 dice: « La tua Legge è nel profondo del mio cuore ». Quindi, lo scopo per cui Gesù presenta la sua rivelazione come acqua viva può essere quello di metterla in contrasto col pensiero giudaico intorno alla Legge. In questo stesso capitolo di Giovanni ci sono diverse allusioni alla Legge (7,19.49).

Se l'acqua è un simbolo della rivelazione che Gesù dà a coloro che credono in lui, essa è anche un simbolo dello Spirito che il Gesù risorto darà, come specifica il v. 39. Al momento della sua morte Gesù consegnerà lo Spirito (19,30), proprio come l'acqua sgorgherà dal suo fianco (19,34). 1 Gv 5,7 unisce i temi dello Spirito e del sangue e dell'acqua dal costato di Gesù: « Tre sono quelli che rendono testimonianza: lo Spirito, l'acqua e il sangue, e questi tre sono concordi ». A p. 185 abbiamo citato una quantità di testi dell'AT che usano l'immagine dell'acqua per il riversarsi dello Spirito di Dio. Possiamo ora aggiungere Is 44,3, che, secondo la Guilding, p. 105, era forse una *haphtarah* della sinagoga per il mese dei Tabernacoli: « Io farò scorrere acqua sul suolo assetato, torrenti sul terreno arido; spanderò il mio *spirito* sulla tua discendenza ». A proposito delle cerimonie dell'acqua alla festa dei Tabernacoli, il Talmud di Gerusalemme (*Sukkah* 55a) dice che la parte del recinto del Tempio attraversata durante la processione con l'acqua era chiamata « Luogo dell'attrazione », perché di là « essi attiravano *il santo spirito* » (anche *Midrash Rabbah* 70,8 a proposito di Gn 29,1). C'è un interessante sostegno storico collaterale del riconoscimento che l'acqua stava per lo Spirito Santo. Abbiamo accennato nella Nota che la maggioranza dei Padri orientali interpretavano il v. 38 nel senso che il credente, non Gesù, era la sorgente dell'acqua; una delle ragioni di questa tesi era la controversia circa le processioni nella Trinità, in cui i greci sostenevano che lo Spirito Santo non procedeva dal Figlio.

* * *

Se l'acqua di 7,37-39 sta sia per la rivelazione di Gesù che per lo Spirito (come pure nel cap. 4), si può trovare in questi versetti un simbolismo battesimale? Ovviamente, se l'acqua allude allo Spirito, non possiamo semplicemente identificare quest'acqua con l'acqua battesimale che *comunica* lo Spirito. Tuttavia, non siamo contrari a scorgere qui un ampio simbolismo sacramentale nel senso che questo passo di Giovanni avrebbe portato i primi lettori cristiani a pensare al battesimo, proprio come nel cap. 4 (vedi p. 236). Come abbiamo detto, Braun, JeanThéol, I, p. 150, pensa che questo testo avesse una parte nell'arte battesimale primitiva delle catacombe. Fra le indicazioni interne al Vangelo stesso c'è uno stretto rapporto tra 7,37-39 e 19,34; e quest'ultimo ha un così forte significato battesimale che Bultmann lo considera come un'aggiunta sacramentale del Redattore ecclesiastico. Inoltre, sembra che dietro alla citazione della Scrittura nel v. 39 ci sia la tipologia della rupe delle peregrinazioni dell'Esodo; e la chiesa primitiva attinse abbondantemente a questa tipologia dell'Esodo per spiegare il battesimo (epistole paoline; 1 Pietro).

Reazioni alla proclamazione di Gesù (7,40-52)

La pretesa di Gesù di dare acqua viva fa pensare a qualcuno della folla che egli sia il Profeta-come-Mosè. Ciò è perfettamente comprensibile se il riferimento della Scrittura per il v. 39 è l'episodio in cui Mosè colpì la roccia. Abbiamo visto in 6,14 che la somiglianza tra il potere di Gesù di moltiplicare i pani e quello di Mosè di far scendere manna dal cielo portò la folla a identificare Gesù come il Profeta. Lo stesso tipo di somiglianza è in atto qui. C'è un passo rabbinico posteriore nel Midrash Rabbah di Qo 1,9 che è molto interessante a questo proposito: « Come il primo redentore [Mosè] fece scaturire una sorgente, così il secondo Redentore farà sgorgare acqua, come è detto: " E una fonte zampillerà dalla casa del Signore ... " » (Gl 4 [Volg. 3],18).

Altri identificano Gesù come il Messia. Questa prospettiva rientra nella colorazione messianica che la festa dei Tabernacoli aveva acquistato (vedi Nota). Non abbiamo dimenticato che lo sfondo principale in Zaccaria parlava di una sorgente per *la casa di Davide* (13,1; anche 12,10). L'obiezione che viene sollevata contro la possibilità che Gesù sia il Messia indica che in Gerusalemme non si sapeva che Gesù era effettivamente nato a Betlemme, una indicazione che è difficile conciliare con Mt 2,3, dove è detto che « tutta Gerusalemme » fu turbata dalla nascita del bambino. Alcuni commentatori sarebbero inclini a trasferire l'ignoranza della nascita di Gesù a Betlemme dalla folla all'evangelista. Essi sostengono che il silenzio di Giovanni nel non confutare l'obiezione contenuta nel v. 42 significa che l'autore non conosceva la tradizione del luogo di nascita di Gesù come essa si trova in Luca e in Matteo. Però, questo argomento tratto dal silenzio non è convincente. C'erano due teorie sul Messia (vedi sopra, p. 70), ed entrambe sono esemplificate nel cap. 7. Nel v. 27 l'obiezione a che Gesù sia il Messia deriva dalla teoria del Messia nascosto. La gente pensa di sapere di dov'è Gesù (la Galilea), ma, ironicamente, si sbaglia: egli viene dal cielo, e questo essi non lo sanno. Quindi, Gesù è sconosciuto e può essere il Messia nascosto. Nel v. 42 l'obiezione a che Gesù sia il Messia deriva dalla teoria della discendenza davidica del Messia. La gente pensa di sapere che Gesù era nato a Nazaret, ma, ironicamente, si sbaglia: egli era nato a Betlemme. Quindi, Gesù può essere l'atteso Messia davidico. Sulla base del parallelismo tra 27 e 42, noi pensiamo che l'evangelista conoscesse perfettamente bene la tradizione che Gesù era nato a Betlemme.

Poiché egli si aspettava che questa tradizione fosse nota ai suoi lettori, lo sbaglio dei giudei in 42 sarebbe stato evidente per loro, proprio come lo era lo sbaglio in 27. Tuttavia, ammettiamo francamente che altre interpretazioni del silenzio dell'evangelista sulla questione del luogo di nascita di Gesù sono pure possibili, così che nessuna soluzione può pretendere la certezza.

Nei vv. 45-52 Giovanni ci dà una rappresentazione drammatica della frustrazione e della impotenza delle autorità del Sinedrio quando hanno a che fare con Gesù. Gesù ha acquistato seguito fra le folle; le guardie del Tempio sono impressionate; e persino uno dei membri del Sinedrio leva la voce in difesa di Gesù. L'unico rifugio delle autorità è nell'*argumentum ad hominem* e nel sarcasmo (52) che chiude la scena. In 1,46 anche Natanaele aveva schernito le origini galilee di Gesù; ma egli era stato abbastanza onesto da andare a vedere da sé, e aveva trovato mediante la fede quello che cercava. Invece, quando le autorità del Sinedrio scherniscono le origini galilee di Gesù e sono invitate a lasciar parlare Gesù in propria difesa, esse fanno da sorde. Questo è lo stesso tema che troveremo nel cap. 9: i farisei sono ciechi perché non vogliono vedere. È interessante notare che, sebbene gli autori del NT siano ostili al Sinedrio, di tanto in tanto essi rilevano la presenza di uomini calmi e onesti in questa assemblea, per esempio, Nicodemo qui e Gamaliele in Atti 5,34.

Prima di chiudere il cap. 7, dobbiamo rilevare che la seconda parte della Scena Prima, cioè 25-36, e la Scena Seconda (37-52) hanno in comune un gran numero di paralleli nella reazione delle folle e delle autorità a Gesù. Evidentemente, qui c'è qualche duplicato, e ancora una volta può darsi che abbiamo a che fare con doppi resoconti giovannei dello stesso episodio.

Scena 1b (25-36)		*Scena 2* (37-52)
25	Le affermazioni di Gesù inducono *alcuni* del popolo o della folla a pronunciare un giudizio su di lui.	40
26-27	La questione se egli sia il Messia e una obiezione.	41-42
30	Un gruppo non ben definito vuole arrestarlo, ma nessuno può mettere un dito o una mano su di lui.	44
31	Le sue opere o le sue parole impressionano grandemente alcuni.	46
32	L'inizio e la conclusione del tentativo delle guardie del Tempio di arrestarlo.	45-49

BIBLIOGRAFIA

AUDET, J.-P., « La soif, l'eau et la parole », RB 66 (1959), 379-86.

BLENKINSOPP, J., «John vii 37-39: Another Note on a Notorious Crux », NTS 6 (1959-60), 95-98.

— « The Quenching of Thirst: Reflections on the Utterance in the Temple, John 7:37-9 », *Scripture* 12 (1960), 39-48.

BOISMARD, M.-E., « De son ventre couleront des fleuves d'eau (Jo., VII, 38) », RB 65 (1958), 523-46.

— « Les citations targumiques dans le quatrième évangile », RB 66 (1959), specialmente pp. 374-76 a proposito di 7, 37-38.

CORTÉS QUIRANT, J., « ' Torrentes de agua viva '. Una nueva interpretación de Juan 7, 37-38? » EstBib 16 (1957), 279-306.

DANIÉLOU, J., « Joh. 7, 38 et Ezéch. 47, 1-11 », StEv, II, pp. 158-63.

FEUILLET, A., « Les fleuves d'eau vive », *Parole de Dieu et sacerdoce* (Weber volume; Tournai: 1962), pp. 107-20.

GRELOT, P., « ' De son ventre couleront des fleuves d'eau ', La citation scripturaire de Jean, VII, 38 », RB 66 (1959), 369-74.

— « A propos de Jean, VII, 38 », RB 67 (1960), 224-25.

— « Jean, VII, 38: eau du rocher ou source du Temple », RB 70 (1963), 43-51.

HOOKE, S. H., « ' The Spirit was not yet ' », NTS 9 (1962-63), 372-80.

KILPATRICK, G. D., « The Punctuation of John vii 37-38 », JTS 11 (1960), 340-42.

KOHLER, M., « Des fleuves d'eau vive. Exégèse de Jean 7:37-39 », *Revue de Théologie et de Philosophie* 10 (1960), 188-201.

KUHN, K. H., « St. John vii, 37-38 », NTS 4 (1957-58), 63-65.

RAHNER, HUGO, « Flumina de ventre Christi. Die patristische Auslegung von Joh. 7, 37-38 », Bib 22 (1941), 269-302, 367-403.

SMITH, C. W. F., « Tabernacles in the Fourth Gospel and Mark », NTS 9 (1962-63), 130-46.

SMOTHERS, E. R., « Two Readings in Papyrus Bodmer II », HTR 51 (1958), 109-11 a proposito di vii 52.

WOODHOUSE, H. F., « Hard Sayings — IX. John 7. 39 », *Theology* 67 (1964), 310-12.

30. il racconto dell'adultera

7,53-8,11

Una interpolazione non-giovannea

[[53] *Allora ciascuno tornò a casa sua,* [1] *mentre Gesù si avviava verso il Monte degli Ulivi.* [2] *Ma all'alba egli si recò di nuovo nei recinti del Tempio; e quando tutto il popolo andò da lui, egli sedutosi cominciò a insegnare loro.* [3] *Allora gli scribi e i farisei gli condussero una donna che era stata sorpresa in adulterio e la fecero stare là in piedi di fronte a tutti.* [4] *« Maestro », gli dissero, « questa donna è stata sorpresa in flagrante adulterio.* [5] *Ora Mosè nella Legge ha comandato di lapidare donne come questa. Tu che ne dici? ».* ([6] *Facevano questa domanda per prenderlo in trappola e per avere di che accusarlo). Ma Gesù, chinatosi, si mise a scrivere col dito per terra.* [7] *E, siccome insistevano nell'interrogarlo, alzò il capo e disse loro: « Chi di voi è senza peccato, scagli per primo la pietra contro di lei ».* [8] *E, chinatosi di nuovo, seguitò a scrivere per terra.* [9] *Ma quelli se ne andarono uno dopo l'altro, cominciando dai più anziani; rimase solo Gesù con la donna dinanzi a lui.* [10] *Allora Gesù, raddrizzatosi, disse: « Donna, dove sono tutti? Nessuno ti ha condannata? ».* [11] *« Nessuno, signore », essa rispose. E Gesù disse: « Nemmeno io ti condanno. Va', ma d'ora in poi non commettere più questo peccato »*].

3: *condussero*; 4: *dissero*. Nel tempo presente storico.

NOTE

v. 53. *ciascuno tornò a casa sua.* La situazione presupposta in questo racconto originariamente indipendente sembra essere che Gesù avesse insegnato per tutto il giorno nel recinto del Tempio (« di nuovo » nel v. 2). Questa situazione si trova nei resoconti sinottici degli ultimi giorni di Gesù in Gerusalemme (Lc 20,1; 21,1.37; 22.53).

v. 8,1. *Monte degli Ulivi.* Questo nome, che ricorre tre o quattro volte in ciascuno dei sinottici, si trova in Giovanni solo qui. Luca 21,37 dice che durante gli ultimi giorni della sua vita Gesù pernottava sul Monte degli Ulivi.

v. 2. *all'alba. Orthrou* ricorre altrove nel NT solo in Luca e in Atti. Lc 21,38 dice che di buon mattino tutto il popolo veniva nel recinto del tempio per ascoltarlo.
— *sedutosi cominciò a insegnare.* Vedi Nota a 6,3.

v. 3. *gli scribi.* Nominati solo qui in Giovanni; la combinazione « gli scribi e i farisei » è abbastanza comune nella tradizione sinottica. Non dobbiamo distinguere tra i due gruppi come se questi fossero scribi che non appartenevano al partito dei farisei. Alcuni manoscritti leggono « i sommi sacerdoti » invece de « gli scribi », sotto l'influenza di 7,32.
— *una donna.* Una donna sposata, giacché l'adulterio nella Legge riguardava l'infedeltà da parte della moglie, e non le relazioni tra mariti e donne non sposate.
— *sorpresa in adulterio.* Il Codice di Beza legge « in peccato », un'eco della storia della donna nel *Vangelo secondo gli Ebrei*; vedi Commento. Come indica il v. 4, la donna era stata colta in flagrante adulterio. Derrett, pp. 4-5, osserva che, secondo Dt 19,15, ci devono essere stati almeno due testimoni dell'azione, escluso il marito. Non si dice niente del suo amante, che deve essere scappato. Il racconto deuterocanonico di Susanna (Volg. = Dn 13) offre un buon parallelo di tutta questa situazione, p. es., vv. 36-40.
— *stare in piedi di fronte a tutti.* Questa è la posizione per l'interrogatorio giudiziario in Atti 4,7.

v. 4. *Maestro.* Questo è un modo normale di rivolgere la parola nella tradizione sinottica; in Giovanni è specificamente una traduzione di « Rabbi » (1,38). Derrett, p. 3, può aver ragione nel dire che, a dispetto della forma usata nel rivolgersi a Gesù, essi vanno da lui più come a un profeta che come a un rabbi o esperto della Legge.

v. 5. *lapidare.* Lv 20,10 ordina la pena di morte ma lascia indeterminata la maniera. Dt 22,21 specifica la lapidazione come castigo per la mancanza di castità da parte di una donna che sia promessa sposa, e ciò ha fatto pensare a qualcuno che la donna nel racconto di Giovanni fosse promessa sposa, non una donna sposata che abitasse nella casa del marito. Tuttavia, come mostra Ez 16,38-40, la lapidazione era la forma normale della pena di morte per tutti i tipi di adulterio; i LXX nel racconto di Susanna (v. 62) parlano della morte mediante mutilazione o lapidazione. Blinzler, *art. cit.*, ha dimostrato in modo abbastanza conclusivo che la lapidazione era ancora in uso al tempo di Gesù e che solo più tardi i farisei adottarono lo strangolamento come castigo per l'adulterio.

v. 6 *Facevano questa domanda per prenderlo in trappola.* Questo è quasi lo stesso del greco di Giovanni 6,6 (vedi Nota ivi).
— *per avere di che accusarlo.* Quasi lo stesso greco si trova in Luca 6,7.
— *scriveva.* Il verbo può significare « scrivere » o « registrare »; il semplice verbo « scrivere » si trova nel v. 8. Che cosa scriveva Gesù col dito per terra? Ci sono molte ipotesi: (*a*) Una tradizione che risale a Girolamo e che si è fatta strada fino a un manoscritto di Vangelo armeno del X secolo è che egli scriveva i peccati degli accusatori. Ciò è più appropriato per lo scrivere nel v. 8, a meno che si debba pensare che egli scrivesse la stessa cosa tutt'e due le volte. (*b*) Manson, *art. cit.*, ha richiamato l'attenzione sul fatto che nella pratica legale romana il giudice prima scriveva la sentenza e poi la leggeva ad alta voce. Così, può essere che nell'azione descritta al v. 6 Gesù scrivesse la sentenza che avrebbe pronunciata in 7; poi in 8 lo si descrive nell'atto di scrivere ciò che avrebbe detto in 11. Però, i farisei sapevano leggere; e se egli avesse scritto la decisione come descritto in 6, allora 7 è difficile da spiegare. Anche S. Daniel, secondo il riassunto in NTA 2 (1958), # 553, pensa che lo scrivere col dito sia da collegare col giudizio, e cita il parallelo dello scritto a mano sul muro in Dn 5,24. (*c*) Altri pensano che l'azione di Gesù sia l'attuazione di Ger 17,13: « Quanti si allontanano da te saranno scritti nella polvere, perché hanno abbandonato il Signore, la fonte di acqua viva ». (*d*) Derrett, pp. 16-22, in base al v. 6, pensa che Gesù scrivesse le

parole di Es 23,1b: « *Non presterai mano al colpevole* (per essere falso testimone) ». Le parole in corsivo rientrano nel numero di lettere che Gesù avrebbe potuto scrivere nella sua posizione curva senza spostarsi, e il testo si adatta alla situazione che Derrett ha immaginata, in cui il marito ha cospirato per avere testimoni falsi contro la moglie. Vedi sotto al v. 8. (*e*) Rimane la possibilità, molto più semplice, che Gesù si limitasse a tracciare delle linee per terra mentre stava pensando, o volesse mostrare imperturbabilità, o contenere i suoi sentimenti di disgusto per il violento zelo mostrato dagli accusatori. Power, Bib 2 (1921), 54-57, fornisce una quantità di esempi tratti dalla letteratura araba per illustrare l'usanza semitica di scarabocchiare per terra nei momenti di turbamento. Per altre opinioni ancora vedi Derrett, p. 16[4]. Semplicemente non ci sono elementi sufficienti per sostenere in modo conclusivo una di queste ipotesi; e non si può fare a meno di pensare che, se la materia fosse importante, il contenuto dello scritto sarebbe stato riportato.

v. 7. *Chi ... scagli la pietra contro di lei.* Dt 17,7 riconosce che i testimoni contro l'accusato hanno una speciale responsabilità della sua morte. Il Talmud babilonese (*Sotah* 47b) cita il principio che la prova dell'acqua per dimostrare la colpa o l'innocenza della moglie sarà efficace solo se il marito stesso è esente da colpa. Questo passo nel v. 7 ha particolare significato nella ipotesi di Derrett, (*d*) sopra, in cui il marito ha mostrato malizia e sospetto nel prendere in trappola la moglie, e i testimoni hanno acconsentito al tranello.

v. 8. *scrivere.* Derrett, pp. 23-25, sostiene che di nuovo egli scrisse da Es 23; questa volta era il v. 7a: « *Ti terrai lontano da parola menzognera* (e non far morire l'innocente e il giusto, perché io non assolvo il colpevole) ». Nel conseguire l'assoluzione di Susanna, Daniele cita questo passo di Esodo (Dn 13,53).

v. 9. *quelli.* Alcune testimonianze meno importanti aggiungono: « convinti dalla loro coscienza ».
— *cominciando da.* Può significare semplicemente « inclusi ».
— *i più anziani.* Ci sono vari tentativi nei documenti testuali di concludere questa frase: « e continuando fino agli ultimi »; « e così tutti se ne andarono ».

v. 10. *raddrizzatosi.* Alcuni dei manoscritti meno importanti aggiungono: « e non vedendo nessuno tranne la donna ».
— *dove sono tutti?* Sorpresa? O gentile sarcasmo?
— *Nessuno ti ha condannata?* I testimoni e gli accusatori se ne sono andati; il processo cade a pezzi. Il verbo « condannare » qui è il verbo tecnico *katakrinein;* altrove Giovanni usa sempre il più ambiguo *krinein* (vedi Nota a 3,17).

v. 11. *non commettere più questo peccato.* Letteralmente « Non peccare più », come in 5,14. Ma mentre là la direttiva era generale (non si era parlato di nessun peccato particolare), qui si intende il rapporto di amore adultero. Il « non più » è piuttosto tautologico dopo « da ora in poi ».

COMMENTO

Problemi di autore e di canonicità

Questi problemi vanno trattati come una serie di questioni distinte. La *prima* questione è se il racconto della adultera facesse parte del Vangelo originale secondo Giovanni o se sia stato inserito in un periodo posteriore. La risposta a questa questione è chiaramente quella che si tratta di una inserzione posteriore. Questo passo non si trova in nessuna delle prime testimonianze testuali greche importanti di provenienza orientale (p. es., in nessuno dei due papiri Bodmer); né lo si trova nella VS o nelle versioni copte. Non ci sono commenti su questo passo da parte degli scrittori greci su Giovanni del I millennio cristiano; solo da circa il 900 esso comincia ad apparire nel testo greco normale. Le prove nei primi secoli a favore di questo passo come facente parte della Scrittura sono limitate alla chiesa occidentale. Esso appare in alcuni testi della VL dei Vangeli. Ambrogio e Agostino volevano che fosse letto come parte del Vangelo, e Gerolamo lo incluse nella Volgata. Esso appare nel Codice di Beza greco-latino del V secolo.
Si può tuttavia dimostrare con buoni argomenti che il racconto ebbe le sue origini in Oriente ed è veramente antico (vedi Schilling, *art. cit.*). Eusebio (*Hist.* III, 39, 17; GCS 9^1, 292) dice: « Papia riferisce un'altra storia di una donna che è accusata di molti peccati dinanzi al Signore, contenuta nel *Vangelo secondo gli Ebrei* ». Se questa è la

stessa storia dell'adultera, l'accenno indicherebbe antiche origini palestinesi; ma non possiamo essere certi che la storia di cui si tratta sia la nostra. La *Didascalia Apostolorum* del III secolo (II, 24,6; ed. Funk, I, 93) offre un chiaro accenno alla storia della adultera e la usa come un esempio presumibilmente ben noto della delicatezza di nostro Signore; quest'opera è di origine siriaca, e l'accenno significa che il racconto era noto (ma non necessariamente come Scrittura) nella Siria del II secolo. Dal punto di vista della critica interna, la storia è perfettamente plausibile e del tutto simile a qualcuna delle altre storie evangeliche di tentativi di tendere tranelli a Gesù (Lc 20,20.27). Non c'è nulla nella storia stessa o nel suo linguaggio che ci impedisca di considerarla come una antica storia riguardante Gesù. Becker sostiene con energia questa tesi.

Se la storia dell'adultera era una antica storia intorno a Gesù, perché non divenne immediatamente parte dei Vangeli accettati? Riesenfeld ha dato la spiegazione più plausibile del ritardo nell'accettazione di questa storia. La naturalezza con cui Gesù perdonò l'adultera era difficile da conciliare con la rigida disciplina penitenziale in voga nella chiesa primitiva. Solo quando una pratica penitenziale più liberale fu fermamente stabilita questa storia fu largamente accettata. (Riesenfeld fa risalire al V secolo la sua accettazione liturgica come lettura per la festa di santa Pelagia).

La *seconda* questione è se la storia sia o no di origine giovannea. Il fatto che la storia fosse aggiunta al Vangelo solo in un periodo posteriore non esclude la possibilità che abbiamo a che fare con un racconto isolato composto in circoli giovannei. Il testo greco del racconto mostra una quantità di lezioni varianti (derivanti dal fatto che esso non fu dapprima pienamente accettato), ma in generale lo stile non è giovanneo né nel vocabolario né nella grammatica. Stilisticamente, la storia è più lucana che giovannea.

Né le testimonianze dei manoscritti sono unanimi nell'associare il racconto con Giovanni. Un gruppo importante di testimonianze colloca il racconto dopo Lc 21,38, una collocazione che sarebbe di gran lunga più appropriata che non la presente posizione della storia in Giovanni, dove essa interrompe la sequenza del discorso alla festa dei Tabernacoli.

Se il racconto non è di origine giovannea ed è realmente fuori posto, che cosa provocò la sua collocazione dopo Giovanni 7,52? (Di fatto, qualche testimonianza lo colloca altrove in Giovanni: dopo 7,36 o alla fine del Vangelo). Ci sono diverse opinioni. La Guilding, pp. 110-12, 214[1], spiega la situazione del passo sia in Giovanni che in Luca sulla base della sua teoria del ciclo lezionario. Schilling, p. 97 ss, insistendo sui paralleli con la storia di Susanna, richiama l'attenzione sugli echi di Daniele in Giovanni, e così fa del motivo di Daniele un fattore determinante per la introduzione della storia dell'adultera in Giovanni. Una spiegazione più sicura per la collocazione della storia nel contesto generale di Giovanni 7 e 8 si può trovare nel fatto che essa illustra certe affermazioni di Gesù in quei capitoli, per esempio, 8,15: « Io non giudico nessuno »; 8,46: « Chi di voi può convincermi di peccato? » Derrett, p. 1[3], che pensa che la chiave del racconto stia nella indegnità degli accusatori e dei testimoni, rileva che il tema della ammissibilità della testimonianza viene in luce nell'immediato contesto di 7,51 e 8,13. Hoskyns, p. 571, colpisce nel segno quando dice che, se è vero che la storia è forse testualmente fuori posto, da un punto di vista teologico essa si adatta al tema del giudizio nel cap. 8.

La *terza* questione è se la storia sia canonica o no. Per alcuni questa questione avrà già ricevuto risposta sopra, poiché secondo loro il fatto che il racconto sia una aggiunta posteriore al Vangelo e non sia di origine giovannea significa che non si tratta di scrittura canonica (anche se può essere una storia antica e vera). Per altri la canonicità è una questione di accettazione e di uso ecclesiastico tradizionale. Così, nella chiesa cattolica romana il criterio della canonicità è l'accoglimento nella Volgata, poiché la chiesa ha usato per secoli la Volgata come sua Bibbia. Il racconto dell'adultera fu accettato da Gerolamo, e quindi i cattolici lo considerano come canonico. Esso si è fatto strada anche nel testo accettato dalla chiesa bizantina, e da ultimo nella Bibbia di Re Giacomo. E così anche la maggioranza dei cristiani non-romani accolgono il racconto come Scrittura.

Il significato del racconto

Non c'è bisogno di apologia per questo racconto in origine indipendente che ha trovato il suo posto nel Quarto Vangelo e in alcuni manoscritti di Luca, giacché per qualità e bellezza esso è degno dell'una e dell'altra collocazione. Il modo conciso di esprimere la misericordia di Gesù non è meno delicato di qualsiasi racconto in Luca; la sua raffigurazione di Gesù come il giudice sereno ha tutta la maestà che ci potremmo aspettare da Giovanni. Il momento in cui la donna peccatrice sta di fronte a Gesù che è senza peccato è un momento di dramma squisito, un dramma colto in modo mirabile nella limpida formula latina di Agostino: *relicti sunt duo, misera et misericordia* (*In Jo.* XXXIII, 5; PL 35,1650). E il delicato equilibrio tra la giustizia di Gesù nel non condonare il peccato e la sua misericordia nel perdonare il peccatore è una delle grandi lezioni evangeliche.

Il racconto suscita diversi interrogativi. Il più difficile riguarda la ragione per cui gli scribi e i farisei condussero la donna a Gesù. Gliela conducono per un processo o solo per una sentenza? Jeremias pensa che ella fosse già stata giudicata e riconosciuta colpevole dal Sinedrio e che a Gesù si chiedesse solo di decidere il castigo. Tuttavia, la domanda nel v. 10, « Nessuno ti ha condannata? », sembra contraddire questa spiegazione. E sembra improbabile che, dopo un regolare processo presso la suprema corte del paese, la sentenza fosse affidata a un predicatore itinerante. O invece, se la sentenza era già stata pronunciata, è difficile credere che a Gesù sarebbe stato concesso revocarla.

Altri pensano che la donna non fosse stata ancora processata perché il Sinedrio aveva perduto la sua competenza in cause capitali. Come vedremo nell'analizzare 18,31, c'è una tradizione che intorno all'anno 30 i romani togliessero al Sinedrio il diritto di pronunciare condanne capitali. Se questa storia abbia avuto luogo dopo l'azione romana o no, e se quella tradizione sia esatta o no è difficile deciderlo. Il Quarto Vangelo indica che il Sinedrio non aveva il potere di esecuzione, ma gli altri scritti del NT non sono chiari su questo punto; e poiché il racconto dell'adultera non sembra di origine giovannea, non possiamo ricostruire la situazione contemplata nel racconto arguendo dall'atteggiamento generale del Quarto Vangelo. Tuttavia, *se* il Sinedrio non aveva il potere di giudicare e di giustiziare la donna, allora la ragione del condurla a Gesù e la natura del tranello in questione diventano chiare. Se decide la causa a favore della donna e la lascia andare, egli viola le chiare prescrizioni della Legge mosaica; se ordina di lapidarla, avrà delle noie con i romani. Questo dilemma sarebbe simile a quello della moneta romana in Mc 12,13-17.

Derrett, pp. 10-16, suggerisce un'altra ipotesi. Egli pensa che, a dispetto dell'editto romano, i farisei e il popolino volessero esercitare il linciaggio e lapidare la donna. Essi erano infiammati dallo zelo di Fineas (Nm 25,6-18), una

figura ammirata nel tardo giudaismo (2 Mac 2,26). Ma c'era un dubbio giuridico e per questa ragione ricorsero a Gesù. Era necessario che la donna fosse stata avvertita del castigo che il suo peccato avrebbe provocato? Un caso simile, in cui un problema legale controverso è portato a Gesù, lo troviamo in Mt 19,3. Una risposta diretta da parte di Gesù nel caso della donna lo avrebbe coinvolto in una disputa legale e lo avrebbe messo in urto con i romani. Secondo Derrett (vedi Note ai vv. 6.8), Gesù evitò una decisione diretta citando Es 23 e ricordando così alle autorità troppo zelanti che il loro processo non era legale. L'interpretazione che Derrett dà della scena è molto ingegnosa, ma deve rimanere un'ipotesi.
Un problema anche più pratico nel racconto dell'adultera riguarda il principio enunciato da Gesù nel v. 7: « Chi di voi è senza peccato scagli per primo la pietra contro di lei ». Alcuni se ne sono serviti per dipingere il loro ritratto del Cristo liberale, e ne hanno fatto una sdolcinata giustificazione dell'indifferenza verso i peccati della carne. Ma Gesù non dice che ogni magistrato deve essere senza peccato per giudicare altri, un principio che annullerebbe l'ufficio del giudice. Egli ha a che fare qui con dei fanatici che si sono assunti la più severa applicazione della Legge, e quindi ha tutto il diritto di esigere che la loro causa sia del tutto legittima e che i loro motivi siano onesti. Egli si rende conto che essi, pur essendo pieni di zelo per la parola della Legge, non si interessano dello scopo della Legge, giacché la situazione spirituale della donna non è nemmeno in questione, e neppure il fatto che essa sia o no pentita. Inoltre, Gesù sa che essi la usano come una pedina per tendergli un tranello. Più ancora, se Derrett ha ragione, il marito della donna può aver cinicamente fatto in modo di coglierla in flagrante predisponendo accuratamente che vi fossero testimoni del suo peccato, invece di cercare di riconquistare il suo amore. Gli indegni moventi dei giudici, del marito e dei testimoni non sono conformi alla Legge, e Gesù ha tutto il diritto di smascherare il loro tentativo di garantire la condanna della donna. Inteso alla luce di queste circostanze, il v. 7 ha senso. Ma bisogna guardarsi dai tentativi di farne una norma generale che proibisca l'emanazione di condanne capitali.

BIBLIOGRAFIA

BECKER, U., Jesus und die Ehebrecherin (Beihefte zur ZNW, N. 28; Berlin: Töpelmann, 1963).

BLINZLER, J., « Die Strafe für Ehebruch in Bibel und Halacha zur Auslegung von Joh. 8,5 », NTS 4 (1957-58), 32-47.

DERRETT, J. D. M., « Law in the New Testament: The Story of the Woman taken in Adultery », NTS 10 (1963-64), 1-26. Riduzione in StEv, II, pp. 170-73.

JEREMIAS, J., « Zur Geschichtlichkeit der Verhörs Jesu vor dem Hohen Rat », ZNW 43 (1950-51), specialmente pp. 148-50.

MANSON, T. W., « The Pericope *de Adultera* (Joh 7, 53-8, 11) », ZNW 44 (1952-53), 255-56.

RIESENFELD, H., « Die Perikope von der Ehebrecherin in der frühkirichlichen Tradition », *Svensk Exegetisk Arsbok* 17 (1952), 106-11.

SCHILLING, F. A., « The Story of Jesus and the Adulteress », ATR 37 (1955), 91-106.

31. Gesù alla festa dei tabernacoli: scena terza

8,12-20

Discorsi miscellanei

a. Gesù come luce del mondo; testimonianza di Gesù a se stesso. Un discorso pronunciato presso il tesoro del Tempio

[12] *Di nuovo Gesù parlò loro*: « *Io sono la luce del mondo;*
chi segue me non camminerà nelle tenebre, ma avrà la
luce della vita ». [13] *Obiettarono allora i farisei*: « *Tu rendi*
testimonianza a te stesso e la tua testimonianza non è
valida ». [14] *Gesù rispose*: « *Anche se io rendo testimonianza*
di me stesso, la mia testimonianza è *valida, perché*
io so da dove vengo e dove vado. Voi invece non sapete
donde venga, né dove vada. [15] *Voi giudicate secondo norme*
umane, io invece non giudico nessuno. [16] *E anche se*
giudico, il mio giudizio è valido, perché io non sono solo:
ho accanto a me colui che mi ha mandato [*il Padre*]. [17]
Nella vostra Legge è stabilito che la testimonianza di due
persone è vera. [18] *Sono io che rendo testimonianza a me*
stesso, e anche il Padre, che mi ha mandato, rende testimonianza
a me ». [19] *Allora essi gli domandarono*: « *Dov'è*
questo tuo "Padre"? ». *Rispose Gesù*: « *Voi non conoscete*
né me né il Padre mio. Se conosceste me,
conoscereste anche il Padre mio ». [20] *Queste parole egli le*
pronunciò mentre insegnava presso il tesoro del Tempio.
E tuttavia nessuno lo arrestò, perché la sua ora non era
ancora venuta.

NOTE

v. 12. *loro.* È un riferimento vago, giacché (se trascuriamo l'episodio intruso dell'adultera) Gesù non ha più parlato da 7,38, dove sembra che egli si rivolgesse alla folla dei pellegrini nel recinto del Tempio. Ora egli è di nuovo nell'area del Tempio (vedi v. 20) e può darsi che si rivolga ancora una volta alla folla. Abbastanza stranamente, però, « la folla », che era stata nominata otto volte nel cap. 7, non è nominata affatto nel cap. 8 (e in realtà non lo è più fino a 11,42). È anche possibile che « loro » si riferisca ai farisei. Se 8,12 in origine seguiva a 7,52, i farisei erano l'ultimo gruppo nominato (7,47), e saranno nominati di nuovo nel versetto seguente.

— *luce del mondo.* In Mt 5,14 ai discepoli vien detto: « Voi siete la luce del mondo ». Non c'è contraddizione qui, perché i discepoli sono la luce del mondo solo nella misura in cui riflettono Gesù.

— *camminerà nelle tenebre ... la luce della vita.* Qual è lo sfondo di questo contrasto dualistico tra tenebre e luce? Nell'AT sentiamo parlare della « luce della vita », cioè la luce che dà vita (Sal 56,13; Gb 33,30). Il Sal 27,1 dice « Il Signore è la mia luce »; Bar 5,9 dice: « Dio ricondurrà Israele con gioia alla luce della sua gloria ». Tuttavia, nell'AT luce e tenebre non sono contrapposte come principi di bene e di male come sono in Giovanni; e per questa contrapposizione dualistica i rotoli del Mar Morto offrono dell'uso giovanneo un parallelo molto migliore. Gli esseni di Qumran sono i figli della luce; i loro cuori sono stati illuminati dalla sapienza di vita (1QS II, 3); ed essi possono riflettere su « la luce della vita » (cioè, l'interpretazione della Legge data a Qumran: 1QS III, 7). Lo spirito buono che guida la loro vita è chiamato, fra altri titoli, « il principe delle luci », mentre lo spirito malvagio che combatte contro di loro è « l'angelo delle tenebre » (3,20-21), e gli uomini *camminano* secondo l'uno o l'altro di questi spiriti della luce e delle tenebre. Vedi H. Braun, ThR 28 (1962), 218-20, per analisi e bibliografia. Come osservazione finale possiamo dire che la successione attuale nei manoscritti di Giovanni, dove 8,12 segue all'episodio dell'adultera, è interessante se comparato a 1QS III, 6-7, che parla del « perdono dei peccati per vedere la luce della vita ».

v. 13. *la tua testimonianza non è valida.* Per questa obiezione e per la risposta di Gesù vedi le Note a 5,31. La

Mishnah (*Kethuboth* 2,9) dice: « Nessuno può dare testimonianza per se stesso ».

v. 14. *la mia testimonianza è valida.* Questa è una contraddizione formale di 5,31. Ma l'idea è in realtà la stessa in entrambi i versetti: la sua testimonianza è valida perché dietro ad essa sta il Padre suo (confronta 5,32 e 8,16.18).

v. 15. *giudicate secondo norme umane.* Letteralmente « secondo la carne »; questo è un altro esempio implicito del dualismo tra il mondo della carne e il mondo dello spirito che abbiamo visto in 3,6 e 6,63. Paolo usa l'espressione « secondo la carne » come una falsa norma di giudizio in 1 Cor 1,26; 2 Cor 5,16. Ricordiamo che in Giovanni 7,24 Gesù ha ammonito la folla a non giudicare dalle apparenze.
— *Io non giudico nessuno.* (Questo versetto può aver provocato l'inserimento dell'episodio dell'adultera nella sua attuale posizione). Wikenhauser, p. 169, pensa che ciò significhi: « Io non giudico nessuno secondo la carne »; tuttavia, vi sono una quantità di frasi in cui Gesù nega senza tali riserve di essere un giudice, ed è dubbio che qui si intenda la riserva. Una soluzione più plausibile è quella suggerita da Loisy, p. 288, che nelle due righe del v. 15 si tratti di due diversi tipi di giudizio. Il giudizio dei farisei è un giudizio di valutazione; il giudizio di Gesù è il giudizio che concerne la salvezza e la condanna. Vedi Commento.

v. 16. *valido.* Qui l'aggettivo è *alēthinos* (che noi spesso traduciamo come « reale »: vedi App. I, 2); nei vv. 13 e 14 si discuteva se la testimonianza fosse « vera » (*alēthēs*, « vero »), e quel termine ritorna nel v. 17. Giovanni non sempre distingue tra *alēthēs* e *alēthinos*.
— *ho accanto a me colui che mi ha mandato.* Letteralmente « ma io e colui che mi ha mandato ». Dodd, *Interpretation*, pp. 94-96, rileva che l'affermazione divina *egō eimi*, « io sono (colui) », che ha un ruolo importante in Giovanni (vedi App. IV), spesso appare nell'ebraico postbiblico nella forma « io e colui ». Di fatto, ci sono prove che quest'ultima forma era usata nella cerimonia della festa dei Tabernacoli che consisteva nel girare attorno all'altare (vedi pp. 423-4 sopra). « Io e colui » sembra sottolineare la quasi-identità tra Dio e il suo popolo. Così, secondo Dodd, dicendo « Io e colui che mi ha mandato », Gesù usa una forma del nome divino e implica il suo esser tutt'uno col Padre.

— [*il Padre*]. Questa lezione (omessa nel Sinaitico *, nel Codice di Beza e nella VS) ha il supporto di testimonianze importanti, compreso il P⁶⁶ e il P⁷⁵. Bernard, I, p. 296, tuttavia, suggerisce che si tratta di un'aggiunta scribale tratta dal v. 18.

v. 17. *la vostra Legge*. Per questa apparente dissociazione di Gesù dall'eredità giudaica, vedi Nota a 7,19. Charlier, p. 506, insiste nel dire che la vera funzione del « vostra » non è di esprimere ostilità o superiorità nei confronti della Legge, ma di dire ai « giudei »: « Questa è la Legge che voi stessi accettate ». Gesù vuole rendere inconfutabile il suo argomento e perciò mette i giudei in condizione di contraddire se stessi. L'interpretazione di Charlier ha una notevole validità per espressioni come questa quando si considerano nello scenario storico della vita di Gesù. Ma quando tali espressioni appaiono in un Vangelo del tardo I secolo, su uno sfondo di ostilità giudaico-cristiana, « la vostra Legge » ha una connotazione ostile.
— *stabilito*. Letteralmente « scritto »; ma la forma del verbo (*gegraptai*) è diversa dalla costruzione perifrastica (*gegrammenon* più *einai*) che Giovanni usa sei volte in altri lemmi introduttivi a citazioni della Scrittura.
— *due persone*. Ciò di solito significa due persone oltre a quella di cui effettivamente si tratta; tuttavia nel v. 18 Gesù stesso è uno dei due testimoni, così che egli in realtà ha un solo testimone in più, il Padre suo. (Sorprende che egli non nomini Giovanni il Battista, che era stato mandato a render testimonianza *alla luce*: 1,7). Ci sono nella giurisprudenza rabbinica alcune eccezioni in cui la testimonianza di un solo testimone supplementare era ritenuta sufficiente, p. es., era sufficiente che un solo genitore testimoniasse che un bambino era suo figlio. Ma sarebbe strano che Gesù citasse la legge generale di due o più testimoni e poi provasse la sua affermazione con una eccezione. Charlier, p. 514, suggerisce l'ipotesi che Gesù sia presentato nell'atto di citare in realtà due testimoni anche quando nomina se stesso nel v. 18. Giovanni presenta Gesù non solo come un uomo ma anche come Figlio di Dio; quindi non è Gesù come uomo che rende testimonianza a se stesso, ma il Figlio di Dio che rende testimonianza. I due testimoni sono il Figlio di Dio e il Padre, o, come si esprime Loisy (1 ed.), p. 555, la Parola-fatta-carne e il Padre che lo ha mandato. Questa interpretazione, tuttavia, può essere eccessivamente sottile.

v. 18. *Sono io*. In linea con questa interpretazione, Char-

lier, p. 513, considera questa espressione come un uso divino di *egō eimi*.
— *che rendo testimonianza a me stesso*. In Ap 3,14 Gesù parla come « il testimone fedele e verace (*alēthinos*) ».
— *il Padre... rende testimonianza*. In 5,31-39 Gesù elencava una serie di modi in cui il Padre *ha dato* testimonianza (5,37): Giovanni il Battista; le opere di Gesù; la parola di Dio che abita nei cuori dei suoi ascoltatori; le Scritture.

v. 19. *Dov'è questo tuo "padre"*? In 7,27 essi erano così sicuri di sapere di dove egli venisse.
— *Se conosceste me*. Lo stesso principio riguardante la conoscenza del Figlio e del Padre si trova in 14,7 e 16,3.

v. 20. *presso il tesoro del tempio*. Letteralmente « nel recinto del tempio, nel tesoro ». Per quanto ne sappiamo, il tesoro era una stanza di deposito, e quindi Gesù non sarebbe stato all'interno di essa. Il greco probabilmente riflette l'uso un po' vago delle preposizioni di luogo nella *Koinè*; per *en* indicante vicinanza vedi BAG, p. 257, I, 1c. Il tesoro del tempio sboccava nel Cortile delle Donne ed era anche la scena dell'insegnamento di Gesù in Mc 12,41.
— *nessuno lo arrestò*. Vedi 7,30.44.

COMMENTO GENERALE

Analisi letteraria

Un'analisi della struttura del cap. 8 (12 ss) è forse più difficile di quella di ogni altro capitolo o lungo discorso nella prima parte del Vangelo. Lo scenario generale sembra essere ancora quello della festa dei Tabernacoli, perché il tema della luce (8,12) rientra nei motivi di tale festa. Inoltre, c'è una certa unità tra 7 e 8 (senza l'episodio dell'adultera), giacché 7 comincia col tema di Gesù che sale alla festa dei Tabernacoli in segreto (*en kryptō*: 7,10) e 8 termina col tema di Gesù che si nasconde (*kryptein*).
Il nostro spezzettamento di 8,12-59 in tre sezioni (vedi p. 263) segue le indicazioni del Vangelo stesso, che sembra indicare una interruzione in 21 e 31. Ma quando spingiamo la nostra indagine all'interno delle singole sezioni, troviamo che la successione all'interno di esse è tutt'altro che semplice e che spesso siamo di fronte a doppioni di altri discorsi. Mentre commentatori come Dodd e Barrett accettano le nostre stesse suddivisioni, Kern, *art. cit.*, ha ten-

tato una analisi molto più elaborata della struttura poetica di 12-59. Egli vede cinque suddivisioni, ciascuna con un preciso disegno strofico. Il tema della verità del giudizio di Gesù corre attraverso le prime due sezioni (12-19 e 21-30) e ad esso corrisponde il tema della menzogna nelle ultime due sezioni (41b-47 e 49-58); e la sezione consistente in 31b-41a serve da intermezzo. Vi sono delle possibilità interessanti nella analisi di Kern, che è fondamentalmente nella stessa tradizione degli studi di Gächter (vedi p. CLXII); tuttavia, la struttura poetica sembra spesso più un *tour de force* del ricercatore che il piano dell'evangelista.

Volgendo ora l'attenzione alla nostra prima sezione, 12-20, questi versetti sembrano costituire una unità strutturale, non solo perché 20 segna una pausa nell'azione e 21 è un altro capoverso, ma anche perché c'è una inclusione secondaria tra 12 e 20, formata dalla ripetizione del verbo « parlò » nelle prime parole di questi due versetti.

Però, all'interno di 12-20 il pensiero procede a salti e balzi. Possiamo riconoscere tre temi principali: (A) *Luce*. Questo è introdotto nel v. 12 ma non è mai più ripreso fino al capitolo seguente, dove è ripetuto (9,5) e drammatizzato quando Gesù dà la luce della vista al cieco nato. (B) La *testimonianza* di Gesù resa a se stesso. Questo è introdotto dalla sfida dei farisei nel v. 13 ed è sostenuto da Gesù in 14a.b e in 17-18, dove esso trabocca nel tema della testimonianza del Padre. (I versetti 14c.d, 15-16 in realtà interrompono la successione tra 14b e 17 e saranno esaminati più avanti). I versetti che trattano della testimonianza di Gesù hanno dei *paralleli* quasi parola per parola in *5,31-39* e può darsi benissimo che ci troviamo di fronte a due forme diverse dello stesso discorso. Sia 8,14a.b che 5,31 trattano della validità della testimonianza di Gesù a favore di se stesso; sia 8,18 che 5,37 mettono in rilievo che il Padre dà testimonianza in favore di Gesù. Certo, 5,31-39 è una forma del discorso più lunga e determina con precisione in che modo il Padre dà questa testimonianza. (c) Il *giudizio* di Gesù sugli altri. Questo si trova nei versetti interposti di cui si è detto sopra, e precisamente 14c.d, 15-16, e va collegato con la conoscenza del Padre di Gesù in 19-20. Questi versetti hanno precisi *paralleli nel cap. 7, specialmente nei vv.* 25-36 (abbiamo già visto a p. 428 che 7,25-36 ha dei paralleli in 7,37-52).

cap. 7		*cap. 8*
27-28	di dove è venuto Gesù	14c.d
33-35	dove va Gesù	
24	giudizio secondo le apparenze, secondo criteri umani	15
28	conoscere Gesù e colui che lo ha mandato	19
30	incapacità di arrestarlo; l'ora non ancora venuta	20

C'è anche *un parallelo tra 8,16 e 5,30* nella sola frase: « il mio giudizio è vero/valido ».
I dati dunque suggeriscono con molta forza che 8,12-20 sia un composto e debba avere avuto una storia letteraria complicata prima di prendere la sua forma attuale. I tentativi di ricostruire questo processo sembrano troppo teorici per meritare una analisi particolareggiata.

COMMENTO PARTICOLARE

Gesù luce (8,12)

Gesù proclama di essere la luce del mondo, proprio come in 7,37-38 proclamava di essere la sorgente dell'acqua viva; ed entrambe queste proclamazioni sembrano suggerite dalle cerimonie della festa dei Tabernacoli. Come per la cerimonia dell'acqua, c'era in codesta festa uno sfondo biblico per il tema della luce e, invero, negli stessi passi dell'AT. Nel versetto precedente il passo di Zaccaria (14,8) che descrive l'acqua viva che sgorga da Gerusalemme, leggiamo: « E ci sarà continuamente giorno ... perché ci sarà luce anche di sera ». Il racconto delle peregrinazioni dell'Esodo che ha fornito l'immagine dell'acqua dalla rupe ha fornito anche l'immagine di una colonna di fuoco che guidava gli israeliti nelle tenebre della notte (Es 13,21). Che questa immagine potesse rientrare nello sfondo della proclamazione di Gesù di essere la luce sembra probabile, se ricordiamo che Sap 18,3-4 testimonia della tradizione che identificava la colonna con « la luce incorruttibile della Legge ». Le altre immagini che Gesù usa per se stesso sono spesso immagini che il giudaismo usava per la Legge.
Nelle cerimonie della festa dei Tabernacoli, così come esse si erano di fatto sviluppate al tempo di Gesù, la prima notte (e forse anche le altre notti) c'era un rituale di accensione di quattro candelabri d'oro nel Cortile delle

Donne. Ciascuno di questi, secondo la Mishnah (*Sukkah* 5, 2-4), aveva in cima quattro coppe d'oro a cui si arrivava per mezzo di scale. Galleggianti in queste coppe vi erano lucignoli fatti con gli indumenti dei sacerdoti; e quando erano accesi, si dice che tutta Gerusalemme riflettesse la luce che splendeva nel Deposito dell'Acqua (quella parte del Cortile delle Donne attraverso la quale passava la processione dell'acqua: vedi sopra, pp. 423-4).

Nell'episodio del Vangelo Gesù sta in questo stesso Cortile delle Donne e proclama di essere la luce, non solo di Gerusalemme ma del mondo intero. Precedentemente abbiamo sentito Gesù parlare dell'acqua che dà vita e del pane che dà vita; ora egli parla della luce che dà vita. Poiché le prime due metafore si riferivano sostanzialmente alla sua rivelazione, possiamo ben immaginare che anche qui il riferimento sia lo stesso. Ne è conferma l'azione drammatica del cap. 9, quando, come luce (9,5), Gesù apre gli occhi del cieco alla fede (9,35-38, anche 12,46). Proprio come per le metafore dell'acqua e del pane, i passi sapienziali dell'AT offrono un valido sfondo per l'uso che Gesù fa della luce come simbolo della sua rivelazione. In Prv 8,22 la Sapienza dice di essere stata creata all'inizio dell'attività del Signore, e nella tradizione ebraica la prima creazione fu la luce (Gn 1,3). Sap 7,26 ci dice che la Sapienza è un riflesso della luce perenne. Già nell'era pre-cristiana la Sapienza era identificata con la Legge e abbiamo visto sopra che della Legge si parlava come della luce incorruttibile. Abbiamo rilevato nella Nota al v. 12 che il pensiero giovanneo sulla luce e le tenebre era simile a quello di Qumran, dove la luce della vita è una speciale interpretazione della Legge.

Anche nei Vangeli sinottici le immagini associate con la luce sono usate da Gesù per descrivere la rivelazione e l'insegnamento da lui portati nel mondo. Pensiamo alla parabola della lampada che dà luce alla casa. Nel contesto di Luca 11,33 questo detto è introdotto in modo tale che il significato sembra essere che Gesù stesso è la lampada (proprio come Gesù è la luce in Giovanni); ma in Mc 4,21 e Lc 8,16 la parabola della lampada è usata per spiegare perché Gesù *insegni* per parabole, e cioè, per dar luce a quelli che le avrebbero comprese.

In altro luogo degli scritti giovannei (1 Gv 1,5) troveremo che Dio è luce senza mescolanza di tenebre. In Gesù questa luce e questa vita sono venute nel mondo (Giovanni 1,4-5; 3,19) per dissipare le tenebre, perché quelli che arrivano a credere in lui non rimangano nelle tenebre (12,46). Risplendendo in lui quale rivelatore incarnato, la luce di Dio illumina l'esistenza umana e dà all'uomo la conoscenza dello scopo e del significato della vita.

Gesù giudice (8,15-16)

Nell'esaminare il cap. 5, abbiamo discusso il tema di Gesù che rende testimonianza a se stesso e della testimonianza del Padre a Gesù. Ci rimane quindi da discutere qui solo il tema del giudizio. Diamo ora una sintesi di quel che, in Giovanni, è detto di Gesù e del giudicare (*krinein*). *Primo*, c'è un gruppo di affermazioni nel senso che Gesù non è venuto per giudicare, cioè, per condannare:

3,17: Dio infatti non ha mandato il Figlio nel mondo per condannare il mondo ma perché il mondo sia salvato per mezzo di lui.
12,47: Io non sono venuto per condannare il mondo ma per salvare il mondo.

Pensiamo che la traduzione di *krinein* come « condannare » in questi passi (come pure in 8,26) sia chiaramente giustificata dal contrasto con « salvare ». Tuttavia, l'affermazione che Gesù non è venuto per condannare non esclude il giudizio estremamente reale che Gesù provoca. Nell'immediato contesto delle affermazioni sopra riportate (in 3,19 e 12,48) ci vien detto che chi rifiuta di credere in Gesù condanna se stesso, mentre chi crede sfugge alla condanna (anche 5,24). L'idea in Giovanni, allora, sembra essere che durante il suo ministero Gesù non è il giudice apocalittico come quello aspettato alla fine dei tempi; eppure la sua presenza fa sì che gli uomini giudichino se stessi.
È in quest'ultimo senso che dobbiamo intendere il *secondo* gruppo di testi che affermano che Gesù *è venuto* a giudicare:

9,39: Io sono venuto in questo mondo per il giudizio.
5,22: Il Padre ha affidato ogni giudizio al Figlio.

Sebbene questi testi sembrino contraddire il primo gruppo, essi semplicemente estendono la nozione di provocazione del giudizio che è nel contesto del primo gruppo. Il passo che consideriamo ora, 8,15-16, è un esempio che copre i due gruppi e contiene le idee di entrambi. In 15, Gesù dice che egli non giudica nessuno; ma 16 ricorda che il giudizio è associato con la presenza di Gesù. Quando Gesù dice: « Anche se io giudico (condizione reale, non contraria al fatto), quel mio giudizio è valido », egli sembra voler dire che il giudizio che egli provoca fra gli uomini è un giudizio che il Padre accetterà. È un giudizio che ha conseguenze eterne e che sarà ratificato in quel giudizio universale quando i morti usciranno dalle loro tombe. Il parallelo di « quel mio giudizio è valido » si trova in 5,30: « il mio giudizio è giusto ». Il contesto in 5,26-30 è quello del giudizio che avverrà alla resurrezione dai morti, quando, come Figlio dell'Uomo, Gesù eserciterà quel giudizio che il Padre ha affidato a lui (5,27), e che è il giudizio del Padre perché Gesù giudica solo come ascolta (5,30). Così anche in 8,16 la ragione per cui Gesù può asserire che egli provoca fra gli uomini un giudizio valido è la presenza decisiva del Padre[1].

---

[1] La Bibliografia per questa sezione è inclusa nella Bibliografia per il cap. 8, alla fine del § 33.

32. Gesù alla festa dei tabernacoli: scena terza (cont.)
8,21-30

Discorsi miscellanei

b. Attacco ai giudei increduli; questione su chi sia Gesù

[21] *Poi egli parlò loro di nuovo*: « *Io me ne vado e voi mi cercherete, ma morirete nel vostro peccato. Dove io vado, voi non potete venire* ». [22] *Dicevano allora i giudei*: « *Non vorrà uccidersi, dal momento che dice*: " *Dove vado io, voi non potete venire* "? ». [23] *Ma egli continuò a dire*: « *Voi appartenete alle cose di quaggiù, io appartengo alle cose di lassù. Voi appartenete a questo mondo, io non appartengo a questo mondo.* [24] *Vi ho detto che morirete nei vostri peccati. Se infatti non credete che* IO SONO, *morirete sicuramente nei vostri peccati* ». [25] « *Chi sei tu dunque?* », *gli domandarono. Gesù rispose*: « *Proprio ciò che vi dico fin dal principio.* [26] *Molte cose avrei da dire e da giudicare sul vostro conto; ma le sole cose che io dico a questo mondo sono quelle che ho udite da colui che mi ha mandato, che è verace* ». [27] *Essi non capirono che egli parlava loro del Padre.* [28] *Disse allora Gesù*: « *Quando avrete innalzato il Figlio dell'Uomo, allora saprete che* IO SONO, *e che non faccio nulla da me stesso. Io dico solo quelle cose che il Padre mi ha insegnate.* [29] *E colui che mi ha mandato è con me. Egli non mi ha lasciato solo, perché io faccio sempre le cose che gli sono gradite* ». [30] *Mentre egli parlava così, molti credettero in lui.*

NOTE

v. 21. *egli parlò*. La rubrica iniziale di questa sezione è quanto mai simile a quella della sezione precedente (§ 31). Nella sezione precedente abbiamo visto una inclusione nel « parlò ... parlò » dei vv. 12 e 20; c'è una inclusione anche tra 21 e 30, ma non così piana: « parlò ... parlava ».
— *morirete nel vostro peccato*. Il resto delle parole di Gesù nel v. 21 è molto simile a 7,33b-34, tranne che per questa linea. Abbiamo questa espressione nei LXX: Ez 3,18; Prv 24,9.
— *peccato*. Qui al singolare, ma il v. 24, citando questo versetto, usa il plurale.
— *Dove io vado*. « Vado » appare anche in 13,33; confronta con « dove io *sono* » in 7,34 e vedi Nota ivi.

v. 23. *Voi appartenete ... io appartengo*. Letteralmente « essere di ». Si può porre la questione se « Io sono (*egō eimi*) delle cose di lassù » sia un caso speciale di *egō eimi* (vedi App. IV). Da una parte, l'evidente accentuazione di *egō eimi* nei vv. 24 e 28 dà supporto all'ipotesi; d'altra parte, il contrasto in 23 con « *Voi siete* delle cose di quaggiù » rende meno probabile una speciale accentuazione di « Io sono ».
— *quaggiù ... lassù; a questo mondo* ... (non a) *questo mondo*. Lo stesso dualismo si trova in « dall'alto ... della terra » in 3,31. In 17,16 i discepoli sono inclusi nella stessa sfera di Gesù: « Essi non sono del mondo, come io non sono del mondo ». Col 3,1 offre un interessante parallelo di questa terminologia: « Se dunque siete risorti con Cristo, cercate *le cose di lassù* ».

v. 24. *credete*. Alcune importanti testimonianze aggiungono « mi ».
— *sicuramente*. Questa è l'unica volta che Giovanni usa l'indicativo nell'apodosi di questo particolare tipo di condizione negativa, e noi abbiamo cercato di indicare lo speciale accento che vi è implicito.

v. 25. *Ciò che vi dico fin dal principio*. Questo versetto rappresenta una difficoltà famosa. La nostra traduzione è più implicita di quanto lo consenta il greco. Le parole greche non sono realmente una frase, e ci sono stati molti tentativi di interpretarle: (A) *Come una affermazione*: (1) « Primariamente (io sono) quello che vi dico ». (2) « Prima di tutto (io sono) quello che vi dico ». (3) « (Io sono) fin dal principio quello che vi dico ». Nel commento dovremo notare che le parole « Io sono » non sono nel greco ma devono essere sottintese. Il greco dice semplicemente « il principio », e quindi l'idea espressa con l'aggiunta di « da » è realmente una interpretazione. (C'è una base grammaticale per questa interpretazione [BDF, § 160], ma per Giovanni è più normale usare la preposizione, p. es., 6,64; 8,44, ecc.). Inoltre, il verbo greco è letteralmente « io parlo » non « io dico ». (B) *Come una domanda*: « Com'è che io vi parlo affatto? ». La frase tradotta « affatto » qui e in (C), sotto, non significa normalmente « affatto » se non con una negazione. L'interrogativo « Com'è che » implica l'uso di un interrogativo greco che non è troppo frequente (BDF, § 300²). (C) *Come una esclamazione*: « Quello che vi parlo affatto! ». Ciascuno di questi tre tipi di traduzioni ha avuto i suoi sostenitori, anche nell'antichità. Nonno di Panopoli dà una traduzione come quella di (A3); Crisostomo e Cirillo di Alessandria sono nella tradizione di (C). Le tradizioni latine danno preminenza a una lezione erronea che non può essere giustificata dal greco. Esse prendono « il principio » per un nominativo invece di un accusativo e traducono: « (Io sono) il principio che anche vi parla », oppure: « (Io sono) il principio perché vi parlo ». In una valutazione delle traduzioni possibili, il fatto che nella prima parte del v. 25 si ponga una domanda può dare un lieve margine alla probabilità che ci troviamo di fronte a una affermazione in forma di risposta. Per ricavare una affermazione da ciò che ora si trova nel testo greco, bisogna supplire delle parole; ma può darsi che abbiano ragione i molti studiosi che insistono nel dire che il greco così com'è ora è alterato o incompleto. Abbiamo ora qualche supporto testuale all'aggiunta di parole, perché il P⁶⁶ offre un testo più lungo, per il quale non vi sono altre testimonianze: « Io vi ho detto al principio quello che vi dico anche (ora) ». Questa è una lezione allettante, che dà un buon significato; sia Funk che Smothers la sostengono, e noi ne abbiamo fatto un uso parziale nella traduzione che abbiamo data.

v. 26. *Io dico ... quelle che ho udito da colui.* Confronta 12,49: « Io non ho parlato da me ».
— *a questo mondo.* Letteralmente « in questo mondo ». Per questo uso ampio di *eis* vedi BDF, § 207¹. Troviamo un'idea abbastanza simile in 17,13: « Dico queste cose mentre sono ancora nel mondo »; ma nel caso in questione, De la Potterie, Bib 43 (1962) 372, ha probabilmente ragione nell'insistere che *eis* ha un significato di moto. Gesù è venuto dal Padre per parlare al mondo.

— *verace. Alēthēs*; nel v. 17 abbiamo sentito che la testimonianza resa da due persone è *alēthēs*, e il Padre che ha mandato Gesù è uno di quei due testimoni.

v. 27. *il Padre.* Alcuni documenti della tradizione occidentale aggiungono « Dio », dando così la lezione: « egli diceva loro che Dio era il Padre (suo) ». Questo è il significato del versetto anche senza l'aggiunta.

v. 28. *innalzato.* Nella crocifissione, che porta alla resurrezione e all'ascensione (vedi p. 192).
— IO SONO. Questo è uno dei quattro casi relativamente chiari dell'uso assoluto di *egō eimi* senza un predicato implicito (vedi App. IV). Alcuni hanno suggerito l'ipotesi che il « Figlio dell'Uomo » sia il predicato implicito, ma ciò non si adatta al pensiero di Giovanni, che cioè la visione e la comprensione ultima del Gesù esaltato sarà che egli è il Figlio dell'Uomo. Il Gesù esaltato è confessato come Signore e Dio in 20,28, e la nostra lezione qui dell'uso divino di *egō eimi* è conforme a quel riconoscimento.
— *non faccio nulla da me.* Ciò completa il v. 26, dove Gesù dice che egli non *dice* nulla da sé. Può darsi che a questo versetto si richiami Ignazio, *Magn.* VII, 1: « come il Signore non faceva nulla senza il Padre ... ».

v. 29. *Egli non mi ha lasciato solo.* Questo è lo stesso tema del v. 16.
— *Io faccio ... le cose che gli sono gradite.* In Is 38,3 Ezechia prega: « Ho compiuto ciò che era gradito ai tuoi occhi ». Ignazio, *Magn.* VIII, 2 ha: « Gesù Cristo ... Figlio suo che da tutti i punti di vista era gradito a colui che lo aveva mandato ». Vedi Braun, JeanThéol, I, pp. 274-75.

v. 30. *Mentre egli parlava.* Un genitivo assoluto, che è raro in Giovanni. Forse questa frase è un espediente del redattore per frazionare il discorso.

COMMENTO GENERALE

Analisi letteraria

La storia della composizione di questa sezione non è meno complicata di quella della sezione precedente (§ 31). Come abbiamo indicato nella Nota al v. 21, questo insieme dei vv. 21-30 è delimitato dallo stesso tipo di inclusione che delimitava 12-20. Forse i vari temi dei vv. 21-30

fluiscono l'uno nell'altro più pianamente che non i temi di 12-20, ma i paralleli tra i singoli versetti e quelli di altre parti di Giovanni non sono meno notevoli.
A p. 445 abbiamo visto che il terzo tema di 12-20, e cioè quello del giudizio, aveva molti paralleli con 7,25-36. Così anche i versetti iniziali di questa sezione (8,21-22) hanno dei paralleli con quella parte di 7.

cap. 7		*cap. 8*
33b	Io me ne vado	21a
34a	Voi mi cercherete	21a
34b	Dove io sono (vado), voi non potete venire	21c
35	Fraintendimenti da parte dei giudei	22
36	I giudei ripetono le parole di Gesù	22

In ciascuno dei fraintendimenti, « i giudei », ironicamente, dicono una verità. Quello in 7 riguardava la possibilità che Gesù andasse a insegnare ai greci, e questo si avverò nella chiesa. Quello in 8 riguarda la possibilità che egli si uccida, e, certo, egli sacrificherà volontariamente la propria vita (10,17-18). Ci può essere dubbio che Giovanni abbia conservato due forme diverse dello stesso episodio?
Nei versetti successivi di questa sezione ci sono altri paralleli. I paralleli di pensiero, tra 8,23 e 3,31, e tra 8,28 e 3,14 sono interessanti, ma non abbastanza stretti da farci pensare che si tratti di un vero duplicato. In ogni caso, i vv. 22-23 sono destinati a servire da risposta a 22; in 7,33-36 non c'era un simile tentativo di rispondere al fraintendimento dei giudei.
Nel v. 25 appare il nuovo tema di chi sia Gesù. Si è pensato che i vv. 25-28 siano fuori posto là dove ora si trovano e che vadano spostati indietro, e precisamente nel passo sul giudizio nella sezione precedente. Uno degli ordini suggeriti è: 8,15.25-27.19.28-29. Ingegnoso, ma di certo vi sono solo i paralleli piuttosto vaghi tra 26 e 17 e tra 29 e 16, come abbiamo rilevato nelle Note. In realtà, 8,25-28 non sta troppo male là dove si trova, giacché spiega il v. 24.

COMMENTO PARTICOLARE

Ancora una volta Gesù sfida i suoi ascoltatori a una decisione prima che sia troppo tardi. Egli ha identificato se stesso come la luce (8,12), e la venuta della luce costringe gli uomini a fare l'opzione tra il vedere o il distogliere lo sguardo (3,19-21). Ma in questi discorsi alla festa dei Tabernacoli c'è una nota di urgenza. Gli uomini hanno solo un breve tempo per vedere Gesù, per cercarlo e per trovarlo; un'occasione unica viene offerta loro e non sarà offerta un'altra volta. Gesù ha offerto l'acqua *viva* (7,38) e la luce *della vita* (8,12). Se gli uomini rifiutano questo dono di vita, essi moriranno nel loro peccato. Notiamo che « peccato » è al singolare nel v. 21, perché nel pensiero giovanneo c'è un solo peccato radicale, di cui i molti peccati dell'uomo (plurale nel v. 24) non sono che riflessi. Questo peccato radicale è di rifiutare di credere in Gesù e così rifiutare la vita stessa. (Vedi Lyonnet, VD 35 [1957], 271-78). I sinottici contengono lo stesso pensiero, espresso in altro modo. In Mc 3,29 leggiamo che chi bestemmia contro lo Spirito Santo (attribuendo l'opera del regno di Dio a Satana) è colpevole di un peccato eterno. Il rifiuto blasfemo del regno di Dio nella tradizione sinottica è l'equivalente del rifiuto di vedere chi è Gesù nella tradizione giovannea.

I versetti 23-24 spiegano l'urgenza dell'insistere di Gesù nel dire che, una volta che egli se ne sia andato, non ci sarà un'altra possibilità di liberazione dal peccato. Egli è colui che viene dall'alto e che è venuto nel mondo per mettere gli uomini in grado di essere generati dall'alto, e così sollevarli al livello di Dio dalla sfera delle cose di quaggiù. Quando Gesù stesso sarà innalzato (v. 28) nella crocifissione, resurrezione e ascensione, egli attirerà a sé tutti gli uomini (12,32); e in quel momento sarà chiaro a quelli che hanno gli occhi della fede che egli porta veramente il nome divino (« IO SONO ») e ha il potere di innalzare gli uomini al Padre. Ma se gli uomini rifiutano di credere, rifiutano di vedere, allora non c'è altra via (14,6) che conduca in alto al Padre; e gli uomini andranno nella tomba senza il dono della vita.

Nel v. 24, nel sottolineare che egli viene dall'alto col dono della vita dal Padre, Gesù dice che gli uomini devono credere che egli porta il nome divino « IO SONO ». (Vedi App. IV). Con un fraintendimento tipicamente giovanneo, « i giudei » cercano un predicato e vogliono sapere chi egli sia. Ma come si può spiegare la divinità? Tutto quello che Gesù può fare è riaffermare la sua proclamazione nel v. 25. Fin dal principio, dal suo primissimo discorso con Nicodemo, egli ha proclamato di essere dall'alto e di essere l'unico rappresentante del Padre. Forse dovremmo associare l'affermazione nel v. 25 con la tradizione sapienziale (così Feuillet, NRT 82 [1960], 923), poiché in Prv 8,22 la Sapienza dice: « Il Signore mi ha creata all'inizio della sua attività ». In Sir 24,9, la Sapienza parla di nuovo dell'inizio: « Prima di tutti i secoli, fin dal principio Egli mi creò ».

L'osservazione redazionale nel v. 27 ci assicura che abbiamo interpretato le parole di Gesù nel modo giusto, e che il loro tema concerne la sua associazione unica con la divinità, così unica che Dio è suo Padre (vedi Nota). Ma ancora una volta le sue parole sono accolte con una mancanza di comprensione. Nel v. 28 Gesù insiste nel dire che solo il suo effettivo ritorno al Padre mostrerà che Dio è colui che lo ha mandato, che egli porta il nome divino e che Dio è sempre con lui (29). Ma mentre questo ritorno al Padre nella crocifissione, resurrezione e ascensione sarà il grande momento della rivelazione per coloro che credono, la morte di Gesù, che è una parte essenziale di questo momento sarà causata da quelli che non credono. Così essi condanneranno se stessi e rifiuteranno la possibilità di ricevere la vita. Il versetto 28 rappresenta il secondo dei tre detti giovannei riguardanti l'elevazione del Figlio dell'Uomo, tre detti che, come abbiamo rilevato (p. 192), hanno dei paralleli nelle tre predizioni sinottiche della Passione. Marco 9,30-31 ambienta la seconda delle predizioni sinottiche nel quadro del viaggio di Gesù attraverso la Galilea in cammino per Gerusalemme. Abbiamo già notato dei paralleli tra il viaggio di Gesù a Gerusalemme nei sinottici e la sua visita alla festa dei Tabernacoli in Giovanni 7-8 (vedi p. 399).

Il versetto 30 chiude questa sezione sull'annotazione del fatto che molti pervengono a credere in Gesù. Mentre il v. 30 fa una opportuna inclusione con 21 e serve così a frazionare la lunga registrazione delle parole di Gesù in unità più agili, possiamo tuttavia domandarci se esso rappresenti semplicemente un comodo espediente redazionale, piuttosto che una parte integrale del discorso. In 22.25 e 27 abbiamo sentito parlare di persistente incomprensione e rifiuto di credere; ciò continuerà nella sezione seguente, p. es., 33.39. È abbastanza sorprendente, nel bel mezzo di tutto questo (30-31), trovare qualcuno che crede, e sentire Gesù rivolgere le sue osservazioni a « *giudei* » *che credevano* (— vedi Nota sotto il v. 31). Precedentemente ci siamo imbattuti in divisioni nella folla, e Giovanni ha costantemente messo in chiaro che alcuni erano inclini ad accettare Gesù, almeno come Messia. Ma Gesù non ha rivolto le sue osservazioni a costoro, come fa nel v. 31. Sembra quindi meglio considerare il v. 30 come una frase di riepilogo, che accentua una verità indubbia e che è inserita a scopi organizzativi. Essa non era destinata ad assegnare un ruolo ai credenti nel discorso successivo come ha fatto l'ulteriore inserimento della prima riga del v. 31[1].

---

[1] La Bibliografia per questa sezione è inclusa nella Bibliografia per il cap. 8, alla fine del § 33.

33. Gesù alla festa dei tabernacoli: scena terza (cont.)
8,31-59

Discorsi miscellanei

c. Gesù e Abramo

[31] *Gesù allora disse a quei giudei che avevano creduto in lui*: « *Se rimanete nella mia parola, siete veramente miei discepoli;* [32] *e conoscerete la verità, e la verità vi farà liberi* ». [33] *Gli risposero*: « *Noi siamo discendenza di Abramo e non siamo mai stati schiavi di nessuno. Che cosa intendi quando dici "Sarete liberi"?* ». [34] *Gesù rispose*: « *In verità, in verità vi dico, chiunque commette peccato è uno schiavo* [*del peccato*]. *(*[35] *Ora lo schiavo non ha dimora permanente nella famiglia, ma il figlio vi resta per sempre).* [36] *Se dunque il Figlio vi fa liberi, voi sarete liberi davvero.* [37] *So che siete discendenza di Abramo, e tuttavia cercate un'occasione per uccidermi, perché la mia parola non si fa strada fra voi.* [38] *Io dico quello che ho visto presso il Padre; fate anche voi dunque quello che udiste dal Padre* ». [39] « Il nostro *padre è Abramo* », *risposero. Gesù replicò*: « *Se siete realmente figli di Abramo, fareste opere degne di Abramo.* [40] *Ma invece voi cercate di uccidermi, proprio perché io sono un uomo che vi ha detto la verità che ho udita da Dio. Questo, Abramo non lo ha fatto.* [41] *Fate davvero le opere del padre vostro!* ». *Essi protestarono*: « *Noi non siamo nati illegittimi. Abbiamo un solo Padre, Dio stesso* ». [42] *Disse loro Gesù*: « *Se Dio fosse vostro Padre, voi mi amereste, perché da Dio sono uscito e sono venuto. Non sono venuto da me stesso, ma Egli mi ha mandato.* [43] *Perché non comprendete ciò che io dico? Perché siete incapaci di ascoltare la*

mia parola. [44] *Il diavolo è il vostro padre a cui appartenete, e volete compiere i desideri del padre vostro. Egli è stato omicida fin dal principio e non si è mai basato sulla verità, perché non c'è verità in lui. Quando dice il falso, egli parla la sua lingua nativa, perché è mentitore e padre della menzogna.* [45] *Ma io, per parte mia, dico la verità, e perciò voi non mi credete.* [46] *Chi di voi può convincermi di peccato? Se dico la verità, perché non mi credete?* [47] *Chi appartiene a Dio ascolta le parole di Dio. Per questo voi non le ascoltate, perché non appartenete a Dio ».*
[48] *Gli risposero i giudei: « Non abbiamo ragione, dopo tutto, nel dire che tu sei un samaritano e hai un demonio? ».* [49] *Rispose Gesù: « Io non ho un demonio, ma onoro il Padre mio, mentre voi non mi onorate.* [50] *Io non cerco la gloria per me stesso; c'è Uno che la cerca ed è Lui che giudica.* [51] *In verità, in verità vi dico: se uno osserva la mia parola, non vedrà mai la morte ».* [52] *« Ora siamo sicuri che hai un demonio », replicarono i giudei. « Abramo è morto, come anche i profeti, e tu dici: " Chi osserva la mia parola non conoscerà mai la morte ".* [53] *Certo non pretenderai di essere più grande del nostro padre Abramo, che è morto? o dei profeti, che sono morti? Chi pretendi di essere? ».* [54] *Rispose Gesù: « Se io glorificassi me stesso, la mia gloria non varrebbe nulla. Chi mi glorifica è il Padre mio, del quale voi dite: " È il nostro Dio ",* [55] *anche se non lo conoscete. Ma io lo conosco; e se dicessi che non lo conosco, sarei come voi, un mentitore. Sì, lo conosco e osservo la sua parola.* [56] *Abramo, vostro padre, esultò nella speranza di vedere il mio giorno. Quando lo vide, si rallegrò ».* [57] *Obiettarono allora i giudei: « Non hai ancora cinquant'anni. Come puoi aver veduto Abramo? ».* [58] *Gesù rispose: « In verità, in verità vi dico, prima che Abramo fosse,* IO SONO ». [59] *Allora essi raccolsero pietre per scagliarle contro Gesù, ma egli si nascose e scivolò fuori dal recinto del Tempio.*

NOTE

v. 31. *quei giudei che avevano creduto in lui.* Che le osservazioni che seguono siano dirette a credenti si concilia molto difficilmente con l'aspro disaccordo manifestato da questi « credenti » nel v. 33 e col loro desiderio di uccidere Gesù nel v. 37. Qualcuno ha rilevato che è detto che questi « giudei » credevano *a lui* (dativo); non è detto che credevano *in lui* (*eis* con l'accusativo, che è una espressione più forte). Tuttavia Dodd, *art. cit.*, p. 6, insiste nel dire che la variazione qui è insignificante; e anche se si intende una fede parziale, è difficile conciliarla col desiderio di uccidere Gesù poche righe dopo. Quasi certamente le parole di Gesù in questa sezione erano rivolte allo stesso tipo di increduli che abbiamo incontrato dappertutto. Tuttavia, quando fu inserito il v. 30 redazionale per frazionare il discorso, era necessario aggiungere nel v. 31 una frase che introducesse le parole di Gesù. Vedendo l'accenno nel v. 30, che c'erano alcuni che credettero in Gesù, il compositore di 31 (il redattore finale?) ritenne ragionevole fare di costoro l'uditorio per quel che sarebbe seguito e non vide contraddizioni nel descrivere questi credenti come « giudei ». Ci fu un tipo di materiale giovanneo o uno stadio della redazione giovannea in cui « i giudei » era usato semplicemente per descrivere gli abitanti di Gerusalemme o della Giudea e non si riferiva necessariamente alle autorità ostili a Gesù (vedi p. LXXXI). Vedremo altri esempi di quest'uso de « i giudei » nei capp. 11-12.

— *rimanete nella mia parola.* In 2 Gv 9 sentiamo: « Chi non rimane nella dottrina del Cristo non possiede Dio ». Altrove il quadro è rovesciato, e la parola di Dio dimora nel credente (Giovanni 5,38). Bernard, II, p. 305, ha ragione quando dice che in realtà è la stessa cosa rimanere nella parola e avere la parola che dimora in noi.

v. 32. *la verità vi farà liberi.* La « verità » di cui si parla è la rivelazione di Gesù, come vediamo confrontando questo col v. 36, dove è il Figlio che fa liberi. L'uso comune di questa frase nell'oratoria politica per invocare la libertà nazionale o personale è una distorsione del valore puramente religioso sia della verità che della libertà in questo passo. La liberazione dal peccato per mezzo della verità non si trova nell'AT. A Qumran è detto (1QS IV, 20-21: « E allora Dio purificherà con la sua verità tutte le azioni degli uomini ... e spargerà su di lui uno spirito di verità come acqua che lavi da ogni abominazione di menzogna ». Non è detto che la verità libera dal peccato ma che distrugge il peccato. In antichi scritti rabbinici (*Pirqe Aboth* III, 6) troviamo l'idea che lo studio della Legge è un fattore di liberazione, che libera dalle cure mondane. *Può darsi* quindi che ci troviamo ancora una volta di fronte a un implicito contrasto tra il potere della rivelazione di Gesù e quello della Legge.

v. 33. *discendenza di Abramo.* La parola *sperma* in greco è un singolare collettivo. In bocca ai « giudei » questa frase

può significare: « Noi siamo i discendenti di Abramo ». Ma non è impossibile che Giovanni, come Paolo in Gal 3, 16, giochi sulla parola singolare per indicare che Gesù è il vero discendente di Abramo. Noi abbiamo cercato di conservare nella nostra traduzione questa sfumatura possibile.
— *mai... schiavi di nessuno.* « I giudei » sembrano fraintendere le parole di Gesù sulla libertà e le prendono in senso politico. Anche a questo livello, però, la loro vanteria è mal fondata, poiché Egitto, Babilonia e Roma li hanno fatti schiavi. Forse essi intendono che, essendo gli eredi privilegiati della promessa fatta ad Abramo, non possono essere fatti veramente schiavi, anche se occasionalmente Dio ha permesso che fossero castigati con un assoggettamento temporaneo.

v. 34. [*del peccato*]. Le prove a favore dell'omissione di questa frase si trovano in una combinazione molto significativa di testimonianze della famiglia occidentale e di Clemente di Alessandria. Nel Commento vedremo che vi sono paralleli di pensiero tra questi versetti giovannei e l'argomentazione di Paolo in Galati e Romani, ed è quindi possibile che uno scrivano abbia aggiunto la frase « del peccato » traendola da Rm 6,17, « Voi eravate *schiavi del peccato* ». Oltre che in Giovanni e Romani la raffigurazione di uomini schiavi del peccato si trova nel NT solo in 2 Pt 2,19, « schiavi della corruzione ».

v. 35. Questo versetto sembra essere un inserto parentetico. Lo schiavo qui non è certamente lo schiavo del peccato del v. 34. Il contrasto si è mutato da quello tra libero e schiavo in 34 a un contrasto di gradazione nella famiglia tra schiavo e figlio. Abbiamo quindi probabilmente un detto in origine indipendente proveniente dalla tradizione giovannea che è stato inserito qui perché il v. 34 nomina « schiavo » e 36 nomina « figlio ». Dodd, *Tradition*, pp. 380-82, sostiene con argomenti convincenti l'interpretazione del v. 35 come una breve parabola dello schiavo e del figlio. Davanti ai nomi principali appaiono articoli determinati, come avviene nello stile parabolico. Schiavo e figlio sono personaggi che appartengono al repertorio delle parabole sinottiche. Quanto alla morale della parabola, potremmo pensare alla parabola sinottica della vigna, dove agli affittuari vien detto che la vigna sarà tolta loro. In Giovanni lo schiavo non ha un posto permanente nella casa. Possiamo anche pensare a Mt 17,25-26, dove è detto che i re della terra non riscuotono

tasse dai propri figli perché *essi sono liberi* (si noti il motivo della libertà nel contesto giovanneo). La parabola di Giovanni parla del posto privilegiato del figlio. Un ultimo parallelo che può gettar luce sulla morale della parabola di Giovanni è in Eb 3,5-6, dove Mosè è raffigurato come un servo della casa, mentre Gesù è il figlio.
— *ha dimora permanente.* Lett. « abita ». Lo stesso verbo che abbiamo nel v. 31.
— *il figlio vi resta per sempre.* Questa frase è omessa nel Codice Sinaitico e in alcuni manoscritti minori, forse a causa della difficoltà di questo versetto letto nel suo presente contesto.

v. 36. *dunque.* La successione è dal v. 34: poiché si tratta di essere liberati dalla schiavitù del peccato, solo il Figlio ha questo potere.
— *un'occasione per uccidermi.* Questo tema è apparso per l'ultima volta in 7,19.20.25. Benché questi discorsi alla festa dei Tabernacoli siano collegati molto vagamente, certi temi li percorrono da cima a fondo.
— *non si fa strada.* O « non ha posto ». In questo secondo senso, un parallelo di pensiero si può trovare in 5,38: « Non avete la sua parola che dimora nel vostro cuore ». Anche 15,7, rivolto ai discepoli: « Se le mie parole rimangono in voi ... ».

v. 38. *ho veduto.* Questo è un tempo perfetto, in contrasto con l'aoristo « udiste » della riga seguente. Il tempo sembrerebbe implicare che Gesù aveva una visione preesistente che continua nel presente (vedi 5,19). Thüsing, p. 208, preferisce questa soluzione a quella che pensa che in qualche modo, anche se era sulla terra, Gesù rimanesse col Padre in cielo.
— *fate anche voi quello che udiste dal Padre.* Questa riga è alquanto ambigua, e i manoscritti mostrano l'esistenza di varianti che rappresentano tentativi da parte degli scrivani di interpretarla. Una variante che trova supporto nella tradizione occidentale legge « vedeste » invece che « udiste »; questa variante farebbe da parallelo al « visto » nella prima riga del versetto. Però, se la lezione originale fosse « vedeste » nella seconda riga, sarebbe molto difficile spiegare come mai si introducesse « udiste ». Se invece l'originale fosse « udiste », l'introduzione di « vedeste » per imitazione della prima riga si spiegherebbe facilmente. Un'altra variante si trova in un larghissimo gruppo di testimonianze (ma non nel Codice Vaticano né nei papiri Bodmer): nella prima riga del v. 38 si

legge « il Padre *mio* », e nella seconda riga si legge « *vostro* padre ». Ciò crea un parallelismo antitetico dove la riga due è intesa come un'allusione sarcastica alla discendenza dei « giudei » dal diavolo (vedi 44): « Voi fate precisamente quello che avete ascoltato da vostro padre ». L'inserimento dei possessivi è evidentemente un tentativo di chiarimento da parte degli scrivani, ma questi scrivani compresero esattamente la seconda riga? Bernard, Barrett e Bultmann sono fra quelli che pensano così. Però, sembra troppo presto in questa sezione del discorso per introdurre il tema del diavolo come padre dei giudei; così, lo sviluppo in 41-44 diventerebbe senza senso. Qui Gesù sta ancora cercando di convincere gli ascoltatori a obbedire al vero Padre, Dio. Il « fate » è un imperativo, non un indicativo sarcastico, come nel v. 41.

v. 39. Il nostro *padre è Abramo*. L'interpretazione di questa frase dipende dal significato della seconda riga del v. 38. Se ivi si allude al diavolo, allora « i giudei » dicono questo in tono di protesta. Se si allude al Padre di Gesù, allora qui i giudei dicono che non vogliono aver niente a che fare col « padre » suo perché hanno Abramo.

— *Se siete ... fareste*. Questa goffa sintassi è una resa accurata della confusa situazione nel greco. Le testimonianze sono divise in tre lezioni: (A) *Condizione reale*: « Se siete ... fate ». Il Codice Vaticano e il P^{66} leggono un imperativo nell'apodosi. (B) *Condizione irreale*: « Se foste .... fareste ». La tradizione bizantina sostiene questa lezione, che implica che « i giudei » non sono figli di Abramo. Ciò sembra contraddire il v. 37. (C) *Condizione mista*: come noi l'abbiamo tradotta. Questa ha il sostegno del P^{75} e dei Codici Sinaitico e di Beza. L'idea è che i giudei sono realmente figli di Abramo, ma lo negano con le loro azioni.

La confusione nelle testimonianze si spiega nel modo migliore supponendo che (C) fosse la lezione originale, e che (A) e (B) siano tentativi di appianare la condizione mista rendendola coerente sia nella protasi che nell'apodosi.

v. 40. *io sono un uomo*. Quest'uso assoluto di *anthrōpos* per Gesù senza alcuna implicazione di unicità non si trova altrove nel NT (vedi Bernard, II, p. 311). Alcuni teologi sono stati turbati dalle sue implicazioni, forse a causa di una tendenza cripto-monofisitica nel loro pensiero. In realtà, però, questo versetto non ha grande importanza teologica, perché « un uomo » qui è semplicemente un semitismo per « uno » (BDF, § 301[2]).

— *Abramo non ha fatto questo.* Che Abramo non avrebbe ucciso un messaggero divino può essere una deduzione generale dal carattere di Abramo, o forse una specifica allusione a una scena come quella di Gn 18, dove egli fa buona accoglienza a messaggeri divini.

v. 41. *fate davvero le opere del padre vostro.* Questo è il primo esempio del sarcasmo che alcuni vorrebbero trovare nel v. 38. Gesù elabora il principio che il figlio si comporta come il padre; e sebbene « i giudei » siano per diritto figli di Abramo, le loro azioni rivelano che il loro padre è il diavolo (44).

— *Noi non siamo nati illegittimi.* Letteralmente « da fornicazione ». L'interpretazione consueta è che « i giudei » vedono nell'allusione che il diavolo sia loro padre una insinuazione che Abramo non sia loro padre e che essi siano illegittimi. In questa interpretazione, il loro « noi » è semplicemente una risposta al « voi » nell'ultima frase di Gesù. Ma c'è un'altra possibilità: può darsi che i giudei ricorrano a un argomento *ad hominem* contro Gesù. Egli ha parlato del suo Padre celeste e del padre loro, ma non c'erano delle voci intorno alla sua nascita? Non c'era qualche dubbio se egli fosse realmente figlio di Giuseppe? (Vedi Nota a 1,45). Può darsi che i giudei vogliano dire: « *Noi* non siamo nati illegittimi (ma tu sì) ». C'è un'antica testimonianza degli attacchi giudaici alla legittimità della nascita di Gesù in Origene *Contra Celsum* I, 28 (GCS 2,79); e negli *Atti di Pilato* II, 3 troviamo i giudei che accusano Gesù: « Tu sei nato da fornicazione ».

v. 42. *da Dio sono uscito.* La frase « da Dio » entrò nel credo di Nicea nell'espressione « Dio da Dio ». I teologi hanno usato questo passo come una descrizione della vita interna della Trinità indicante che il Figlio procede dal Padre. Tuttavia, il tempo aoristo indica che si allude piuttosto alla missione del Figlio, cioè, l'Incarnazione. « Sono uscito e sono qui » si tratta di un'unica idea. Ciò è confermato dallo stesso uso all'aoristo di *exerchesthai* in 17,8, dove il parallelismo mostra che « sono uscito » si riferisce alla missione: « Essi sanno veramente che *sono uscito* da te e hanno creduto che tu mi *hai mandato* ».

— *sono venuto.* Il verbo *hēkein* è documentato nell'uso religioso pagano; si riferisce alla venuta di una divinità

che fa una solenne apparizione. Esso ricorre anche in 1 Gv 5,20: « Sappiamo che il Figlio di Dio è venuto ».
— *Non sono venuto da me stesso*. La stessa espressione che in 7,28; si noti ancora una volta che questi discorsi alla festa dei Tabernacoli hanno dei temi in comune.

v. 43. *di ascoltare*. Il verbo è *akouein* con l'accusativo, una costruzione che di solito si riferisce all'udito fisico, piuttosto che all'ascolto con comprensione. Essi sono diventati così duri di cuore che non riescono nemmeno a udirlo: sono sordi.

v. 44. *Il diavolo è il padre*. Il greco può essere letto anche così: « il padre del diavolo »; e gli gnostici l'intesero così nella loro opposizione al Dio dell'AT, che essi consideravano come la fonte del male perché era responsabile dell'esistenza della materia.
— *a cui appartenete*. Letteralmente « di cui siete ». Vedi il contrasto con « l'uomo che appartiene a Dio » nel v. 47.
— *egli è stato omicida fin dal principio*. È probabilmente un'allusione all'uccisione di Abele da parte di Caino (Gn 4,8; 1 Gv 3,12-15). In NovT 6 (1963), 79-80, J. Ramón Díaz ha rilevato che nel Targum palestinese di Gn 5,3 non è specificato che Caino era figlio di Adamo, ma solo che Eva era sua madre: « Eva aveva partorito Caino che non era simile a lui [Adamo] ». Questo può essere uno dei primi esempi della tradizione che Caino fosse nato da Eva e dall'angelo cattivo Samaele. Se nel v. 44 si allude a questa tradizione, possiamo vedere molto chiaramente perché Gesù dice che il diavolo è il padre dei « giudei »: perché essi vorrebbero uccidere Gesù, proprio come Caino, il figlio del diavolo, uccise Abele. Dahl, *art. cit.*, offre un'abbondante documentazione a favore di un'allusione a Caino. Egli probabilmente spinge però troppo oltre la teoria, nel sostenere che il padre dei giudei menzionato in 38 (?).41 e 44 è Caino e non il diavolo. Egli deve spiegare la clausola in questione qui come un errore testuale o come un errore di interpretazione.
— *non si è mai basato sulla verità*. L'implicazione che il diavolo fu anche un mentitore fin dal principio è probabilmente un accenno all'inganno del serpente in Gn 3,4-5.
— *parla la sua lingua nativa*. Il fatto che Gesù dica la verità è stato sottolineato come un segno che egli viene dal Padre; così anche la menzogna è indicativa di origine diabolica.

— *padre della menzogna.* Letteralmente « padre di ciò/lui », cioè, della menzogna o del mentitore.

v. 45. *mi credete.* Qui è usato il dativo invece di *eis* con l'accusativo (che indica una fede profonda); l'implicazione *può* essere che « i giudei » non mostrano segni nemmeno di fede incipiente. Questo versetto rende incredibile che queste parole siano state dirette a « quei giudei che avevano creduto in lui », come indica il v. 31.

v. 46. *Chi di voi può convincermi di peccato?* In 8,7-9 la sfida a essere senza peccato ha squalificato gli scribi e i farisei mettendoli nell'impossibilità di lapidare l'adultera, ma là non c'era accenno che Gesù potesse essere squalificato. Eb 4,15 è un'altra testimonianza della tradizione neo-testamentaria che Gesù era senza peccato. Lo sfondo della tradizione può essere quello del Servo sofferente di Is 53,9, in cui *non c'era inganno.* Il Testamento di Giuda 24,1 dice: « Non si troverà peccato in lui [la stella di Giacobbe] »; ma non possiamo essere sicuri che questa non fosse una interpolazione cristiana.

v. 47. *appartiene a Dio.* Vedi Nota al v. 44.
— *ascolta le parole di Dio.* Questo criterio stabilito da Gesù è usato a loro volta dai discepoli in 1 Gv 4,6: « Chi conosce Dio ascolta noi; chi non è da Dio non ci ascolta ».

v. 48. *un samaritano.* Bernard, II, p. 316, pensa che Gesù venga associato ai samaritani che non riconoscevano i giudei come i figli esclusivi di Abramo. Bultmann, p. 225[6], vede nell'espressione una accusa di eterodossia. Ma essa può essere semplicemente l'equivalente dell'« avere un demonio » di pazzia (vedi Nota a 7,20). L'episodio di Simon Mago in Atti 8,14-24 indica che il possesso di uno spirito e di poteri magici erano molto considerati in Samaria, un atteggiamento che trova un'eco nelle tradizioni posteriori su Simone e Dositeo. In alcune citazioni patristiche del v. 48 (Mehlmann, *art cit.*) viene aggiunta l'accusa di essere illegittimo (« nato da fornicazione »); vedi Nota al v. 41.

v. 49. *onoro.* Un passo interessante da confrontare con l'uso di « onore » e « gloria » nei vv. 49-50 e 54 è quello di 2 Pt 1,17, che parla della Trasfigurazione come del momento in cui Gesù ricevette onore e gloria dal Padre.

v. 50. *Uno che la cerca, ed è lui che giudica.* Questo può essere un'eco di Is 16,5: « Un trono sarà stabilito sull'amore (*ḥesed*) e vi siederà con fedeltà (*'emet*) *uno che giudica e cerca la giustizia* ». In Giovanni, anche se l'oggetto di « cerca » non è espresso, ciò che Dio cerca è la gloria del Figlio.

v. 51. *vedere la morte*. Un ebraismo per « morire » (Sal 89,48; Luca 2,26). Quando gli obiettori riprendono le parole di Gesù nel versetto seguente, essi lo citano come se avesse detto « gustare la morte ».

v. 52. *conoscere la morte*. Letteralmente « gustare la morte »; questo idiotismo non si trova nell'AT, ma è lo stesso che « vedere la morte ». Esso è usato altrove nel NT per la morte fisica, e proprio in questo modo lo fraintendono qui « i giudei »; ma Gesù si riferisce alla morte spirituale. Il *Vangelo secondo Tommaso*, detto # 1, sembra attingere all'uso di Giovanni: « Chi trova la spiegazione di queste parole non gusterà la morte ». (Vedi NTS 9 [1962-63], 159).

v. 53. *Abramo che è morto*. Qui Giovanni usa *hostis*, un relativo indefinito. Ciò può indicare che il patriarca è preso come tipo, così: « Abramo che tuttavia era un uomo che morì » (BDF, § 293²). Ciò potrebbe facilmente diventare causale, diventando l'equivalente di « giacché egli morì ». Ma nel greco del NT tali distinzioni basate sull'uso preciso dei relativi sono tenui.
— *pretendi di essere*. Letteralmente « fai te stesso ».

v. 54. *'il nostro Dio'*. Le testimonianze testuali tradiscono una notevole confusione quanto a se si debba leggere « vostro Dio », in discorso indiretto, o « nostro Dio », in discorso diretto. Il secondo sembra meno elegante e perciò più originale; lo si trova in entrambi i papiri Bodmer.

v. 55. *non lo conoscete ... io lo conosco*. Il primo conoscere è da *gignōskein*; il secondo da *eidenai* (*oida*). Vedi App. I, 9. L'affermazione che Gesù *conosce* il Padre è espressa sia con *eidenai* (7,29) che con *gignōskein* (10.15; 17,25) Specialmente istruttivi per il confronto sono:
7,28-29: « Voi non lo conoscete. Io lo conosco »: *eidenai* in entrambi i casi.
17,25: « Il mondo non ti ha conosciuto, ma io ti ho conosciuto » *gignōskein* in entrambi i casi

v. 56. *esultò ... si rallegrò*. È strano che il primo verbo sia più forte del secondo, perché ci aspetteremmo che l'adempimento fosse più forte della speranza. Ci sono importanti testimonianze nelle versioni e nelle citazioni patristiche per leggere « desiderò » al posto di « esultò ». Ciò può derivare dall'influenza di Mt 13,17 (= Lc 10,24): « Molti profeti e giusti hanno *desiderato* di vedere ciò che voi vedete ». Ma studiosi come Torrey, Burrows e Boismard pensano che le varianti greche di Giovanni rappresentino un fraintendimento di un testo originale aramaico. Vedi Boismard, EvJean, pp. 48-49.

— *nella speranza di.* Questa è, letteralmente, una clausola finale, ma c'è una tacita idea di desiderio e di speranza; la clausola finale prende colorazione dal verbo principale, « esultò » (ZGB, § 410). Altri pensano che lo *hina* che introduce la clausola stia per *hote,* « quando » (ZGB, § 429).

— *Quando lo vide.* Fino al tempo di Maldonato (XVI secolo), gli esegeti furono quasi unanimi nel supporre che ciò si riferisse a una visione che ebbe luogo durante la vita di Abramo. Più recentemente, però, ha acquistato terreno l'interpretazione che Giovanni intenda che Abramo dopo la morte vide il giorno di Gesù. Bernard, II, p. 321, pensa che questo potrebbe essere un accenno alla gioia fra i santi dell'AT quando la notizia della nascita di Gesù arrivò nell'Ade. Tuttavia, l'intero metodo di Giovanni nell'usare l'AT depone contro questa tesi. In 12,41 ci viene detto che Isaia vide la gloria di Gesù, e si allude a un evento nella vita di Isaia, e precisamente la sua visione iniziale nel Tempio. Se si pensa a un episodio nella vita di Abramo, questo può essere la nascita di Isacco, che fu l'inizio dell'adempimento delle promesse di Dio ad Abramo, il primo atto di una catena che avrebbe da ultimo portato alla venuta di Gesù. Ciò rientra nel tema della gioia, poiché in Gn 17,17 ci vien detto che, all'annuncio della nascita di Isacco, Abramo si prostrò a terra e rise (per derisione, ma i rabbini lo ritennero come gioia); vedi anche Gn 21,6; In Giub 16,17-19 si legge che ad Abramo fu detto che da Isacco sarebbe disceso il popolo santo di Dio, e che sia Abramo che Sara esultarono alla notizia. Ci sono tradizioni rabbiniche posteriori che Abramo vide tutta la storia della sua discendenza in una visione (Midrash Rabbah XLIV, 22 a proposito di Gn 15,18); IV Esdra 3,14 dice che Dio rivelò ad Abramo la fine dei tempi. Cavaletti, *art. cit.*, pensa in particolare alla tradizione che Abramo vide il Tempio ricostruito e collega 8,56 con 2,19 (vedi la Nota seguente a 8,57 e 2,20). Ciò evocherebbe il tema della resurrezione (Gesù risorto = Tempio ricostruito) come commento all'affermazione in 8,51 sul non vedere la morte.

v. 57. *non hai nemmeno cinquant'anni.* Abbiamo visto che l'accenno a quarantasei anni in 2,20 è stato in modo non plausibile interpretato come una valutazione dell'età di Gesù (vedi Nota ivi). Lc 3,23 dice che Gesù aveva circa trent'anni quando iniziò il ministero. Ireneo, seguendo Giovanni, dice che Gesù non era molto al di sotto dei cinquanta quando morì (*Adv. Haer.* II, 23,6; PG 7,785). Crisostomo e altre testimonianze leggono « quaranta » nel testo di Giovanni 8,57, probabilmente in un tentativo di armonizzazione con Luca. Per un esame completo vedi G. Ogg, « The Age of Jesus when He Taught », NTS 5 (1958-59), 291-98.
— *Come puoi aver veduto Abramo?* Sebbene la maggior parte delle testimonianze siano a favore di questa lezione, ci sono buone documentazioni, compreso il P^{75}, favorevoli alla lezione: « Come può Abramo averti visto? ». Questa è sostenuta da Bernard, II, p. 321, ed egli spiega come la traduzione da noi scelta possa rispecchiare un errore nella copia. Tuttavia, la seconda traduzione sembra essere un adattamento alla formulazione del v. 56. « I giudei » avrebbero dato la priorità più probabilmente al vedere Abramo che al vedere Gesù.

v. 58. *Prima che Abramo fosse.* Alcune testimonianze occidentali, compreso il Codice di Beza, omettono il verbo (*ginesthai*) e hanno semplicemente: « Prima di Abramo io sono ». In questo versetto è evidente la distinzione tra *ginesthai,* che è usato per i mortali, e l'uso divino di *einai,* « essere », nella forma « IO SONO ». Questa stessa distinzione si è vista nel Prologo: la Parola *era,* ma attraverso di lei tutte le cose *avrebbero origine.* Nell'AT la stessa distinzione si trova nelle parole rivolte a Jahvè nel Sal 90,2: « Prima che le montagne *si formassero* ... da sempre e per sempre tu *sei* ».

v. 59. *raccolsero pietre.* Il Tempio di Erode non era terminato, e ci dovevano essere pietre sparse là intorno fra i materiali da costruzione. Per una lapidazione nel recinto del tempio vedi Giuseppe *Ant.* XVII, IX, 3; #216. Un passo come questo non getta luce sulla questione se il Sinedrio avesse o no il potere di condanna capitale; la cosa è presentata come un atto spontaneo di indignazione e non tale probabilmente da rientrare nelle sanzioni della vigente legge romana, se tale legge esisteva.
— *recinto del Tempio.* Alla fine del versetto una tarda tradizione greca aggiunge: « passando in mezzo a loro, e così se ne andò ». La prima di queste frasi aggiunte è

tratta da Lc 4,30; la seconda rappresenta una suddivisione errata di 9,1 (che è il versetto seguente in Giovanni) e lo spostamento del verbo di moto da là a qua. Nonostante l'impressione creata da questa aggiunta scribale, non c'è una chiara indicazione che la fuga di Gesù fosse miracolosa, come era in Lc 4,30.

COMMENTO GENERALE

Analisi letteraria

Questa terza sezione del cap. 8 presenta meno paralleli con precedenti passi di Giovanni di quanti non ne presentassero le prime due sezioni. Ci sono segni di alcuni inserti redazionali (vedi Note ai vv. 31 e 35), ma nell'insieme abbiamo qui un discorso piuttosto omogeneo. Lo tiene unito il tema di Abramo, che viene introdotto al v. 33, continua attraverso i vv. 37.39.40.53.56.57, e chiude il discorso in 58. La tecnica di sviluppare il discorso mediante obiezioni da parte dei « giudei » raggiunge qui la perfezione, e si può facilmente percepire l'amarezza crescente da entrambe le parti. Nella prima parte del discorso i giudei discutono con Gesù, ma via via che il discorso prosegue essi gli lanciano accuse di essere illegittimo e posseduto da un demonio, e concludono col tentativo di ucciderlo. Nella prima parte del discorso, Gesù invita i giudei ad agire come figli di Abramo, ma via via che il discorso prosegue egli parla più duramente, accusandoli perfino di essere figli del diavolo. W. Kern, *art. cit.*, spezzerebbe il discorso in tre strofe che, con alcuni adattamenti, ci possono servire come opportune suddivisioni per la nostra analisi:

(1) 31-41a: « i giudei » rivendicano Abramo come loro padre. Si noti come le loro obiezioni in 33 e 39 si corrispondano.

(2) 41b-47 (Kern va fino a 48): Gesù dice loro che il loro vero padre è il diavolo.

(3) 48-59: le rivendicazioni di Gesù e il paragone con Abramo.

Ma tutt'al più queste suddivisioni rappresentano lievi cambiamenti nella direzione del pensiero generale, che è coerente.

COMMENTO PARTICOLARE

(1) Abramo e i Giudei (8,31-41a)

Dodd, *art. cit.*, ha fatto molto per chiarire lo sfondo e gli scopi di questo discorso nel Vangelo e nel pensiero del NT. L'insistenza con cui il popolo di Israele rivendicava Abramo come padre si deve far risalire alla promessa di Dio ad Abramo, che i suoi discendenti sarebbero stati una benedizione per il mondo intero e gli eletti di Dio (Gn 22,17-18; Sal 105,6). Nel corso del tempo, il senso di responsabilità che accompagnava la condizione di figlio di Abramo perse inevitabilmente la sua acutezza, e per alcuni fu sostituito da un senso di automatica protezione divina. Nel suo *Dialogo con Trifone*, Giustino formula l'accusa che i giudei, in quanto seme di Abramo, si aspettavano di ricevere il regno di Dio comunque fosse diventata la loro vita personale (CXL, 2; PG 6, 797; anche StB, I, pp. 117 ss). Nella parabola di Lazzaro vediamo il riflesso di una comune credenza che chiunque invocasse il « padre Abramo » non sarebbe mai andato nel luogo dell'eterna tortura (Lc 16,24), una credenza che Gesù corresse. Nel suo ministero Gesù reagì energicamente contro la pretesa che essere figli di Abramo desse automaticamente uno stadio di santità o di privilegio. Giovanni il Battista aveva ammonito che Dio poteva creare ad Abramo una nuova generazione di discendenti dalle pietre (Mt 3,7-10). Gesù ammoniva che stranieri sarebbero venuti a sedere con Abramo alla mensa del banchetto celeste mentre i figli del regno sarebbero stati cacciati fuori (Mt 8,11-12). Forse anche Mt 23,9 era diretto contro la presunzione dei figli di Abramo: « Non chiamate nessuno vostro padre sulla terra, perché avete un solo Padre che è in cielo ». Così, per lo meno la sostanza dell'attacco di Gesù alla pretesa dei giudei di essere figli di Abramo così come esso si trova in Giovanni 8 rientra in quello che sappiamo essere stato un tema tradizionalmente associato con Gesù. Nel conflitto tra la chiesa e la sinagoga questo tema fu grandemente sviluppato (e in verità questo sviluppo ha lasciato il segno in qualcuno dei detti sinottici sopra citati). In Paolo troviamo un diniego che la promessa fatta ad Abramo fosse diretta ai giudei. Gal 3,16 trae un argomento esegetico dal fatto che l'AT parla della progenie di Abramo al singolare (*sperma* nel greco), una indicazione per Paolo che essa significava Gesù Cristo. Paolo quindi può dire ai cristiani: « Se voi siete di Cristo, allora siete discendenza di Abramo » (3,29); i cristiani sono figli di Abramo attraverso sua moglie Sara, una donna libera, e non attraverso la schiava Agar, come sono tutti quelli che sono schiavi della Legge.

I temi di libertà e schiavitù e dell'essere veri discendenti di Abramo corrono anch'essi da un capo all'altro di Giovanni 8,31-41. La particolare importanza di questi versetti appare evidente se ricordiamo che, almeno in parte, Giovanni era diretto ai cristiani ebrei che erano esitanti tra i loro obblighi verso la sinagoga e le loro usanze ancestrali da una parte, e la loro fede in Gesù dall'altra. Si è persino pensato che lo strano accenno a « quei giudei che avevano creduto in lui » nel v. 31 volesse alludere ai cristiani giudei, ma il desiderio di questi giudei, nel v. 37, di uccidere Gesù non si accorda con questa ipotesi. Noi pensiamo piuttosto che la sostanza del discorso sia diretta a « i giudei » nell'ordinario significato giovanneo della parola, cioè quelli che sono ostili a Gesù, ma che molte righe abbiano una applicabilità secondaria alla situazione dei cristiani giudei.

In particolare, il v. 31 ricorderebbe chiaramente ai cristiani giudei che quel che distingue i veri discepoli di Gesù è il rimanere nella sua parola, e non una speciale fedeltà alla Legge. La rivelazione portata dal Figlio di Dio, che è la verità, ha reso liberi coloro che credono in essa (vv. 32.36). Paolo aveva gridato: « Cristo vi ha liberati... non lasciatevi imporre di nuovo il giogo della schiavitù » (Gal 5,1). Per Paolo, dunque, schiavitù era l'asservimento al giogo della Legge, e, tragicamente, la Legge non poteva togliere il peccato ma solo rendere il peccato più pericoloso (Rm 7,7 ss). La progressione del pensiero di Paolo è condensata in Rm 8,2: « La Legge dello Spirito che dà vita in Cristo Gesù mi ha liberato dalla Legge del peccato e della morte ». Giovanni non parla di schiavitù alla Legge, ma parla direttamente di una schiavitù al peccato (34). I cristiani giudei che ricevevano il messaggio evangelico avrebbero compreso, certo, che Gesù parlava di libertà e schiavitù al livello spirituale, ma « i giudei » che sono raffigurati come effettivi ascoltatori di Gesù fraintendono nel modo loro tipico e pensano che egli parli a un livello politico. L'orgoglio nazionalistico che si trova nel v. 33 non è dissimile da quello espresso da Eleazar nella sua eloquente apostrofe ai giudei assediati a Masada (Giuseppe, *Guerra giudaica* VII, VIII, 6; # 323): « Molto tempo fa noi abbiamo deciso di non essere schiavi né dei romani né di alcun altro, tranne Dio ». Ma Gesù dice che essi non sono liberi dell'unica libertà che lo interessa, la libertà dal peccato. Questa è la libertà della vera discendenza di

Abramo (*sperma* al singolare; vedi Nota al v. 33), ed è una libertà che può venire solo attraverso il Figlio (36). Abbiamo visto nella Nota che il v. 35 è un inserto posteriore nel discorso, ma forse la sua introduzione fu ritenuta appropriata perché si adattava all'uso di questo discorso di Giovanni in polemica contro i giudei. Il tema nel v. 35 riguarda la possibilità che lo schiavo perda il suo posto nella famiglia. Come abbiamo visto nei passi di Matteo citati sopra, veniva esposta ai giudei la possibilità che essi perdessero il loro posto privilegiato di figli di Abramo. In Gal 4,30 Paolo descrive come il figlio di Abramo e della schiava fu scacciato a favore del figlio della libera.

La fraseologia del v. 37 è più diplomatica delle parole di Paolo. Per Paolo solo i cristiani sono i veri discendenti di Abramo. Ma il Gesù giovanneo ammette che « i giudei » siano discendenti da Abramo in quanto ciò fa parte del suo piano di indurli ad agire come Abramo. Abbastanza stranamente non ci si richiama qui ad Abramo come uomo di *fede,* un tema che sembra fosse patrimonio comune della chiesa primitiva (Gal 3,6; Rm 4,3; Gc 2,22-23; Eb 11,8.17). Invece, l'accento in Giovanni è sul fare *opere* degne di Abramo, e solo negli accenni incidentali alla parola di Gesù che non si fa strada (37) e al fatto che egli ha detto la verità (40) c'è una allusione indiretta alla loro mancanza di fede.

Alla menzione del Padre di Gesù nel v. 38 si oppone un implicito rifiuto da parte dei « giudei » in 39. Ciò spinge Gesù a indurire il suo atteggiamento. Nel v. 39 egli insiste ancora nel dire che essi sono figli di Abramo (condizione reale nella protasi), ma in 41 egli dice che le loro opere tradiscono una discendenza demoniaca. Questa variazione vuol esprimere la stessa idea a cui Paolo dà espressione in Rm 9,7: « Non tutti quelli che discendono da Abramo sono figli di Abramo ». Che certe caratteristiche spirituali fossero richieste per essere veramente degni di Abramo si trova anche nel pensiero giudaico più o meno contemporaneo; *Pirqe Aboth* V, 22 dice: « Un occhio buono, uno spirito modesto e una mente umile sono i segni dei discepoli di Abramo nostro padre ».

(2) Il vero padre dei «giudei»: Dio o il diavolo? (8,41b-47)

Nel v. 41a, col primo accenno di Gesù che il diavolo è il padre dei « giudei », il tema di Abramo scivola nello sfondo. Appare chiaro che Gesù non discute la purezza della loro discendenza da Abramo; egli discute il loro stato di popolo di Dio. Forse implicitamente la loro risposta in 41b è una diffamazione di Gesù (vedi Nota), ma la sua portata principale è di difendere la purezza del loro stato religioso. Nell'AT l'infedeltà a Jahvè era spesso descritta come fornicazione o adulterio, e gli israeliti che prendevano parte a un falso culto erano detti figli di fornicazione (Os 2,4). Perciò, quando nel v. 41 i giudei negano di essere figli di fornicazione, essi intendono negare di essersi allontanati dalla vera strada dell'adorazione di Dio. Nel sottolineare che Dio è il loro padre, essi ripetono i termini dell'alleanza con Mosè in cui Israele divenne figlio di Dio (Es 4,22) e Jahvè divenne padre di Israele (Dt 32,6): un tema costantemente ripetuto nella predicazione profetica (Is 64,8; Mal 2,10). Un passo particolarmente applicabile qui è Is 63,16, rivolto a Jahvè: « Perché tu sei nostro padre. Anche se Abramo non ci riconoscesse ... tu, o Signore, sei nostro padre ».

Gesù risponde con uno schietto diniego. Nel v. 39, esprimendosi in una frase condizionale con una protasi « reale », egli ammetteva la loro pretesa di discendere da Abramo (secondo la carne); in 42, esprimendosi con una frase condizionale del tutto irreale, Gesù nega totalmente che Dio sia loro padre. Il criterio per stabilire la filiazione è ancora una volta il principio che il figlio deve agire come il padre, e le azioni dei « giudei » nell'odio verso Gesù mostrano che essi non sono figli di Dio. È un fatto interessante che in Gal 3,26.29 Paolo unisca la questione dell'essere figli di Dio con quella dell'essere discendenti di Abramo. Paolo assicura i cristiani che essi sono figli di Dio per la fede, mettendoli così implicitamente in contrasto con i giudei; ma Paolo non arriva al punto di dire che i giudei sono i figli del diavolo. Se la frase che Giovanni riporta in questo senso (44) sembra dura, frasi simili erano attribuite a Gesù nella tradizione sinottica. Parlando agli scribi e ai farisei del tipo di proselitismo che essi fanno, Gesù dice: « Quando egli diventa proselito, diventa *un figlio dell'inferno* il doppio di voi » (Mt 23,15). Nella spiegazione della parabola dei semi (Mt 13,38-39), ci vien detto che i semi che sono opposti ai figli del regno sono *i figli del maligno*. Dobbiamo anche notare che lo stesso pensiero si trova in altri passi nella letteratura giovannea; infatti 1 Gv 3,8 dice: « Chi commette peccato viene dal diavolo, perché il diavolo è peccatore fin dal principio ».

L'accentuazione della natura essenziale del diavolo, ossia di ciò che egli era fin dal principio, pervade il v. 44, forse per contrasto con 8,25, dove Gesù sottolineava di essere egli stesso ciò che aveva detto loro fin dal principio. Qui per la prima volta nel Vangelo viene in luce il fatto che il diavolo è il vero antagonista di Gesù. Questo motivo si farà sempre più forte via via che l'ora di Gesù si avvicina, fino a che la Passione sarà presentata come la lotta fino alla morte tra Gesù e Satana (12,31; 14,30; 16,11; 17,15). Perciò, nel cercare di provocare la morte di Gesù, che è lo scopo principale del diavolo, « i giudei » fanno l'opera di Satana. Ciò trova la sua esemplificazione estrema in Giuda; infatti, quando egli tradì Gesù per farlo morire, Satana entrò in lui (13,2.27). Nel mettere l'accento sulla natura sostanziale del diavolo come peccatore, omicida e mentitore, Gesù parla rimanendo nella tradizione del tardo periodo vetero-testamentario, che faceva risalire ogni peccato e la morte all'opera del diavolo descritta nei primi capitoli della Genesi. Sap 2,24 dice: « Per l'invidia del diavolo la morte è entrata nel mondo »; Sir 25,24 dice: « Da una donna [Eva] ha avuto inizio il peccato, e per causa sua tutti moriamo ». Abbiamo rilevato nelle Note al v. 44 che la specifica accusa di menzogna va collegata con l'inganno di Satana a Eva, e l'accusa di omicidio con la storia di Caino. È possibile che nel secondo caso l'accusa sia anche più ampia e che, come nella Sapienza e in Siracide, si pensi alla pena di morte prodotta dal primo peccato. Che il serpente di Gn 3 fosse considerato un omicida si vede in un'opera del IV secolo d.C., *Le Costituzioni Apostoliche* (VIII, 7,5; ed. Funk, I, 482).

Fermiamoci un momento per analizzare l'accento posto sulla menzogna nell'ultima parte del v. 44. Nel dualismo giovanneo, la menzogna è equivalente alla tenebra; è parte del regno diabolico, che è contrapposto alla verità e alla luce di Dio. Non si deve dunque pensare qui alla frode occasionale ma alla perversione fondamentale. Se Gesù Cristo è la verità (14,6), il diavolo è il mentitore per eccellenza. Nel Vangelo il dualismo luce/tenebre è più comune che non quello verità/perversione; ma in 1 Gv la seconda forma di dualismo è frequente (1,6.10; 2,4; 4,20; 5,10). 1 Gv 2,22 si domanda: « Chi è il mentitore se non colui che nega che Gesù è il Cristo? Questo è l'anticristo, che nega il Padre e il Figlio » (anche 2 Gv 7). Ciò è molto vicino al pensiero che troviamo nella sezione di Giovanni 8 in questione. Un dualismo simile è ben noto a Qumran dove lo spirito di verità è contrapposto allo spirito di perversione (vedi anche Nota al v. 32). Questi sono non solo due grandi condottieri angelici in lotta (1QS III, 19), ma anche due modi di vita che gli uomini seguono (1QS IV, 2ss). Così pure nella letteratura giovannea: se nel Vangelo verità e menzogna sono personificate in Gesù e Satana, in 1 Gv 4,1-6 lo spirito di verità e lo spirito di errore si trovano negli uomini; e in 2 Gv 4 e 3 Gv 3 i cristiani camminano nella verità. (Vedi il nostro articolo su Giovanni e Qumran in CBQ 17 [1955], 559-61). Infine, possiamo notare che l'accento sulla menzogna in questa terza sezione del discorso nel cap. 8 sta in contrasto con l'accento sulla verità nelle prime due sezioni. Là abbiamo udito che la testimonianza di Gesù può essere *accettata per vera* (14), che il suo giudizio è *valido* (16), che ciò che egli dice rispecchia la *veracità* di Colui che lo ha mandato (26).

I versetti 45-46 aiutano il lettore a ricordare le precedenti parole di Gesù riguardo alla verità. In particolare, il v. 45 rileva la radicale opposizione che esiste tra i figli del padre della menzogna e la verità. Potremmo aspettarci che il v. 45 dicesse che, *sebbene* Gesù dicesse la verità, essi non lo hanno creduto; ma Giovanni in realtà dice che essi non hanno creduto *perché* egli diceva la verità. In 3,20 abbiamo sentito che i figli delle tenebre odiano la luce; qui i figli della menzogna odiano la verità. Gesù può appellarsi a loro con tristezza (46), ma essi sono radicalmente incapaci di udire (47: vedi Nota).

Il versetto 47 forma una inclusione con 41 e 42. I giudei proclamavano in 41 che Dio era loro padre; Gesù conclude la sua risposta a loro in 47 con: « Voi non appartenete a Dio ». In 42 Gesù iniziava la sua risposta rilevando che essi non lo amavano sebbene egli venisse da (*ek*) Dio; in 47 egli dice che la ragione per cui non lo ascoltano è che non sono da (*ek*) Dio. Per un approfondimento di tutto questo vedi Barrosse TS 18 (1957), 557.

(3) **Le rivendicazioni di Gesù e il paragone con Abramo** (8,48-59)

Gesù aveva detto che « i giudei » non sono i veri figli di Abramo (vv. 31-41a), né i veri figli di Dio (41b-47); nella terza e ultima sezione di questa parte essi rispondono respingendo le sue affermazioni riguardo a chi *egli sia*. Gesù ha detto ai giudei che essi sono del diavolo; ora essi dicono che egli è uno che ha un demonio (48). Gesù dice di non aver niente a che fare con un demonio: ciò è escluso dall'onore che egli rende al Padre (49). Qui non siamo molto lontani dall'episodio nella tradizione sinottica (Mc

3,22-25) in cui Gesù è accusato di essere posseduto dal principe dei demoni. Egli risponde dicendo che egli caccia i demoni (facendo in tal modo l'opera di Dio) e questa non è l'opera di Satana. Nelle accuse contro Gesù di essere illegittimo (v. 41: vedi Nota), di essere un samaritano e di essere posseduto da un demonio abbiamo i prodromi degli attacchi personali a Gesù che diventarono parte dell'apologetica giudaica contro il cristianesimo. (Inutile dire, c'era un corrispondente vilipendio dei giudei da parte degli apologisti cristiani).

Nella Scena Prima dei discorsi alla festa dei Tabernacoli (7,18) Gesù presentava il fatto di non cercare la propria gloria come un criterio per stabilire che egli diceva la verità. Ciò è ripetuto qui nei vv. 50 e 54, con l'aggiunta che Dio cerca la gloria di Gesù e che questa glorificazione di Gesù sarà compiuta col giudizio di legittimazione che il Padre pronuncerà. Più tardi, nell'ora della passione, morte, resurrezione e ascensione, che è l'ora del giudizio sul mondo (12,31; 16,11), ci verrà detto che il Figlio è glorificato (12,23; 13,31; 17,1). Per alcuni uomini questo giudizio che legittima e glorifica il Figlio sarà un giudizio che porta alla morte e al regno del diavolo, ma non per quelli che osservano la parola di Gesù (51). « Osservare » la parola o il comandamento di Gesù è un tema giovanneo comune (14,21.23-24; 15,20; 17,6; 1 Gv 2,5). Ciò significa ascoltare e obbedire, e quindi la promessa nel v. 51 è molto simile a quella di 5,24: « L'uomo che ascolta la mia parola ... possiede la vita eterna ... è passato dalla morte alla vita ». Però, forse « osservare » significa appena un poco di più che « ascoltare »; riecheggia la nozione della parola di Gesù che dimora nel credente (vedi Nota al v. 31). La parola di Gesù è l'antidoto al peccato e alla morte che il diavolo ha introdotto nel mondo nel giardino dell'Eden. Non è affatto improbabile che si debba interpretare la promessa di immortalità nel v. 51 alla luce delle tendenze omicide del diavolo menzionate in 44; vedi A. M. Dubarle, « Le péché originel dans les suggestions de l'Évangile », RSPT 39 (1955), 603-14.

L'affermazione di Gesù è accolta dai giudei nei vv. 52-53 col fraintendimento che appare così spesso nel racconto di Giovanni. Pensando sempre a livello di questo mondo quaggiù, essi intendono le sue osservazioni in termini di liberazione dalla morte fisica, così come avevano inteso, erroneamente, le sue osservazioni sulla libertà in termini di libertà politica (33). La loro obiezione reintroduce il tema di Abramo che dominava i vv. 31-41. I giudei scagliano contro Gesù l'esempio di Abramo allo stesso modo che la samaritana (4,12) gli aveva scagliato contro l'esempio di Giacobbe: « Certo non pretenderai di essere più grande del nostro padre Giacobbe che ci ha dato questo pozzo ». Essi esigono di sapere chi egli pretenda di essere, ripetendo così la loro domanda del v. 25. Là Gesù rispose loro in termini di divinità, accentuando nuovamente nel v. 28 il divino *egō eimi* di 24; qui egli non può fare di meno, e la sua risposta terminerà in 58 con un altro divino *egō eimi*.

Per condurre gradatamente a quella solenne affermazione Gesù ritorna nel v. 54 al tema della gloria che egli condivide col Padre. Abbiamo sentito dire parecchie volte in questi discorsi alla festa dei Tabernacoli che « i giudei » non conoscono o non riconoscono Dio (7,28-29; 8,19). Nel v. 55 ciò è mescolato abilmente col tema della menzogna, così rilevante in 8,44. Ma nella sua autodifesa Gesù non ha trascurato la protesta dei giudei riguardante Abramo, e perciò in 56 Gesù insiste nel dire che egli è il vero adempimento della storia di Israele, che cominciò con la promessa ad Abramo. In un caso precedente (5,46) egli aveva detto che, se i giudei avessero creduto a Mosè, avrebbero creduto anche a lui, perché proprio di lui Mosè aveva scritto. Ora egli li assicura che proprio di lui Abramo ebbe una visione. Essi avevano domandato se egli pretendeva di essere più grande di Abramo; egli dice loro che Abramo non era altro che il suo precursore, che aveva atteso con ansia il suo giorno. Il pensiero che per mezzo dei suoi portavoce l'AT attendeva con gioia Gesù si trova anche in Mt 13,17 (vedi Nota al v. 56) e in Eb 11,13 (« Tutti costoro morirono nella fede, non avendo conseguito i beni promessi, ma avendoli solo veduti e salutati di lontano »).

Il culmine di tutto quello che Gesù ha detto alla festa dei Tabernacoli viene nella trionfante proclamazione da parte di Gesù del nome divino, « IO SONO », che egli porta (vedi App. IV). In 8,12 egli aveva aperto questa terza scena dei discorsi alla festa dei Tabernacoli con « *Io sono* la luce del mondo »; l'« IO SONO » conclusivo del v. 58 rappresenta una inclusione. Nessuna più chiara implicazione di divinità si trova nella tradizione dei Vangeli, e « i giudei » riconoscono questa implicazione. Lv 24,16 aveva comandato: « Chi bestemmia *il nome* del Signore sarà messo a morte: tutta la comunità lo dovrà lapidare ». Non siamo sicuri quale fosse la definizione legale della bestemmia al tempo di Gesù; ma nel racconto di Giovanni l'uso del nome divino rappresentato da *egō eimi* sembra essere sufficiente, perché i giudei cercano di attuare il comando del Levitico. Nella mente dell'evangelista, però, essi stanno semplicemente dimostrando che Gesù diceva la verità: essi sono omicidi come il padre loro! Gesù si nasconde (*kryptein*) scivolando fuori del recinto del Tempio. Anche questa può essere una inclusione destinata a legare insieme i capp. 7 e 8, poiché noi ricordiamo che Gesù dapprima salì al Tempio per la festa dei Tabernacoli di nascosto (*en kryptō*: 7,10).

Prima di concludere questa analisi, possiamo domandarci se c'è qualche probabilità che Gesù facesse una pubblica rivendicazione di divinità come quella rappresentata nel v. 58, oppure se qui abbiamo a che fare esclusivamente con la professione di fede della chiesa posteriore. Come principio generale è certamente vero che con la loro fede gli evangelisti furono capaci di chiarire una immagine di Gesù che era oscura durante il ministero. Tuttavia, è difficile evitare l'impressione creata da tutti i Vangeli che le autorità giudaiche vedessero qualcosa di blasfemo nella comprensione che Gesù aveva di se stesso e del suo ruolo. Non ci sono prove convincenti che l'unica vera ragione per cui Gesù fu messo a morte fosse che egli era un riformatore sociale, o etico, o che era politicamente pericoloso. Ma come possiamo determinare scientificamente quale fosse l'elemento blasfemo nelle rivendicazioni proclamate o implicite di Gesù riguardo a se stesso? Nella chiarezza con cui Giovanni presenta la divina affermazione « IO SONO » di Gesù, rende egli esplicito quello che era in certo modo implicito? Nessuna risposta definitiva sembra possibile su basi puramente scientifiche. Accenniamo anche alla possibilità che Giovanni sia storicamente preciso nel mostrare che le autorità giudaiche si adombrarono per le rivendicazioni di Gesù molto prima di quel processo dinanzi al Sinedrio quando, nella notte precedente la morte di Gesù, un altro *egō eimi* (Mc 14,62) indusse il sommo sacerdote a gridare alla bestemmia e a richiedere la morte.

Forse qui dovremmo sottolineare di nuovo che un capitolo come Giovanni 8, con le sue dure affermazioni su « i giudei », deve essere compreso e valutato sullo sfondo del tempo in cui fu scritto. Prendere alla lettera un'accusa come quella del v. 44 e pensare che il Vangelo imponga ai cristiani la credenza che i giudei sono figli del diavolo significa dimenticare la componente del condizionamento storico nella Scrittura. (Est 9, col suo « pogrom » alla rovescia, presenta per gli ebrei attenti un analogo problema di atteggiamenti religiosi condizionati dal momento storico). Perché il quadro non sembri troppo scuro, dobbiamo ricordare che questo stesso Quarto Vangelo riporta il detto di Gesù che la salvezza viene dai giudei (4,22).

BIBLIOGRAFIA

CAVALLETTI, S., « La visione messianica di Abramo (Giov. 8, 58) », BibOr 3 (1961), 179-81.

CHARLIER, J.-P., « L'exégèse johannique d'un précepte légal: Jean VIII 17 », RB 67 (1960), 503-15.

DAHL. N. A., « Der Erstgeborene Satans und der Vater des Teufels (Polyk. 7:1 und Joh 8:44) », *Apophoreta* (Haenchen Festschrift; Berlin: Töpelmann, 1964), pp. 70-84.

DODD, C. H., « A l'arrière-plan d'un dialogue johannique », RHPR 37 (1957), 5-17 a proposito di 8, 33-47.

FUNK, R. W., « Papyrus Bodmer II (P^{66}) and John 8, 25 », HTR 51 (1958), 95-100.

KERN, W., « Die symmetrische Gesamtaufbau von Joh. 8, 12-58 », ZKT 78 (1956), 451-54.

MEHLMANN, JOHN, « John, 8,48 in Some Patristic Quotations », Bib 44 (1963), 206-9.

SMOTHERS, E, R., « Two Readings in Papyrus Bodmer II », HTR 51 (1958), specialmente pp. 111-22 a proposito di 8,25.

34. dopo la festa dei tabernacoli: la guarigione del cieco nato

9,1-41

Come segno che egli è la luce, Gesù dà la vista a un uomo nato cieco

[1] *Ora, passando, egli vide un uomo che era cieco fin dalla nascita.* [2] *I suoi discepoli gli domandarono: « Rabbi, chi ha commesso il peccato che lo ha fatto nascere cieco, lui o i suoi genitori? ».* [3] *« Né l'uno né gli altri », rispose Gesù. « Non c'è stato peccato né da parte di quest'uomo né da parte dei suoi genitori. Ma ciò è stato perché l'opera di Dio si rivelasse in lui.* [4] *Noi dobbiamo compiere le opere di colui che mi ha mandato finché è giorno. Sta per venire la notte, quando nessuno può lavorare.* [5] *Finché sono nel mondo, io sono la luce del mondo.* [6] *Detto questo, egli sputò per terra, fece del fango con la saliva e spalmò il fango sugli occhi del cieco.* [7] *Poi gli disse: « Va' a lavarti nella piscina di Siloe ». (Questo nome significa « colui che è stato inviato »). E così egli andò, si lavò e tornò che ci vedeva.* [8] *Allora i suoi vicini e quelli che erano abituati a vederlo mendicare cominciarono a domandare: « Costui non è quello che stava seduto a chiedere l'elemosina? ».* [9] *Alcuni dicevano che era lui; altri sostenevano che non era lui, ma solo qualcuno che gli somigliava. Egli però diceva: « Sono io ».* [10] *Essi allora gli dissero: « Come mai ti si sono aperti gli occhi? ».* [11] *Egli rispose: « Quell'uomo che chiamano Gesù ha fatto del fango e lo ha spalmato sui miei occhi, dicendomi di andare a lavarmi a Siloe. Quando sono andato e mi sono lavato, ho acquistato la vista ».* [12] *« Dov'è egli? », gli domandarono. « Non ne ho idea », rispose.*

[13] *Essi condussero dai farisei l'uomo che era nato cieco.* ([14] *Si noti che era sabato il giorno in cui Gesù aveva fatto il fango e gli aveva aperto gli occhi).* [15] *A loro volta, anche i farisei cominciarono a domandare come avesse acquistato la vista. Egli disse loro: « Egli mi ha messo del fango sugli occhi; e mi sono lavato e ora ci vedo ».* [16] *Allora alcuni dei farisei dissero: « Quest'uomo non viene da Dio perché non osserva il sabato ». Altri obiettavano: « Come può un uomo compiere tali prodigi eppure essere un peccatore? ». E c'era fra loro aspro dissenso.* [17] *Allora si rivolsero di nuovo al cieco: « Giacché ha aperto i tuoi occhi, che cosa puoi dire di lui? ». « È un profeta », egli rispose.* [18] *Ma i giudei non vollero credere che egli realmente fosse nato cieco e avesse in seguito acquistato la vista finché non mandarono a chiamare i genitori dell'uomo [che aveva acquistato la vista].*[19] *« È questo il vostro figlio? », domandarono. « Confermate che egli è nato cieco? E se è così, come mai ora ci vede? ».* [20] *I genitori diedero questa risposta: « Sappiamo che questo è nostro figlio e che è nato cieco.* [21] *Come poi ora ci veda, non lo sappiamo, né sappiamo chi gli abbia aperto gli occhi. [Domandatelo a lui]. Ha l'età per parlare per se stesso ».* [22] *I genitori risposero così perché avevano paura dei giudei; infatti i giudei avevano già stabilito che chiunque riconoscesse Gesù come il Messia venisse espulso dalla sinagoga.* [23] *Per questo i suoi genitori dissero: « Ha l'età, chiedetelo a lui ».* [24] *Allora chiamarono per la seconda volta l'uomo che era nato cieco e gli dissero: « Dà gloria a Dio. Noi sappiamo che quest'uomo è un peccatore ».* [25] *« Se sia un peccatore o no, io non lo so », egli replicò. « Una sola cosa so: prima ero cieco, ora ci vedo ».* [26] *Essi insisterono: « Che cosa ti ha fatto precisamente? Come ti ha aperto gli occhi? ».* [27] *Rispose loro: « Ve l'ho già detto e non mi avete badato. Perché volete udirlo di nuovo? Volete forse diventare anche voi suoi discepoli? ».* [28] *Sprezzantemente essi replicarono: « Tu solo sei suo discepolo; noi siamo discepoli di Mosè.* [29] *Sappiamo che Dio ha parlato a Mosè, ma questo tale non sappiamo nemmeno di dove venga ».* [30] *L'uomo replicò: « Che cosa strana! Voi non sapete nemmeno di dove egli venga, eppure mi ha aperto gli occhi.* [31] *Noi sappiamo che Dio non ascolta i peccatori, ma ascolta chi è devoto e fa la sua volontà.* [32] *Non si è mai assolutamente sentito dire che uno abbia aperto gli occhi a un cieco nato.* [33] *Se costui non fosse da Dio, non avrebbe potuto far nulla ».* [34] *« Come! », essi esclamarono. « Sei nato immerso nel peccato e ora vuoi insegnare a noi? ». E lo cacciarono fuori.*

[35] *Quando Gesù seppe che lo avevano cacciato, lo trovò e disse: « Credi tu nel Figlio dell'Uomo? ».* [36] *Egli rispose: « Chi è egli, signore, perché io creda in lui? ».* [37] *« Tu l'hai visto », rispose Gesù. « Colui che parla con te è proprio lui ».* [[38] *« Io credo, Signore », egli disse, e gli si prostrò innanzi in segno di adorazione.* [39] *Allora Gesù disse:*]. *« Io sono venuto in questo mondo per giudicare, perché coloro che non vedono vedano, e quelli che vedono diventino ciechi ».* [40] *Alcuni dei farisei che erano con lui udirono queste parole e gli dissero: « Siamo forse ciechi anche noi? ».* [41] *Gesù rispose loro: « Se foste ciechi, non avreste alcun peccato. Ma siccome vi vantate di vedere, il vostro peccato rimane ».*

13: *condussero;* 27: *si rivolsero.* Nel tempo presente storico.

NOTE

v. 1. *Ora.* Letteralmente « e »: un inizio piuttosto brusco.
— *passando.* Questa espressione descrittiva ricorre solo qui in Giovanni, ma è una introduzione a un episodio non insolita nei sinottici: Mc 1,16; 2,14; Mt 9,27 (guarigione dei due ciechi); 20,30 (guarigione di due ciechi presso Gerico). È dubbio se questo episodio sia in successione diretta all'episodio precedente, anche se, nella disposizione attuale del Vangelo, si possa pensare che Gesù si stesse allontanando dal Tempio. Ma certamente egli non si sta nascondendo (8,59).
— *fin dalla nascita.* Questa è un'espressione greca documentata nei LXX e negli scrittori pagani (BAG, p. 154). L'espressione più semitica sembra che sia « dal ventre della madre » (Mt 19,12; Atti 3,2).

v. 2. *discepoli.* Non abbiamo più sentito dire che dei discepoli di Gesù fossero con lui, fin dal cap. 6 in Galilea. Se questi discepoli sono i Dodici, questa è la prima indicazione che essi salirono a Gerusalemme con Gesù. Oppure si tratta degli oscuri discepoli della Giudea di cui si parla in 7,3? Oppure ci troviamo di fronte a un episodio che era in origine indipendente e che di fatto avvenne in Gerusalemme in un'altra occasione?
— *chi ha commesso il peccato?* A dispetto del Libro di Giobbe, l'antica teoria di una relazione diretta tra peccato e malattia esisteva ancora al tempo di Gesù, come indicano questa domanda e quella simile in Lc 13,2. Se un adulto si ammalava, la colpa poteva essere nel suo pro-

prio comportamento, ma il problema di un bambino nato con una affezione presentava maggiori difficoltà. Però Es 20,5 offriva un principio per la soluzione: « Io, il Signore tuo Dio, sono un Dio geloso, che colpisce la colpa dei padri nei figli fino alla terza e alla quarta generazione ... ». Alcuni rabbini ritenevano che non solo il peccato dei genitori potesse lasciare il suo segno su un bambino, ma che anche il bambino potesse peccare nel grembo della madre (StB, II, pp. 528-29). Per l'atteggiamento di Gesù riguardo al rapporto tra peccato e malattia vedi Nota a 5,14.

v. 3. *ciò è stato perché.* Gesù era stato interrogato sulla causa della cecità dell'uomo, ma egli risponde quanto allo scopo di essa.
— *perché l'opera di Dio si rivelasse in lui.* I rabbini parlavano di Dio che dava agli uomini « castighi d'amore », cioè, castighi che, se sopportati con generosità, avrebbero portato lunga vita e ricompense. Ma non sembra che sia questo il pensiero di Gesù qui o in 11,4; esso concerne piuttosto l'intervento di Dio nella storia per glorificare il suo nome. Un esempio appropriato sarebbe Es 9,16, citato in Rm 9,17, dove Dio dice al Faraone: « Per questo ti ho risparmiato, per dimostrarti la mia potenza e per manifestare il mio nome in tutta la terra ». Che le opere di Gesù siano in realtà opere di Dio è implicito in Mt 12,28; Mc 2,7.

v. 4. *Noi ... mi.* Questa è la lezione dei manoscritti migliori, ma alcune testimonianze hanno tentato di eliminare la differenza di persona: « Noi ... ci » oppure « Io ... mi ». Bultmann, p. 251[9], preferisce la seconda ipotesi e pensa che « noi » fosse introdotto dalla comunità cristiana. Piuttosto, il « noi » è probabilmente il modo usato da Gesù per associare i discepoli a sé nella sua opera. Che egli desideri questa associazione si vede in 4,35-38; si noti, inoltre, che nella introduzione al cap. 11, che ha molto in comune con la introduzione al cap. 9, l'uso della prima persona plurale è frequente. Quanto alla insistenza che « noi » dobbiamo operare finché è giorno, in 12,36 è detto che i discepoli hanno la luce ed essi sono invitati a diventare figli della luce. Un altro esempio di Gesù che, parlando, associa a sé i discepoli è Mc 4,30: « A che cosa possiamo paragonare il regno di Dio? ».
— *dobbiamo compiere le opere ... finché è giorno.* Lo stesso tipo di necessità è espresso in Lc 13,32. Dodd, *Tradition,* p. 186, pensa che alla base del detto giovanneo

ci sia un'affermazione della sapienza proverbiale, e cita esempi rabbinici.

v. 5. *Io sono la luce del mondo.* In Mt 5,14 questo ruolo è affidato ai discepoli. L'autodescrizione di Gesù può derivare da Is 49,6 dove il Servo (sofferente) è descritto come una luce per le nazioni.

v. 6. *Detto questo.* Nella maggior parte dei racconti sinottici della guarigione del cieco c'è una richiesta da parte dell'uomo afflitto.
— *egli sputò.* Solo Giovanni e Marco (7,33: *guarigione di un sordomuto*; 8,23: *guarigione di un cieco*) registrano che Gesù usò la saliva. I miracoli marciani con lo sputo sembra siano stati deliberatamente omessi da Matteo e da Luca. L'uso della saliva faceva parte della tradizione primitiva intorno a Gesù, ma lo lasciava esposto all'accusa di impegnarsi in pratiche di magia. Nel trattato mishnaico *Sanhedrin* 10,1, si riporta che Rabbi Aqiba (II secolo) maledicesse chiunque pronunciava formule magiche su una ferita; la *Tosephta* aggiunge lo sputo alle formule magiche (Barrett, p. 296).
— *spalmò.* O « unse » (*epichriein*); questa è la lezione greca meglio documentata e ha il sostegno di entrambi i papiri Bodmer. Alcuni studiosi, p. es. Barrett, pensano che questo verbo fosse tratto dal v. 11 e preferiscono la lezione del Codice Vaticano: « egli *mise* il fango *su* gli occhi dell'uomo » (*epitithenai*). Ma questa lezione potrebbe essere stata presa dal v. 15.
— *fango.* Ireneo, *Adv. Haer.* V, 15,2 (PG 7,1165), vede qui un simbolo del fatto che l'uomo è stato creato di terra; vedi l'uso di « argilla » o « fango » in Giobbe 4,19; 10,9.

v. 7. *a lavarti nella piscina.* Un precedente di un tale ordine si può trovare in 2 Re 5,10-13, dove Eliseo non guarisce Naaman sul posto ma lo manda a lavarsi nel Giordano. In Lc 17,12-15 Gesù non guarisce i lebbrosi immediatamente ma li manda ai sacerdoti ed essi sono guariti per via. Quanto alla capacità di Gesù di guarire a distanza, essa è stata dimostrata nella guarigione del figlio del funzionario del re in 4,46-54.
— *Siloe.* Questa piscina, conosciuta in ebraico come Shiloaḥ, era situata all'estremità meridionale della collina orientale di Gerusalemme, presso la congiunzione delle valli del Cedron e del Tyropeon. Era un deposito delle acque della sorgente di Gihon che giungevano alla piscina attraverso un canale. Menzionata in Is 8,6, l'acqua di Siloe

era usata nelle cerimonie e nelle processioni dell'acqua alla festa dei Tabernacoli. Fonti rabbiniche ne parlano come di un luogo di purificazione (StB, II, p. 583).
— « *Colui che è stato inviato* ». Il nome « Shiloh » nel TM di Gn 49,10 fu interpretato in un senso messianico nella tradizione giudaica di un periodo posteriore. Il nome « Shiloah », non troppo dissimile, ebbe forse uno sviluppo mistico sulla base di Is 8,6? È evidente che « Shiloaḥ » è connesso alla radice *šlḥ*, « inviare »; ma se la derivazione sia valida o no è difficile dirlo, perché c'è una indubbia somiglianza con l'accadico *šiliḫtu*, il bacino di uscita di un canale. In ogni caso, « Shiloaḥ » non è una forma participiale passiva, come richiederebbe l'etimologia di Giovanni. L'evangelista o segue una diversa lezione delle consonanti (p. es., *šālūaḥ*, « inviato »), oppure esercita una completa libertà nell'adattare l'etimologia ai suoi scopi. Young, ZNW 46 (1955), 219-21, rileva che nelle apocrife *Vite dei Profeti* c'è la stessa etimologia, accanto a una tradizione di miracoli associati con Siloe; ma quest'opera potrebbe essere stata influenzata dal racconto giovanneo.

v. 8. *stava seduto a chiedere l'elemosina.* Mc 10,46 descrive Bartimeo come un mendicante cieco che sedeva lungo la strada.

v. 9. *sono io.* Letteralmente *egō eimi*; questo è un esempio di uso puramente secolare della frase.

v. 11. *ho acquistato la vista.* Il verbo *anablepein*, letteralmente « vedere di nuovo », è usato nei vv. 11.15.18 con la più ampia connotazione del ricevere la vista, perché l'uomo non aveva mai visto prima.

v. 13. *i farisei.* Gli interroganti sono chiamati farisei nei vv. 13.15.16 (vedi anche 40); nei vv. 18 e 22 sono chiamati « giudei », il termine giovanneo più consueto. La variante non è segno sufficiente che le descrizioni delle interrogazioni provenissero da mani diverse; di questo parere è anche Bultmann, p. 250[2], contro Wellhausen e Spitta.

v. 16. *Quest'uomo non viene da Dio.* Il principio che sta dietro a questo giudizio sarebbe simile a Dt 13,1-5 (2-6 nel TM): anche un operatore di prodigi non deve essere creduto, ma deve essere messo a morte se tende a distogliere il popolo dalla via che Dio ha indicata.
— *egli non osserva il sabato.* Primo, giacché la vita del-

l'uomo non era in pericolo, Gesù avrebbe potuto aspettare un altro giorno per guarirlo (vedi Nota a 7,23). Secondo, fra i trentanove lavori proibiti di sabato (Mishnah, *Shabbath* 7, 2) c'era l'impastare, e Gesù aveva impastato la terra con la saliva per farne fango. Terzo, secondo una tradizione giudaica posteriore (Talmud babilonese, *Abodah Zarah* 28b) era opinione che non fosse permesso ungere un occhio di sabato. Quarto, il Talmud di Gerusalemme, *Shabbath* 14d e 17f dice che di sabato non si può mettere a digiuno saliva sugli occhi.
— *Come può un uomo compiere tali prodigi?* Il principio che un peccatore non possa compiere miracoli *non* è universalmente testimoniato nella tradizione biblica. Es 7,11 racconta che i maghi del faraone furono capaci di imitare il miracolo di Aronne. In Mt 24,24 Gesù ammette che falsi messia e profeti mostreranno grandi prodigi e miracoli per fuorviare anche gli eletti.
— *aspro dissenso.* La questione di Gesù divide i farisei, così come divideva la folla in 7,43.

v. 17. *Egli è un profeta.* I soli profeti che operarono miracoli di guarigioni degni di nota furono Elia ed Eliseo (vedi anche Is 38,21). Forse si pensa al fatto simile di Eliseo che manda Naaman a lavarsi nel Giordano. Ma può darsi che ciò significhi soltanto che l'uomo crede che Gesù abbia un potere divino e che « profeta » è la categoria più nota di tali uomini straordinari.

v. 18. [*che aveva acquistato la vista*]. Questa frase è omessa nel P^{66} e in alcune testimonianze minori. È una ripetizione ed è goffa, ma questa potrebbe essere la ragione per cui i copisti l'hanno omessa.

v. 21. *non lo sappiamo.* Questa frase è omessa dalla SB, d'accordo con testimonianze di versioni e patristiche minori.
— [*Domandatelo a lui*]. Il P^{75} aggiunge molta forza alle testimonianze precedenti che omettevano queste parole. Esse possono essere tratte dal v. 23.
— *ha l'età per parlare.* Letteralmente « Egli ha l'età. Parlerà per se stesso ». Si intende non l'età della ragione ma l'età della capacità giuridica.

v. 22. *espulso dalla sinagoga.* Lc 6,22 dice che verrà il giorno in cui gli uomini *respingeranno* il nome dei discepoli di Gesù come malvagio e li *metteranno al bando*; quindi la possibilità di qualche tipo di scomunica sembra essere contemplata come il destino futuro dei credenti in Gesù. Purtroppo, non abbiamo completa certezza della legislazione riguardante la scomunica nel I secolo; vedi E. Schürer, II, II, 59-62. Alcuni studiosi distinguerebbero: (*a*) *neẓīfāh*: il bando minore, della durata di circa una settimana; (*b*) *niddūy* o *šammatâ*: un bando più formale, della durata di trenta giorni: questo, anche se interrompeva l'associazione con i compagni israeliti, apparentemente non interrompeva la partecipazione ai servizi religiosi della comunità; (*c*) *ḥērem*: l'anatema o scomunica solenne imposta dalle autorità giudaiche, che escludeva permanentemente da Israele. (Queste tre categorie sono distinte in base alla legge giudaica posteriore). Giovanni allude alla esclusione dei cristiani giudei dalla sinagoga alla fine del I secolo (vedi Commento), e quindi la scomunica di cui si tratta è più vicina all'ultimo dei tre tipi.

v. 24. *Dà gloria a Dio*. Questa era una formula di giuramento che si usava prima di ricevere una testimonianza o una confessione di colpa (Gs 7,19; Esd 9,8). Non è tuttavia impossibile che si intenda un gioco di parole, perché il cieco darà gloria a Dio. Rm 4,20 dice che Abramo si rafforzò nella fede quando diede gloria a Dio; anche Ap 19,7.
— *Noi sappiamo*. Questo « noi » di autorità giudaica colta lo abbiamo sentito sulle labbra di Nicodemo in 3,2. Esso sarà controbattutto dall'« io so » dell'uomo che prima era cieco nel v. 25.

v. 25. *un peccatore o no*. L'uomo sembra sapere che la Legge del sabato è stata violata, e ammette che i farisei sono autorità in materia. Ma, come dimostrano le sue parole seguenti, egli si domanda se Gesù non sia di là dalla Legge, giacché egli ovviamente ha fatto del bene dandogli la vista.

v. 27. *non mi avete badato*. Letteralmente « ascoltato »; alcune testimonianze leggono « creduto », tentando così una interpretazione del verbo. Il P^{66} e alcune testimonianze occidentali minori omettono il negativo, dando la connotazione: « Ve l'ho detto e mi avete udito ».

v. 28. *discepoli di Mosè*. Barrett, p. 300, rileva che questo non era un titolo regolare per studiosi rabbinici, anche se è usato per i farisei in una *baraitah* in *Yoma* 4a. Un esempio più tardo del principio di pensiero qui implicito si trova in Midrash Rabbah VIII, 6 del Deuteronomio dove i giudei sono ammoniti che c'è un'unica Legge e Mosè l'ha rivelata. Non ci sarà un altro Mosè che scenderà dal cielo con una legge diversa.

v. 29. *Dio ha parlato a Mosè.* Es 33,11: « Il Signore parlava con Mosè faccia a faccia »; anche Nm 12,2-8. Altri esempi della disputa riguardo al rapporto tra Gesù e Mosè si vedono in 1,17; 5,45-47; 7,19-23. È interessante che il Papiro Egerton 2 unisca Giovanni 5,45 e 9,29 (vedi p. 297).
— *questo tale non sappiamo nemmeno di dove venga.* In 7,27 il popolo di Gerusalemme erroneamente pensava di sapere di dove veniva Gesù, e cioè dalla Galilea (7,41). La risposta di Gesù è sempre stata di insistere nel dire di venire dall'alto e dal Padre, ed è questa origine celeste che « i giudei » non conoscono (8,14). Qui sembra che i farisei mettano in questione la sua pretesa di venire da Dio, giacché vi contrappongono il rapporto ben noto tra Mosè e Dio. C'è forse anche un'allusione all'illegittimità (vedi Nota a 8,41)?

v. 30. *non sapete nemmeno.* Il sarcastico stupore dell'uomo che prima era cieco somiglia a quello di Gesù nei confronti di Nicodemo in 3,10.

v. 31. *Noi sappiamo.* L'uomo ha adottato il « noi » dei farisei (v. 24), proprio come in 3,11 Gesù adottava il « noi » di Nicodemo. Senza dubbio, passi come questi erano usati nelle polemiche tra giudei e cristiani.
— *Dio non ascolta i peccatori.* Si tratta di un principio biblico comune, p. es., Is 1,15; 1 Gv 3,21. « Peccatori » indica coloro che non vogliono convertirsi.
— *devoto e fa la sua volontà.* « Devoto », *theosebēs,* è un termine comune nei circoli religiosi ellenistici per descrivere la religiosità; ricorre solo qui nel NT. « Fare la volontà di Dio » è un modo ebraico di descrivere la religiosità (Bultmann, p. 256[2]).

v. 32. *mai assolutamente sentito.* Letteralmente « mai sentito da che mondo è mondo », un modo di dire rabbinico. Nessuna guarigione miracolosa di un cieco è narrata nei libri protocanonici dell'AT; a Tobia la vista fu miracolosamente restituita (Tb 11,12-13), ma egli non era nato cieco.

v. 33. *Se costui non fosse da Dio.* Lo stesso argomento fu usato da Nicodemo in 3,2.

v. 34. *nato immerso nel peccato.* Questo è probabilmente qualcosa di più che un esempio di disprezzo per coloro che non conoscono o non osservano la Legge (vedi Nota a 7,49). È una attribuzione della cecità congenita dell'uomo al peccato prenatale.
— *lo cacciarono fuori.* Non si tratta di una scomunica formale ma semplicemente di una espulsione dalla loro presenza.

v. 35. *lo trovò.* Ciò è contrapposto all'azione dei farisei nel cacciarlo fuori e illustra la promessa di Gesù in 6,37: « Colui che viene a me io non lo respingerò ». Può anche riflettere il tema giovanneo di una analogia tra Gesù e la Sapienza. In Sap 6,16 la Sapienza è descritta nell'atto di andare in cerca di quelli che sono degni di lei e di apparire loro con benevolenza per le loro strade.
— *Figlio dell'Uomo.* Alcune testimonianze greche più tarde e i manoscritti latini leggono « Figlio di Dio »; ma questa è evidentemente la sostituzione di una formula più consueta e completa di fede cristiana, probabilmente sotto l'influenza dell'uso di questo passo nella liturgia e nella catechesi battesimale. Perché Gesù si presenta all'uomo che era cieco sotto il titolo di Figlio dell'Uomo? Nei vv. 39-41 c'è il tema del giudizio, e il giudizio è uno scenario abituale della figura del Figlio dell'Uomo (vedi Nota a 1,51). Possiamo pensare a Lc 18,8: « il Figlio dell'Uomo, quando verrà, troverà la fede sulla terra? ». In Giovanni, il Figlio dell'Uomo trova la fede nell'uomo che prima era cieco. Inoltre, in Mt 8,20 Gesù si presenta come il Figlio dell'Uomo a un futuro discepolo.

v. 36. *Chi è egli?* Questa domanda potrebbe indicare l'ignoranza da parte dell'uomo di ciò che il titolo significa, ma più probabilmente si riferisce all'identità del portatore del titolo (vedi 12,34). La domanda è strana, dal momento che l'uomo sa già che Gesù è un profeta (17), ha un potere unico (32), e viene da Dio (33).
— *signore.* O forse « Signore », poiché *kyrios* ha entrambi i significati. Tuttavia, sembra opportuno indicare uno sviluppo dal v. 36 al v. 38 nell'uso del termine.

v. 37. *l'hai visto.* Per Giovanni questo è il vero scopo del dono della vista: esso mette l'uomo in grado di vedere Gesù e di credere in Lui.

v. 38-39. [*Io credo... Gesù disse*]. Le parole tra parentesi sono omesse nel Codice Sinaitico, nel P^{75}, dalla VL, da

Taziano e dalla versione acmimica: un'ampia gamma di testimonianze primitive. Come si vedrà più avanti, questi versetti contengono alcune peculiarità non-giovannee. Forse qui abbiamo un'aggiunta derivante dalla associazione di Giovanni 9 con la liturgia e la catechesi battesimale. Il v. 38 descrive un gesto piuttosto liturgico.

v. 38. *egli disse.* La forma greca *ephē* è rara in Giovanni (solo 1,23). Però, alcune testimonianze la leggono anche nel v. 36, e il suo uso qui potrebbe essere tratto di là.
— *gli si prostrò innanzi in segno di adorazione.* Questa è la normale reazione vetero-testamentaria a una teofania (Gn 17,3), e Giovanni usa lo stesso verbo, *proskynein,* in 4,20-24 per descrivere l'adorazione dovuta a Dio (anche 12,20). L'atto di prostrarsi per adorare Gesù non è infrequente nei sinottici, specialmente in Matteo, ma in Giovanni ricorre solo qui.

v. 39. *sono venuto in questo mondo per giudicare.* Vedi p. 448. L'atteggiamento qui è molto simile a quello di 3,19-21.
— *diventino ciechi.* Vedi il passo di Isaia citato in 12,40. La linea di distinzione tra il risultato del ministero di Gesù e il suo scopo non è nettamente tracciata, in virtù della veduta semplicistica che attribuisce all'intenzione di Dio tutto ciò che accade. Mt 23,16 chiama i farisei guide cieche; anche Mt 6,23: « Se dunque la luce che è in te è tenebra, quanto grande sarà la tenebra! ».

v. 40. *farisei che erano con lui.* La loro presenza sembra un po' artificiosa nello scenario descritto nel v. 35.

v. 41. *il vostro peccato rimane.* In Mc 3,29 è detto che chi bestemmia contro lo Spirito Santo non otterrà mai perdono. 1 Gv 5,16 parla di un « peccato che conduce alla morte ». Per l'aggravamento della colpa vedi Giovanni 15,22. Il tema del rimanere è comune in Giovanni, ma qui ciò che rimane è il peccato, invece di un dono di Dio.

COMMENTO

Contesto e costruzione

Dopo i lunghi e intricati discorsi di 7-8, il cap. 9 offre un piacevole interludio. Fino a che punto il cap. 9 è collegato allo scenario della festa dei Tabernacoli di 7 e 8? Di per sé l'episodio è completo e potrebbe trovare posto dovunque in una delle visite di Gesù a Gerusalemme; per esempio, ci sono molte somiglianze col cap. 3 (vedi Note a 9,24.30.33.39). Comunque, l'intensità dell'odio dei farisei per Gesù rende del tutto appropriato lo scenario del pellegrinaggio alla festa dei Tabernacoli. La piscina di Siloe (v. 7) svolgeva un ruolo nelle cerimonie dell'acqua che abbiamo esaminate a proposito di 7,37-38; e 9,4-5 sviluppa il tema della luce nelle tenebre che è anch'esso un tema della festa dei Tabernacoli, come abbiamo visto esaminando 8,12.

Ciò nondimeno, la connessione *immediata* del cap. 9 con la festa e con ciò che è stato detto in 8 non è sicura. Giovanni non fornisce una datazione precisa per la guarigione, e la successiva indicazione di tempo sarà quella della festa della Dedicazione, tre mesi dopo quella dei Tabernacoli, in 10,22. Quindi, anche se accettiamo l'ordine presente del Vangelo e conveniamo che la guarigione sia connessa con la visita in occasione della festa dei Tabernacoli, si può sottintendere un notevole intervallo di tempo tra 8 e 9.

La costruzione interna del racconto mostra un'arte consumata; nessun altro racconto nel Vangelo è così solidamente costruito. L'abilità drammatica giovannea è qui al suo meglio. A p. 263 abbiamo dato un sommario, e qui possiamo analizzarlo. Prima di narrare il miracolo, l'evangelista è attento a far sì che Gesù metta in rilievo il significato del segno come un esempio della luce che viene nelle tenebre. Questo è il racconto di come un uomo che sedeva nelle tenebre fu condotto a vedere la luce, non solo fisicamente ma spiritualmente. D'altra parte, è anche il racconto di come quelli che credevano di vedere (i farisei) si facessero ciechi alla luce e sprofondassero nelle tenebre. Il racconto comincia nel v. 1 con un cieco che conquisterà la vista, e termina nel v. 41 con i farisei che sono diventati spiritualmente ciechi.

Dopo aver disposto la scena per una comprensione teologica del segno, l'evangelista narra il miracolo con sobria brevità (vv. 6-7), perché ciò che veramente lo interessa sono le interrogazioni. In ciascuna di queste, l'uomo che prima era cieco dà voce ad affermazioni che rivelano una sempre più profonda conoscenza di Gesù. Nella interrogazione da parte dei vicini tutto quel che l'uomo sa è che il suo benefattore era « *l'uomo che chiamano Gesù* » (11). Sotto la pressione della più penetrante interrogazione preliminare dei farisei l'uomo è portato a confessare che Gesù è *un profeta* (17). Nella interrogazione finale dei farisei egli diventa un ardente difensore della causa di

Gesù: quel che Gesù ha fatto mostra che egli viene *da Dio* (33). E poi nell'interrogazione culminante di Gesù stesso, l'uomo arriva a vedere Gesù come *il Figlio dell'Uomo* (37).

Mentre gli occhi dell'uomo che prima era cieco si aprono gradualmente alla verità su Gesù, i farisei o « i giudei » diventano più ostinati nel non voler vedere la verità. Nella loro interrogazione preliminare essi sembrano accettare il fatto della guarigione (15). Mentre alcuni sono offesi dalla violazione delle regole del sabato, altri sembrano volersi lasciar convincere (16) e ascoltare la valutazione che l'uomo prima cieco dà di Gesù (17). Ma nella seconda interrogazione quelli che sono più ostili (i giudei) dominano la scena. Essi hanno cominciato ormai a mettere in dubbio il fatto stesso del miracolo, cercando di dimostrare attraverso i genitori dell'uomo che egli non è mai stato cieco. Nell'interrogazione finale dell'uomo ogni interesse di vedere dove stia la verità è scomparso; essi cercano di prendere in trappola l'uomo facendogli ripetere i particolari del miracolo (27). Qualunque cosa egli dica sul miracolo, essi non ammetteranno le origini celesti di Gesù (29). La loro procedura legale scende al livello di vilipendere il testimone (34). Alla fine del racconto, i farisei che sedevano in giudizio sul miracolo sono giudicati colpevoli da Gesù (39.41).

La cura con cui l'evangelista ha tracciato le sue descrizioni di una sempre maggiore comprensione e di una sempre più dura cecità è magistrale. Per tre volte colui che prima era cieco, e che in realtà sta acquistando conoscenza, confessa umilmente la sua ignoranza (12.25.36). Per tre volte i farisei, che in realtà stanno sprofondando sempre più in una abissale ignoranza di Gesù, fanno affermazioni presuntuose su ciò che sanno di lui (16.24.29). Il cieco emerge da queste pagine di Giovanni come una delle più attraenti figure dei Vangeli. Sebbene la circostanza del giorno di sabato e l'accusa contro Gesù creino una certa somiglianza tra questo miracolo e la guarigione dell'uomo alla piscina di Betesda nel cap. 5, questo cieco intelligente e loquace è completamente diverso dal paralitico ottuso e privo di immaginazione del cap. 5 (vedi p. 271). La confutazione che il cieco fa dei farisei nei vv. 24-34 è uno dei dialoghi scritti con maggiore intelligenza nel NT.

Il valore dell'episodio come tradizione

Dalle osservazioni precedenti dovrebbe risultare ovvio che l'evangelista ha contribuito molto con la sua arte al racconto di questo episodio. Il racconto di un miracolo è stato modellato come strumento ideale al servizio dell'apologetica cristiana e come istruzione ideale per quelli che dovevano essere battezzati (vedi più avanti). Ma anche ammettendo ciò, dobbiamo tuttavia domandarci se l'episodio fondamentale possa o no rappresentare una tradizione storica. Di che cosa si tratta qui: dell'adattamento di un racconto primitivo mediante la selezione e l'accentuazione, di una vivida creazione dell'immaginazione, o della rielaborazione immaginativa di materiale sinottico?

La tradizione che Gesù guarisse i ciechi è ben documentata nella tradizione sinottica. Tale guarigione non ha uno sfondo nei miracoli dell'AT, ma la descrizione di uomini (spiritualmente) ciechi i cui occhi venivano (figurativamente) aperti faceva parte della raffigurazione profetica dei tempi ideali o messianici (Is 29,18; 35,5; 42,7). Elenchiamo qui sotto le guarigioni dei ciechi nella tradizione sinottica, con la clausola, però, che ci possano essere dei doppioni.

(*a*) Guarigione di Bartimeo, che *sedeva a mendicare* presso Gerico mentre Gesù era in viaggio per Gerusalemme (Mc 10,46-52; Lc 18,35-43; Mt 20,29-34 [due ciechi]).

(*b*) Due ciechi in Galilea (Mt 9,27-31: un doppione del precedente?).

(*c*) Un cieco muto in Galilea (Cafarnao?): così secondo Mt 12, 22-23; ma Lc 11,14 parla solo di un muto e colloca la scena sulla via per Gerusalemme.

(*d*) Un cieco guarito per stadi con l'uso di *saliva* a Betsaida (Mc 8,22 26). In circostanze analoghe Mt 15,30 dà un sommario che menziona la guarigione di ciechi.

(*e*) *A Gerusalemme*, in un sommario connesso con la purificazione del Tempio, è detto che Gesù ha guarito i ciechi (Mt 21,14).

Nel valutare la somiglianza del racconto di Giovanni con quelli dei sinottici, dobbiamo notare che l'apocrifo *Atti di Pilato* VI, 2 dice che un cieco, che è evidentemente Bartimeo di (*a*) sopra, era *nato* cieco, e in tal modo fonde evidentemente il racconto sinottico con quello di Giovanni. Forse anche Giustino, *Apol.* I, 22,6 (PG 6, 364) fonde le due tradizioni quando dice che Gesù « guariva gli zoppi, i paralitici, e quelli che erano *ciechi dalla nascita* » (leggendo plausibilmente *pērous* per *ponērous*). In realtà, le somiglianze tra i vari racconti sinottici e il racconto di Giovanni sono piuttosto poche (si notino le parole in corsivo sopra). Giovanni certamente non dipende da un singolo racconto sinottico, né vi è alcuna prova convincente che dipenda da una combinazione di particolari tratti dai vari episodi sinottici. Gli aspetti più notevoli e più importanti in Giovanni non si trovano negli episodi sinottici per esempio: *cieco dalla nascita; uso del fango; guarigione per mezzo dell'acqua di Siloe; interrogazione sul miracolo; interrogazione dei genitori.* Certo, questi particolari spiccatamente diversi sono spesso proprio i punti che servono agli interessi teologici giovannei, e perciò è difficile provare scientificamente che essi non furono inventati con intento pedagogico. Alcuni punti che potrebbero essere enumerati a favore del carattere primitivo e autentico dell'episodio giovanneo sono l'uso della saliva, la brevità con cui il miracolo è narrato, l'informazione locale sulla piscina di Siloe, la conoscenza dei punti essenziali delle regole del sabato. In generale, dunque, sembra che la probabilità sia a favore della teoria che dietro il cap. 9 ci sia un episodio primitivo di guarigione conservato solo nella tradizione giovannea (così anche Dodd, *Tradition*, pp. 181-88). L'evangelista, col suo senso del dramma, ha visto in questa storia un esempio quasi ideale di un miracolo che si sarebbe potuto usare per istruire i suoi lettori e per rafforzarli nella loro fede che Gesù è il Messia (20,31), e ha elaborato il racconto con questo scopo in mente.

Le lezioni insegnate dall'episodio

(*a*) *Trionfo della luce sulle tenebre.* La lezione principale che l'evangelista intendeva trasmettere è quella che abbiamo messa in rilievo sopra, nel descrivere la costruzione del capitolo: la rappresentazione del trionfo della luce sulle tenebre. Proprio come i profeti dell'AT accompagnavano le loro parole con azioni simboliche che drammatizzavano il loro messaggio, così anche Gesù rappresenta qui la verità che aveva proclamato in 8,12, « Io sono la luce del mondo ». Non solo tutta la disposizione del capitolo, ma anche l'introduzione molto specifica, nei vv. 2-5, rendono chiara questa lezione. Dodd, *Tradition*, pp. 185-88, sostiene che in 2-4 c'è molto che rassomiglia a ciò che si trova nelle dichiarazioni sinottiche di Gesù (vedi Note), e noi osserviamo che il v. 5 rassomiglia molto a Mt 5,14. L'evangelista quindi può aver trovato la chiave per la sua comprensione dell'episodio in detti tradizionali di Gesù.

(*b*) *Lezione apologetica.* Oltre al dramma luce/tenebre, vista/cecità, l'evangelista aveva un secondo scopo nel presentare ai suoi lettori questo episodio: quello dell'apologetica. Nella interrogazione preliminare dell'uomo da parte dei farisei (vv. 13-17) sentiamo alcuni dei dubbi che preoccupavano le autorità intorno a Gesù durante il suo ministero. Il problema della sua violazione del sabato era certamente una parte autentica della tradizione primitiva intorno a Gesù, e sulla base dei paralleli sinottici questa interrogazione preliminare ha tutto il diritto di essere considerata parte dell'episodio della guarigione (Mc 3,1-6; Lc 13,10-17). Ma, mentre nel cap. 5 il motivo del sabato dominava il racconto della guarigione del paralitico, nello sviluppo del cap. 9 esso è in realtà soltanto incidentale; infatti, nelle successive interrogazioni dei genitori e dell'uomo (18-23; 24-34) la questione del sabato svanisce nello sfondo. In queste interrogazioni il vero problema è se Gesù abbia o no un potere miracoloso e, se lo ha, chi egli sia.

Qui si passa dalle dispute del ministero di Gesù all'apologetica della chiesa e della sinagoga nell'era della diffusione del cristianesimo, e l'evangelista ci mostra il prolungarsi fino al suo tempo del dibattito intorno a Gesù che aveva cominciato a infuriare fin da quando Gesù era vivo. Nei vv. 28-33 abbiamo in forma concentrata la violenza polemica tra i discepoli di Mosè e i discepoli di Gesù verso la fine del I secolo. È in atto qui la stessa mentalità che aveva suggerito l'anacronistica designazione delle autorità del tempo di Gesù come « i giudei », perché il « noi » che si sente sulle labbra dei farisei è in realtà la voce dei loro epigoni culturali, cioè, i giudei della fine del I secolo che hanno respinto una volta per tutte le pretese di Gesù di Nazaret e che considerano i suoi seguaci come eretici. Il « noi » sulle labbra dell'uomo che prima era cieco è la voce degli apologisti cristiani, che pensano che i giudei per malevolenza si facciano ciechi alla verità implicita nei miracoli di Gesù.

Nei vv. 22-23 tra parentesi sembra che ci troviamo di fronte allo sviluppo finale dell'uso apologetico di questo racconto giovanneo. Questi versetti possono ben rappresentare la mano di un curatore che modernizza il racconto, giacché si intromettono piuttosto arbitrariamente nella narrazione. Come abbiamo rilevato nella Introduzione, essi ci aiutano a determinare la data più antica possibile per il Vangelo nella sua forma attuale (p. C); essi alludono infatti al tentativo, fatto intorno al 90 d.C., di scacciare dalle sinagoghe i giudei che avevano accettato Gesù come il Messia. È perfettamente possibile che durante il ministero Gesù e i suoi discepoli incontrassero opposizioni nelle sinagoghe e fossero trattati rudemente nel calore del dibattito (Lc 4,28-29), ma è quasi incredibile che durante la vita di Gesù una scomunica formale fosse diretta contro quelli che lo seguivano. Matteo 10,17 parla di essere flagellati nelle sinagoghe, ma solo come parte del destino *futuro* dei missionari cristiani. Atti mostra gli apostoli che entrano nelle sinagoghe e nel Tempio stesso, senza alcun accenno al fatto che essi siano stati scomunicati. Anche la descrizione nel v. 22 dei seguaci di Gesù come coloro che hanno riconosciuto che egli era il Messia è troppo formale per il tempo del ministero di Gesù. Ancora una volta, il Vangelo ci mostra lo sviluppo finale della ostilità che era incipiente al tempo della vita di Gesù. Il timore di parlare mostrato dai genitori rappresenta il dilemma di quegli ebrei praticanti che credono che Gesù è il Messia ma che ormai (cioè, alla fine del I secolo) si accorgono di non poter più professare questa fede e rimanere ebrei. Con l'esempio del cieco nel v. 34, il Vangelo li esorta a lasciarsi scomunicare, perché Gesù li troverà come ha trovato il cieco nel v. 35 e li porterà alla fede piena.

(*c*) *Una lezione battesimale.* La storia dell'uomo nato cieco appare sette volte nell'arte primitiva delle catacombe, per lo più come una illustrazione del battesimo cristiano (Braun, JeanThéol, I, pp. 149 ss). Il capitolo 9 serviva come lettura nella preparazione dei convertiti al battesimo: vedi l'interessante nota in Hoskyns, pp. 363-65, sull'uso di Giovanni 9 nei lezionari o libri liturgici della chiesa primitiva. In particolare, quando si sviluppò la pratica di tre scrutini o esami prima del battesimo (almeno dal III secolo in poi, secondo Braun, pp. 158-59), nel giorno del grande esame si leggeva Giovanni 9. Da quel che possiamo ricostruire della cerimonia come la conosciamo in uno stadio leggermente posteriore, quando i catecumeni passavano il loro esame ed erano giudicati degni del battesimo, si leggevano loro lezioni tratte dall'AT e riguardanti l'acqua purificatrice. Veniva poi la solenne apertura del libro del Vangelo e la lettura di Giovanni 9, con la confessione del cieco, « Io credo, Signore » (38), che costituiva il culmine. (Vedi Messale Romano per il mercoledì dopo la Quarta Domenica di Quaresima). Dopo di ciò, i catecumeni recitavano il credo. È interessante anche notare che due dei gesti di Gesù in Giovanni 9, l'unzione e l'uso della saliva, divennero più tardi parte delle cerimonie battesimali (anche se l'uso della saliva è più direttamente connesso con Mc 7,34). Abbiamo rilevato nella Nota che l'inserimento delle parole tra parentesi nei vv. 38-39 può anche essere un segno dell'uso battesimale di questo capitolo.

Non c'è dubbio, quindi, che la chiesa trovò una lezione battesimale nella guarigione del cieco. Che prova abbiamo nel Vangelo stesso che l'interpretazione battesimale rifletta l'intenzione propria dell'evangelista? Giovanni riserva solo due versetti al miracolo in sé (un segno che il racconto probabilmente è primitivo, poiché la tendenza posteriore è di attirare l'attenzione sull'elemento meraviglioso nell'operazione del miracolo). Sebbene si descrivano i gesti di Gesù, l'accento è posto sul fatto che l'uomo guarì solo quando si lavò nella piscina di Siloe. Così, diversamente dalla guarigione del paralitico nel cap. 5, l'episodio nel cap. 9 illustra il potere salutare dell'acqua. Il Vangelo indugia a interpretare il nome della piscina dove si poteva ottenere quest'acqua salutare, e la spiegazione che il nome significa « colui che è stato inviato » associa chiaramente l'acqua con Gesù. In Giovanni, Gesù è colui che è stato inviato dal Padre (3,17.34; 5,36.38, ecc.). Inoltre, dobbiamo ricordare che l'acqua di questa stessa piscina di Siloe era usata nella cerimonia della festa dei Tabernacoli, e Gesù aveva detto di sé, per via di sostituzione, in 7,37-38 che egli era ormai la sorgente dell'acqua che dà vita.

Un altro segno che l'evangelista si proponeva il simbolismo sacramentale nel racconto è l'accento posto sul fatto che l'uomo era cieco *nato* (vv. 1. 2. 13. 18. 19. 20. 24). Ciò raggiunge il culmine nel v. 32: « Non si è mai assolutamente sentito dire che uno abbia aperto gli occhi a un cieco nato ». Poiché la cecità fisica dell'uomo è messa così evidentemente in contrasto col peccato della cecità spirituale (39), si può anche sospettare che l'evangelista voglia giocare sull'idea che l'uomo era nato nel peccato (2.34), peccato che può essere cancellato solo col lavarsi nelle acque della sorgente che sgorga da Gesù stesso. Noi pensiamo che il simbolismo del Vangelo fosse correttamente interpretato da Tertulliano quando egli apriva il suo trattato sul battesimo con le parole: « La presente opera vuol trattare il nostro sacramento dell'acqua che lava via i peccati della nostra cecità originale e ci fa liberi per la vita eterna » (SC 35, 64). Agostino esclama: « Questo cieco rappresenta la razza umana ... se la cecità è infedeltà, allora l'illuminazione è fede ... Egli si lava gli occhi in quella piscina che è interpretata " colui che è stato inviato ": egli fu battezzato in Cristo » (*In Jo.* XLIV, 1-2; PL 35, 1713-14).

Che tale simbolismo sarebbe stato compreso dai cristiani dell'epoca del NT è indicato dal fatto che « illuminazione » era un termine usato dagli autori del NT per alludere al battesimo (p. es., Eb 6,4; 10,32: la Lettera agli Ebrei è un'opera con molte affinità giovannee). Nel II secolo Giustino, *Apol.* I, 61, 13 (PG 6, 421), ci dice che il lavacro del battesimo era chiamato illuminazione. Forse anche l'accenno a « ungere » (*epichriein* = « spalmare » in 6.11), la cui radice greca è collegata con « crisma » e « battezzare », può avere un significato battesimale. 1 Gv 2,20.27, parla di una unzione che viene dal Santo (battesimo?); e 2 Cor 1,21-22 parla dell'unzione e del dono dello Spirito. Anche l'associazione paolina del battesimo con la morte di Gesù (p. es., Rm 6,3) può non essere totalmente assente da Giovanni 9. In 9,3 ci vien detto che la guarigione del cieco sarà una rivelazione delle opere di Dio, e il v. 4 insiste che quest'opera deve essere fatta ora finché è giorno, perché sta per venire la notte. Qualcuno ha pensato che ciò significhi che Gesù vuol guarire l'uomo in questo giorno particolare, anche se è sabato. Però, la stessa necessità di approfittare del giorno si trova in 11,9-10, dove non si tratta del sabato. Piuttosto, la necessità scaturisce dal fatto che la morte sta già gettando la sua ombra di tenebra sulla vita di Gesù. La stessa idea si trova in Lc 13,32: « Ecco, io scaccio i demoni e compio guarigioni oggi e domani, e il terzo giorno avrò finito il mio corso ». Nel cap. 8 abbiamo sentito che « i giudei » cercavano di uccidere Gesù, e, pensando a questa minaccia di morte imminente, Gesù sente di non poter rimandare la sua guarigione del cieco per mezzo delle acque di Siloe. Vedremo nel cap. 11 che, via via che si avvicina la morte di Gesù, cresce la sua attività che dà la vita. Se abbiamo ragione nel vedere un significato battesimale nella guarigione del cieco, questo simbolismo ha come suo sfondo la morte imminente di Gesù.

35. dopo la festa dei tabernacoli: Gesù come porta e pastore delle pecore

10,1-21

Un attacco simbolico ai farisei

La(e) Parabola(e)

[1] « *In verità, in verità vi dico, chi non entra nell'ovile per la porta, ma vi sale in qualche altro modo, è un ladro e un bandito.* [2] *Chi entra per la porta è il pastore delle pecore;* [3] *il guardiano gli apre. E le pecore ascoltano la sua voce quando egli chiama le sue pecore per nome e le conduce fuori.* [4] *E quando ha condotto fuori* [*tutte*] *le sue pecore, commina innanzi a loro, e le pecore lo seguono perché conoscono la sua voce.* [5] *Un estraneo invece non lo seguiranno, ma fuggiranno via da lui, perché non conoscono la voce degli estranei* ». [6] *Sebbene Gesù dicesse questa similitudine per loro, essi non compresero ciò che egli voleva dir loro.*

Le spiegazioni: a. La porta

[7] *Allora Gesù disse* [*loro di nuovo*]: « *In verità, in verità vi dico: io sono la porta delle pecore.* [8] *Tutti coloro che sono venuti* [*prima di me*] *sono ladri e briganti, ma le pecore non li hanno ascoltati.* [9] *Io sono la porta. Chi entra attraverso di me sarà salvo; entrerà e uscirà e troverà pascolo.* [10] *Un ladro viene solo per rubare, uccidere e distruggere. Io sono venuto perché abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza.*

b. Il pastore

[11] *Io sono il buon pastore: il buon pastore offre la vita per le pecore.* [12] *Il mercenario invece, che non è pastore e al quale le pecore non appartengono, vede venire il lupo e fugge, abbandonando le pecore, e il lupo le rapisce e le disperde.* [13] *E questo avviene perché egli lavora per la paga e non gli importa delle pecore.* [14] *Io sono il buon pastore: conosco le mie pecore e le mie pecore conoscono me,* [15] *come il Padre conosce me e io conosco il Padre. E per queste pecore io offro la mia vita.* [16] *Ho anche altre pecore, che non sono di questo ovile. Anche queste io devo condurre, ed esse ascolteranno la mia voce. Allora ci sarà un solo gregge e un solo pastore.* [17] *Per questo il Padre mi ama: perché io offro la mia vita, per poi riprenderla di nuovo.* [18] *Nessuno me l'ha tolta, ma la offro da me stesso. Ho il potere di offrirla e il potere di riprenderla di nuovo. Questo comando ho ricevuto dal Padre mio ».*
[19] *Sorse di nuovo dissenso fra i giudei per queste parole.* [20] *Molti di loro esclamavano: « È posseduto da un demonio, è fuori di sé! Perché ascoltarlo? ».* [21] *Altri invece dicevano: « Queste non sono le parole di un indemoniato. Può forse un demonio aprire gli occhi dei ciechi? ».*

NOTE

v. 1. *In verità, in verità vi dico.* Bernard, II, p. 348, sostiene che il doppio « amen », che questa frase rappresenta, non è mai usato *ex abrupto* per introdurre un argomento nuovo. In 3,11 e 5,19 esso rappresenta solo un nuovo stadio nei commenti di Gesù su quel che precede.
— *ovile.* Ve n'erano diversi tipi. A volte, l'ovile era un quadrato delimitato su un pendio da muri di pietra; qui sembra sia un recinto dinanzi a una casa, circondato da un muro di pietra che era probabilmente sovrastato da rovi.
— *porta.* Sebbene *thyra* sia la parola normale per la porta di una stanza (Mt 6,6), la traduzione « cancello » sembrerebbe più appropriata qui per l'apertura in un recinto di pietra.
— *bandito. Lēstēs* ha il senso di « brigante » (Mc 11,17), ma è usato nei Vangeli anche per alludere a combattenti della guerriglia e banditi rivoluzionari, come Barabba, che era implicato in una insurrezione (Lc 23,19). Poiché qualcuno pensa che il v. 8 si riferisca a rivoluzio-

nari messianici, la traduzione « bandito » sembra la più comprensiva. La combinazione di « ladro e bandito » ricorre in Abd 5.

v. 3. *per nome*. Sembra che i pastori palestinesi spesso usino dei vezzeggiativi per le loro pecore preferite, « Orecchi-lunghi », « Naso-bianco », ecc. (Bernard, II, p. 350).
— *le conduce fuori*. Il verbo *exagein* è usato in alcuni degli importanti passi relativi a pastori nell'AT (LXX): Ez 34,13; Nm 27,17.

v. 4. *condotto fuori*. Letteralmente « buttato fuori » (*ekballein*). Si tratta probabilmente solo di una variante di *exagein*, ma ci potrebbe essere un accenno alla impotenza delle pecore. Le pecore spesso devono essere spinte oltre un cancello.
— [*tutte*]. Alcuni manoscritti omettono questa parola; altri l'hanno in un ordine diverso.
— *cammina innanzi a loro*. Il pastore ha qualche volta un aiutante che forma la retroguardia del gregge.

v. 5. *non seguiranno un estraneo*. Bernard, II, p. 350, ritiene che si debba pensare che vi siano diversi greggi in un solo ovile, così che ci sarebbe stato un processo di separazione quando il pastore veniva a portar fuori il proprio gregge. Ciò è tutt'altro che certo, e il Vangelo non parla mai della presenza di altre pecore in questo ovile.

v. 6. *dicesse questa similitudine*. Letteralmente « questa parabola ». La parola greca è *paroimia*, che spesso significa « proverbio », p. es. 2 Pt 2,22. Nei LXX *paroimia* (come *parabolē*, che i sinottici usano) è usato per tradurre *māšāl*, un ampio termine ebraico che comprende quasi tutti i tipi di discorso figurato.
Paroimia e *parabolē* sono usati come sinonimi in Sir 47,17; in generale i due termini non differiscono gran che nel significato, sebbene forse in *paroimia* sia più accentuato l'aspetto enigmatico. L'uso di *paroimia* tende ad aumentare nelle versioni greche più tarde dell'AT. Vedi E. Hatch, *Essays in Biblical Greek* (Oxford, Clarendon 1889), pp. 64-71; e F. Hauck, *paroimia*, TWNT, V, pp. 852-55. Sebbene 16,25 indichi che nel pensiero giovanneo le parabole di Gesù non erano facilmente comprese, il presente passo non lascia dubbi che Gesù parlava in questo modo per farsi comprendere.

v. 7 [*a loro di nuovo*]. La tradizione dei manoscritti sulla

inclusione, omissione e sull'ordine di queste parole è molto confusa.
— *la porta delle pecore.* La versione sahidica legge « il pastore », una lezione che ora riceve il suo primo supporto greco dal P⁷⁵. Black, p. 193¹, segue Torrey nel ritenere che l'originale « pastore » sia divenuto « porta » per un errore nella copia dell'aramaico sottostante. Di fatto, però, « porta » è la lezione più inaspettata e più difficile; pastore può benissimo essere stato introdotto dai copisti in un tentativo di fare della spiegazione della parabola un quadro coerente. Il fatto che Gesù non poteva essere al tempo stesso porta e pastore (11.14) avrebbe causato confusione.

v. 8. *Tutti.* Questa parola è omessa dal Codice di Beza e da alcune testimonianze delle versioni e patristiche. Se « venuti prima di me » si intendeva come un'allusione al periodo dell'AT, allora l'affermazione che tutti (nell'AT) erano ladri e banditi probabilmente sembrava troppo drastica.
— [*prima di me*]. L'omissione di queste parole, che aveva il supporto del Codice Sinaitico e di forti testimonianze nelle versioni, ha ora il sostegno del P⁷⁵. Le parole sono una glossa esplicativa che interpreta il tempo passato, « che sono venuti »? Oppure l'omissione è un altro riflesso della difficoltà accennata sopra?

v. 9. *la porta.* È perfettamente chiaro che qui l'immagine è quella della porta attraverso la quale le pecore entrano ed escono. Bishop, *art. cit.*, porta un interessante esempio moderno del fatto che il pastore dorme sulla soglia dell'ovile e serve così insieme da pastore e da porta per le pecore. In certi ambienti dell'Islam, il titolo *Bāb* (« porta », p. es. della conoscenza) è stato applicato a grandi capi religiosi.

v. 10. *Un ladro.* Letteralmente « il ladro »; l'articolo determinato è probabilmente linguaggio parabolico, come « il seminatore » in Mc 4,3.
— *uccidere. Thyein* non è il solito verbo « uccidere » (*apokteinein*) usato altrove in Giovanni; esso ha la connotazione del sacrificio e potrebbe benissimo essere una sottile allusione alle autorità sacerdotali. Vedi il sostantivo corrispondente in Mt 9,13; 12,7.
— *e l'abbiano in abbondanza.* C'è qualche testimonianza (P⁶⁶*, Codice di Beza) per l'omissione di questa clausola, una omissione per aplografia, dal momento che le ultime

due righe del v. 10 terminano entrambe col verbo greco *echousin* (« avere »). Per una espressione simile della pienezza sovrabbondante portata dal Cristo, vedi Rm 5,20.

v. 11. *buon.* O « generoso »; forse « generoso » sarebbe più esatto qui e « buono » più esatto nel v. 14. Il greco *kalos* significa « bello » nel senso di un ideale o modello di perfezione; lo abbiamo visto usato nel « vino squisito » di 2,10. Filone (*De Agric.*, # 6,10) parla di un *buon* (*agathos*) pastore. Non c'è una vera distinzione tra *kalos* e *agathos*, ma a nostro parere « generoso » o « modello » sarebbe una traduzione più precisa di « buono » per la frase di Giovanni. Nel Midrash Rabbah II, 2 su Es 3,1, Davide che era il grande pastore dell'AT è descritto come *yāfeh rō'eh*, letteralmente « il bel pastore » (vedi 1 Sam 16,12).
— *offre la sua vita.* Questa è un'espressione giovannea (13,37; 15,13; 1 Gv 3,16), corrispondente a « dare la propria vita » (Mc 10,45). « Offrire la vita » è un'espressione rara nel greco secolare, e l'uso di Giovanni potrebbe riflettere l'idiotismo ebraico rabbinico *māsar nafšō*, « consegnare la propria vita ». Il suggerimento che qui si debba tradurre « rischia la vita » (vedi Gdc 12,3), mentre può adattarsi a questo verso particolare, diventa insostenibile per la chiara allusione alla morte nei vv. 17-18.

v. 12. *abbandonando le pecore.* C'è un interessante parallelo nell'opera apocalittica giudaica, degli inizi del II secolo d.C., IV Esdra (5,18): « Non ci abbandonare come fa un pastore (che lascia) il suo gregge in preda ai lupi rapaci ».

v. 13. *questo avviene perché.* Questo versetto è evidentemente una aggiunta esplicativa.

v. 14. *le mie pecore.* Gesù può dire che le pecore sono sue perché il Padre ha dato a lui gli uomini (6,37.44.65; 17,6-7).

v. 15. *offro.* Ci sono importanti testimonianze antiche a favore della lezione « do »; questa potrebbe essere originale. « Dare » è una variante anche nel v. 11, ma qui le testimonianze sono più forti.

v. 16. *ovile.* Questo termine ricorreva nel v. 1 con una sfumatura leggermente diversa. Là l'ovile rappresentava coloro che Gesù veniva a salvare; qui rappresenta il gruppo in Israele di quelli che già credono in lui. La distinzione, comunque, non sembra così netta o così importante come Bultmann, p. 292, la vorrebbe considerare.

— *ascoltano la mia voce.* Questo tema si trova in 8,47; 18,37 (vedi 3,29).

— *ci sarà.* Oppure « esse saranno »; le testimonianze sono equamente suddivise tra le due lezioni, sebbene la seconda sia forse leggermente più difficile.

— *un solo gregge, un solo pastore.* È impossibile conservare qui l'affinità che esiste nel greco tra *poimnē* (« gregge ») e *poimēn* (« pastore »). Non c'è supporto per la lezione di Gerolamo, « un solo *ovile*, un solo pastore », sebbene a quanto pare egli abbia tradotto un manoscritto greco che leggeva *aulē* invece di *poimnē*. Bernard (II, p. 363), un anglicano, dice che « un solo ovile » è sbagliato ideologicamente non meno che testualmente, giacché quel che Gesù voleva era un solo gregge, anche se esso viveva in diversi ovili. Comunque, una simile interpretazione dell'intenzione dell'evangelista sembra anacronistica; essa appartiene piuttosto all'interesse moderno per un cristianesimo diviso e alla teoria dei « rami » della chiesa.

v. 17. *ama. Agapan*: vedi Nota a 5,20.

v. 18. *ha tolta.* Ci sono molte testimonianze, compreso il P^{66}, a favore di un tempo presente; ma l'aoristo è la lezione più difficile e, quasi certamente, la più originale. Il riferimento al passato può essere agli attentati alla sua vita in 5,18; 7,25; 8,59. Però, c'è anche la possibilità che questo sia un altro caso in cui Giovanni raffigura Gesù che durante il ministero parla in tempo passato della sua morte e resurrezione (vedi Nota a 3,13).

— *ho il potere.* Bernard, II, p. 365, interpreterebbe questa frase come « io ho l'autorità » (vedi Nota a « diede il potere » in 1,12), ma ciò significa sovraccaricare eccessivamente il significato tecnico di *exousia.* La frase è l'equivalente di « io posso » (Lagrange, p. 283).

v. 20. *posseduto da un demonio.* Letteralmente « ha un demonio »: una frase che si può anche tradurre in termini di essere « demente » (7,20; 8,48). Così, questa accusa e quella di essere « fuori di sé » sono due modi diversi di dire la stessa cosa, dal momento che la pazzia era ritenuta il risultato della possessione demoniaca (vedi Mc 5,1-20).

v. 21. *un indemoniato.* O « una persona demente ». Anche qui, letteralmente « uno che ha un demonio ».

— *un demonio non può aprire gli occhi dei ciechi.* Vedi Nota a 9,16. Si è pensato che in questo particolare caso l'argomento generale circa la provenienza divina dei miracoli abbia il sostegno di un testo come Sal 146,8, che dice che è *il Signore* ad aprire gli occhi dei ciechi.

COMMENTO GENERALE

Successione

Abbiamo visto che gli episodi giovannei, specialmente quelli che indicano le suddivisioni principali nel Libro dei Segni, tendono a riferirsi sia a ciò che viene prima che a ciò che verrà dopo; essi riprendono temi già trattati e additano temi che verranno poi. Sembra questo il caso del discorso sulla porta delle pecore e sul pastore che, sebbene non sia una delle suddivisioni principali del libro, conclude i discorsi alla festa dei Tabernacoli e introduce il discorso alla festa della Dedicazione. Noi riteniamo che la comprensione della duplice direzione del discorso aiuti a risolvere molti dei problemi della sua collocazione che hanno dato da pensare ai commentatori.

Primo, sembra del tutto chiaro che esso sia da mettere in relazione con ciò che precedeva nel cap. 9. Non ci sono indizi di un uditorio nuovo; e, così come il Vangelo è ora, non c'è ragione di pensare che Gesù non stia continuando le sue osservazioni ai farisei ai quali stava parlando in 8,41. In realtà, in 10,21, dopo che Gesù ha parlato della porta delle pecore e del pastore, i suoi ascoltatori ricordano il caso del cieco, mentre altri ripetono le accuse di pazzia che abbiamo udito scagliare a Gesù durante i discorsi alla festa dei Tabernacoli.

E tuttavia ci sono due obiezioni importanti alla connessione del discorso sulla porta delle pecore e sul pastore a ciò che precede. (A) C'è in 10,1-18 un improvviso cambiamento di argomento. Il tema generale di 9 era quello della luce; non c'era alcun accenno all'immagine delle pecore che domina nel cap. 10. Questa obiezione ha molta forza e può significare che l'evangelista abbia riunito discorsi in origine indipendenti, ma in realtà non indebolisce la tesi che l'evangelista immaginasse per il cap. 10 lo stesso pubblico che per la fine del cap. 9. E, anche se le immagini possono essere diverse, il tema all'inizio del cap. 10 sembra essere un attacco alle autorità (*i ladri e i banditi; i guardiani disattenti; gli estranei che non sono* *conosciuti dalle pecore; i mercenari vili*), e questo era anche il tema alla fine del cap. 9. In effetti, l'esempio del cieco che non seguiva la guida dei farisei e si volgeva a Gesù non è diverso dall'esempio delle pecore in 10,4-5 che non seguono un estraneo ma riconoscono la voce del loro vero padrone. (B) La seconda obiezione è di ordine cronologico. La festa dei Tabernacoli ha luogo in settembre/ottobre; la festa della Dedicazione, che è la successiva indicazione di tempo (10,22), ha luogo in dicembre. Quindi, il Vangelo mette un intervallo di tre mesi tra gli episodi del cap. 7 e quelli di 10,22. (Probabilmente, abbiamo ragione nel presumere che l'evangelista voglia farci capire che le due feste sono nello stesso anno). Ebbene, è giusto mettere in relazione 10,1-21 con la precedente festa dei Tabernacoli mentre 10,26-27, che è chiaramente datato alla festa della Dedicazione, accenna al tema delle pecore? In altre parole, 10,26-27 presuppone gli stessi ascoltatori di 10,1-21. Questo non è molto plausibile se le parole in 10,1-21 furono pronunciate mesi prima, a un'altra festa. Tuttavia, questa obiezione non ha tanta forza come potrebbe sembrare. Abbiamo osservato che il cap. 9 e 10,1-21, pur essendo collocati nel contesto generale della festa dei Tabernacoli, non sono così strettamente legati alla festa come sono i capp. 7-8. (Vedi pp. 491-2). Perciò, anche se prendiamo alla lettera la successione attuale, non c'è niente che indichi che l'episodio in 9 e il discorso in 10,1-21 non possano avere avuto luogo *tra* la festa dei Tabernacoli e quella della Dedicazione, e in tal modo non siano separati dalle osservazioni in 10,26-27 da un intervallo di tre mesi. Più importante ancora, noi daremmo a questo problema la stessa risposta che abbiamo dato all'intervallo che separava i capp. 5 e 7, dove, più di un anno dopo (secondo la stretta cronologia del Vangelo), Gesù stava ancora parlando della guarigione del paralitico in giorno di sabato (7,21-23 in rapporto al cap. 5). L'evangelista non sembra essersi preoccupato del problema di come gli ascoltatori di Gesù avrebbero potuto conoscere l'azione o le parole precedenti; l'evangelista si rivolge ai lettori del Vangelo, che hanno appena letto le azioni e le parole precedenti.

Secondo, 10,1-21 addita innanzi e serve come passaggio alla festa della Dedicazione, come è indicato dal rapporto di 10,1-21 con 26-27, come abbiamo or ora accennato sopra. Bruns, *art. cit.*, ha sostenuto con molta forza che si possono scorgere i motivi della festa della Dedicazione nel discorso sulla porta delle pecore e sul pastore (sebbene egli vada troppo oltre nel dissociare il discorso del cap. 10

dai temi della festa dei Tabernacoli). L'evento storico della ri-dedicazione del Tempio da parte di Giuda Maccabeo (Nota più avanti al v. 22), che era rievocato nella festa, ricordava anche i sommi sacerdoti, come Giasone e Menelao, che avevano tradito il loro ufficio contribuendo alla dissacrazione siriana del luogo santo. Essi potrebbero aver provocato le allusioni di Gesù ai ladri, ai briganti e ai mercenari che abbandonavano il gregge. Inoltre, la Guilding, pp. 129-32, ha mostrato che, se la sua interpretazione del ciclo di letture della sinagoga è esatta, tutte le letture di regola nel sabato più prossimo alla festa della Dedicazione trattavano del tema delle pecore e dei pastori. In particolare, Ez 34, che, come vedremo, è il più importante singolo passo dell'AT che faccia da sfondo a Giovanni 10, serviva come *haphtarah* o lettura profetica nel tempo generale della Dedicazione nel secondo anno del ciclo.

Se questa interpretazione della duplice funzione di 10,1-21 è esatta, allora difficilmente possiamo credere che la sua posizione come ponte tra la festa dei Tabernacoli e quella della Dedicazione sia accidentale. Che un approccio di tipo nettamente alternativo nel decidere il rapporto di questo passo di Giovanni con le due feste menzionate nel suo contesto sia deviante è suggerito dal fatto che gli stessi giudei collegavano le due feste. Per loro la Dedicazione era un'altra festa dei Tabernacoli, solo celebrata nel mese di Casleu (2 Mac 1,9). Inoltre, la nostra interpretazione esclude i numerosi riordinamenti del cap. 10, sostenuti da studiosi come Moffatt, Bernard, E. Schweizer, Wikenhauser, Bultmann, tutti destinati a dare una « migliore » successione cronologica o logica. Bernard, per esempio, propone quest'ordine: cap. 9; 10,19-29; 10,1-18; 10,30-39: una tesi che presuppone che 10,19-29 costituisse una pagina del manoscritto di Giovanni accidentalmente uscita fuori ordine. Questo riordinamento porta più vicino al cap. 9 la menzione del cieco in 10,21, e colloca il discorso di tempo riguardo alla festa della Dedicazione in 10,22. La ricostruzione di Bultmann è più elaborata: egli amplia le osservazioni di Gesù ai farisei in 9,39-41 aggiungendo versetti tratti dai capp. 8 e 12, e poi usa 10,19-21 come la conclusione di queste osservazioni. L'ordine di Bultmann per il resto del cap. 10 è: 22-26; 11-13; 1-10; 14-18; 27-30; 31-39. Sebbene ciascun riordinamento offra qualche contributo per una sequenza scorrevole, la soggettività che ad essi presiede è un ostacolo. Nell'analizzare la struttura delle parabole e la loro spiegazione, vedremo più avanti che Bultmann viola il piano intenzionale che guida 10,1-21.

Noi concordiamo, quindi, con Dodd, Feuillet, Schneider e altri nell'accettare l'ordine attuale di Giovanni come una disposizione intenzionale e non come un prodotto del caso o della confusione.

Parabola e allegoria

Si discute fra gli studiosi se in Giovanni 10 si debba parlare di parabola o di allegoria (o di tutt'e due). La distinzione tra *parabola* (una semplice esemplificazione o racconto illustrativo con un unico senso) e *allegoria* (un'ampia serie di metafore in cui i diversi particolari e le varie persone implicate hanno tutti un significato figurato) fu usata come base dell'esegesi critica della parabola da A. Jülicher alla fine del secolo scorso. Jülicher sostenne che l'allegoria era un espediente letterario, artificiale, e non fu mai usato da un rozzo predicatore come Gesù che parlava in semplici parabole. Furono gli esegeti cristiani a interpretare le parabole immediate e semplici di Gesù come se fossero allegorie. Così, per esempio, la spiegazione della parabola del seminatore (Mc 4,13-20), che dà una interpretazione del seme, degli uccelli, dei terreni, ecc., è una allegorizzazione che proviene dal cristianesimo primitivo piuttosto che da Gesù stesso. Jülicher faceva risalire questo processo di allegorizzazione all'era patristica, quando esso veramente divenne elaborato.

In « Parable and Allegory Reconsidered », NovT 5 (1962), 36-45 (NTE, cap. XIII), abbiamo cercato di dimostrare che la teoria di Jülicher, sebbene continui ad avere molto seguito, è in realtà una grossolana semplificazione. Jülicher aveva ragione nell'indicare i pericoli di un'eccessiva allegorizzazione nell'esegesi patristica, ma aveva torto nel tracciare una netta distinzione tra parabola e semplice allegoria nella predicazione propria di Gesù. M. Hermaniuk, *La parabole évangélique* (Louvain 1947), ha mostrato che la distinzione tra parabola ed allegoria, derivante dalle precisioni dell'esercitazione oratoria greca, non aveva fondamento nel pensiero ebraico; infatti, l'unico termine ebraico fondamentale, *māšāl*, comprendeva tutte le forme di espressione figurativa: parabola, allegoria, proverbio, massima, similitudine, metafora, ecc. Una semplice allegoria poteva rientrare nella sfera plausibile della predicazione di Gesù, come possiamo vedere da esempi contemporanei rabbinici e di Qumran. Un Gesù che parlava esclusivamente per mezzo di ciò che i moderni definiscono parabole è una creazione critica del XIX secolo. Passando alla questione di parabola e allegoria in Giovanni 10, noi speriamo di dimostrare più avanti che 10,1-5 consiste di diverse parabole, mentre 10,7 ss consiste in spiegazioni allegoriche. Il secondo aspetto non è una indicazione *a priori* che il materiale non possa provenire da Gesù stesso. Come vedremo, parte del materiale in 10,7 ss può rappresentare un ampliamento posteriore di osservazioni di Gesù. Anche nei Vangeli sinottici, gli studiosi per lo più riconoscono che nelle spiegazioni delle parabole (p. es., Mc 4,13-20; Mt 13,37-43) c'è stata una certa estensione agli interessi della catechesi cristiana primitiva; ma, come abbiamo cercato di dimostrare nel nostro articolo sopra citato, al di sotto di questa espansione e applicazione catechetica si trovano tracce di una spiegazione che può benissimo provenire da Gesù stesso. Così pure in Giovanni 10, anche se non tutte le spiegazioni di 7 ss provengono necessariamente da uno stesso tempo o da una stessa situazione, non c'è ragione di escludere la possibilità che fra di esse si possano trovare le tracce della semplice spiegazione allegorica propria di Gesù delle parabole contenute in 10,1-5. È importante notare con Schneider, *art. cit.*, che le spiegazioni sono centrate su tre termini che appaiono nelle parabole dei vv. 1-5: (*a*) la porta è spiegata in 7-10; (*b*) il pastore è spiegato in 11-18; (*c*) le pecore sono spiegate in 26-30. Il riconoscimento di questo disegno nel cap. 10 è il fattore decisivo che, come abbiamo visto, depone contro il riordinamento dei versetti. Un modo efficace per vedere come sia semplice l'allegoria che abbiamo nella spiegazione delle parabole è di contrapporre quel che si dice nel Vangelo circa la porta, il pastore e le pecore alle elaborate allegorie patristiche costruite attorno a Giovanni 10 (vedi Quasten, *art. cit.*). Cornelio a Lapide, lo specchio della esegesi patristica nel XVII secolo, ci dice che il *gregge* è la chiesa, il *padrone* del gregge è il Padre, il guardiano è lo Spirito Santo, ecc. Questo tipo di allegoria è, sì, un anacronismo sulle labbra di Gesù.

COMMENTO PARTICOLARE

La parabola (le parabole) (10,1-5)

Cerfaux, *art. cit.*, ha rilevato che le immagini che si trovano in questi versetti appaiono spesso nei sinottici. Marco 6,34 paragona le folle che vengono ad ascoltare

Gesù a pecore senza un pastore. Gesù attacca la noncuranza dei farisei per i reietti con la parabola della pecora smarrita in Lc 15,3-7. Quindi, nel far usare a Gesù le immagini della pastorizia, e nel far continuare in queste parabole le osservazioni rivolte ai farisei in 9,41, il quarto evangelista è perfettamente fedele al quadro tradizionale del ministero di Gesù. Vale anche la pena di notare che queste parabole in Giovanni sono collegate al tema di quelli che *non vedono* in 9,40, mentre la prima parabola in Marco illustra che alcuni possono vedere con gli occhi ma *non percepiscono* realmente (4,12 e par.). Quindi, la mancanza di successione spesso sottolineata tra Giovanni 9 e 10 non è così ovvia come a prima vista potrebbe sembrare.

(*a*) Il senso della parabola in 10,1-3a è relativamente chiaro: c'è un modo giusto di avvicinarsi alle pecore, e cioè attraverso la porta aperta dal guardiano. Ogni altro approccio è malevolo. I versetti 1 e 2 parlano dell'entrare attraverso la *porta*; il v. 3a è il primo accenno al *guardiano*. O'Rourke, *art. cit.*, vedrebbe qui due parabole diverse; ma egli basa il suo giudizio su una troppo rigorosa applicazione del principio che tutte le parabole possano essere ridotte a due termini di paragone. John A. T. Robinson, *art. cit.*, considera 1-3a come una sola parabola, ma accentra le immagini attorno al guardiano. Egli ci ricorda passi sinottici in cui Gesù usa sia l'immagine del guardiano (Mc 13,34) che l'immagine della venuta di un ladro (Lc 12,39), allo scopo di inculcare la vigilanza. Elaborando questi paragoni, Robinson pensa che la parabola in Giovanni sia un ammonimento alle autorità ad adempiere il loro ruolo di guardiani del popolo di Dio, un tema frequente nell'AT (Ger 6,17; Ez 3,17; Is 62,6). Questo ammonimento ha una nota di urgenza escatologica, una urgenza che in altri passi del NT è espressa in termini di giudizio che sta alle porte (Mc 13,29; Ap 3,20).

Anche se questa interpretazione della parabola in 10,1-3a è possibile, sembra che i vv. 1 e 2 diano più rilievo alla porta di quanto Robinson non ammetta. (L'articolo di Robinson andrebbe modificato in base alle osservazioni di P. Meyer, *art. cit.*). Anche la spiegazione della parabola in 7-10 indicherebbe che il punto veramente essenziale nella parabola è quello dell'entrare attraverso la porta. Se è così, l'attacco ai farisei non si basa tanto sul fatto che loro non sono vigili guardiani (3a), quanto sul fatto che sono ladri e banditi che non si avvicinano alle pecore attraverso la porta. Il fatto che la festa della Dedicazione (ormai prossima, sembrerebbe da 10,22) potrebbe richia-

mare alla mente l'esempio dei malvagi sommi sacerdoti del tempo dei Maccabei, che erano veri ladri e banditi, fa pensare che Gesù intendesse includere nelle sue osservazioni i sadducei non meno che i farisei. In Mc 11,17-18 sia i sacerdoti che gli scribi udirono l'accusa di Gesù che la casa di Dio veniva trasformata in una spelonca di *ladroni.*
(*b*) In 3b-5 lo stretto rapporto tra le pecore e il pastore è più nettamente al centro dell'interesse che non in 1-3a. Qui si può pensare come sfondo a una quantità di passi vetero-testamentari. La figura del vero pastore del gregge che guida le pecore al pascolo ci ricorda la descrizione simbolica di Giosuè (che porta lo stesso nome ebraico di Gesù) in Nm 27,16-17: « Metta a capo di questa comunità (LXX: *synagogē*) un uomo... che li faccia uscire e li faccia tornare, perché la comunità del Signore non sia un gregge senza pastore » (vedi anche Mic 2,12-13). Possiamo notare di passaggio che Bruns, pp. 388-89, vede nel passo di Numeri un'eco dell'ideale sacerdotale e della sacra ordinazione; se questa osservazione fosse valida, essa fornirebbe un altro motivo per pensare che Gesù in queste parabole intendesse attaccare i sacerdoti non meno che i farisei. Che Gesù concepisse il suo ministero nei termini di questo passo di Numeri lo fa pensare Mc 6,34, dove egli prova pietà per le folle che vengono a lui perché sono come pecore senza pastore.
Ci sono buoni paralleli sinottici che usano l'immagine della cura di un pastore per le sue pecore per descrivere il rapporto di Gesù con i suoi seguaci (Mt 26,31; Lc 12,32, « piccolo gregge »). Dodd, *Tradition*, p. 384, rileva che la conoscenza individuale che il pastore ha delle pecore quando le chiama una per una (Giovanni 10,3b) è del tutto simile alla cura individuale per le pecore illustrata nella parabola della pecora smarrita (Lc 15,3-7).
I vv. 3b-5 costituiscono una parabola separata o vanno uniti a 1-3a come una sola parabola? Il fatto che i farisei (e i sacerdoti?) siano ora attaccati come pastori che sono estranei al gregge, piuttosto che come i ladri e banditi (o come i guardiani disattenti) di 1-3a fa pensare che si tratti di un'altra parabola. Quindi, 1-5 può consistere di parabole gemelle, un tratto molto comune nella tradizione sinottica, p. es., Lc 15,3-10 (*pecora smarrita; moneta perduta*); 14,28-32 (*uomo che costruisce una torre; re che va alla guerra*). L'affermazione che le pecore non seguono pastori di cui non conoscono la voce sarebbe un attacco particolarmente efficace ai farisei del cap. 9, i cui ammonimenti il cielo aveva respinti.

La reazione (10,6)

Che la reazione alla parabola (o alle parabole) sia una incomprensione non sorprende; infatti una analoga mancanza di comprensione accoglie le parabole nella tradizione sinottica (Mc 4,13). L'incomprensione spinge Gesù a spiegare queste parabole della porta delle pecore e del pastore, proprio come lo induceva a spiegare la parabola del seminatore nella tradizione sinottica. L'incomprensione non è primariamente un problema intellettuale; è una questione di cattiva volontà a rispondere alla sfida delle parabole. Nei Vangeli sinottici quella sfida è centrata attorno al regno dei cieli; in Giovanni è centrata attorno a Gesù stesso. La familiare frase sinottica: « Il regno dei cieli è simile ... » ha il suo parallelo giovanneo in « Io sono (*egō eimi*) ... » (10,7.9.11.14).

Spiegazione della porta (10,7- 10)

Elaborando l'immagine della parabola nei vv. 1-3a, Gesù ora spiega: « Io sono la porta ». Però, questa identificazione metaforica può prestarsi ad almeno due interpretazioni diverse.

(*a*) La prima interpretazione, che si trova nel v. 8, vede Gesù come la porta per mezzo della quale il pastore si accosta alle pecore. Questa interpretazione è molto vicina alla parabola stessa, giacché anche qui sentiamo parlare di ladri e di banditi che evitano la porta. La frase « Tutti quelli che sono venuti [prima di me] sono ladri e banditi » si riferisce ai farisei (e ai sacerdoti) del tempo di Gesù? Bultmann, p. 286[4], lo esclude, perché insiste nel dire che la venuta di cui si parla deve essere una venuta escatologica, in uno dei grandi momenti della salvezza. Egli pensa che nella fonte gnostica da lui presupposta per Giovanni questa fosse una condanna di Mosè e dei profeti, ma che nel Vangelo essa fosse stata applicata ai salvatori divini del mondo ellenistico. Altri studiosi vedono un'allusione ai falsi messia del tempo di Gesù, o anche al Maestro di Giustizia di Qumran. È vero che ci furono una quantità di sedicenti liberatori nazionali prima di Gesù (Giuseppe, *Ant.* XVII, X, 4-8; # 269-84), ma non è certo che essi pretendessero di essere messia. Tuttavia, il termine *lēstēs*, « bandito », sarebbe stato certamente adatto a questi rivoltosi (vedi H. G. Wood, NTS 2 [1956], 265-66). Queste proposte sono interessanti, ma a nostro parere i farisei e sadducei rimangono i bersagli più probabili delle osservazioni di Gesù. I capi religiosi e i politici che si erano susseguiti in una infausta serie dai tempi dei Maccabei fino ai giorni stessi di Gesù potevano certamente essere definiti come falsi pastori, ladri e briganti che erano venuti prima di Gesù. E anche i farisei si erano macchiati nella lotta per il potere politico nei periodi asmoneo ed erodiano. Il forte linguaggio usato in questa spiegazione della parabola si può paragonare a quello di Mt 23, dove Gesù attacca l'ingiusto esercizio dell'autorità sul popolo da parte degli scribi e dei farisei.

(*b*) La seconda interpretazione di Gesù come la porta si trova nei vv. 9-10. Qui egli è la porta che conduce alla salvezza, una porta non per il pastore ma per le pecore. Tutti devono passare attraverso la porta che è Gesù per essere salvati; egli è venuto (10) a portare la vita alle pecore. Questa spiegazione ha poco a che fare con la parabola di 1-3a, e può darsi che qui abbiamo un detto di Gesù adattato a un altro contesto. Se si considera il v. 10 come un detto isolato, il suo schema è molto simile a quello di Mc 2,17. L'idea in 10 somiglia a quella in Giovanni 14,6: « Io sono la via ... nessuno viene al Padre se non attraverso di me » (vedi anche Ap 3,7-8). Il concetto della porta della salvezza si trova in Sal 118,20: « Questa è la porta del Signore; per essa entrano i giusti ». Alla fine del primo secolo d.C., proprio nel periodo in cui veniva composta la forma finale del Vangelo, Clemente di Roma (*1 Cor* 48,3) già applicava a Gesù questo versetto del salmo. In realtà non è improbabile che Gesù abbia usato questo salmo per interpretare il suo ministero, giacché la tradizione sinottica lo raffigura nell'atto di usare un'altra similitudine tratta dallo stesso salmo (Sal 118,22, « La pietra scartata dai costruttori è divenuta testata d'angolo », citato in Mc 12,10 e par.). Tutti i Vangeli associano Sal 118,26, « Benedetto colui che viene nel nome del Signore », con l'entrata di Gesù in Gerusalemme.

Questa interpretazione di Gesù come la porta della salvezza fa ben presto la sua apparizione nella esegesi patristica, poiché Ignazio (*Phila* IX, 1) dice: « Egli è la porta (*thyra*, come in Giovanni e in Apocalisse) del Padre, attraverso la quale entrano Abramo e Isacco e Giacobbe e i profeti e gli apostoli e la chiesa ». L'accenno alle figure dell'AT può essere il modo di Ignazio per eludere la difficoltà della radicale condanna di « tutti quelli che sono venuti prima di me » in Giovanni 10,8. C'è un parallelo della raffigurazione giovannea della porta della salvezza in Mt 7,13, dove Gesù parla della porta (*pylē*) stretta che conduce alla salvezza. L'opera del II secolo, *Il Pastore di Herma* (Similitudine IX, 12,3-6) sembra intrecciare insieme le immagini giovannea e sinottica: la porta (*pylē*) al regno di Dio è il Figlio di Dio; nessuno può entrare se non attraverso il Figlio.

Dobbiamo commentare il tema del v. 9, che quelli che entrano ed escono attraverso la porta che è Gesù trovano pascolo. Abbiamo sentito precedentemente che Gesù fornisce l'acqua viva e il pane di vita; ora egli offre il pascolo della vita, perché il v. 10 chiarisce che nel parlare di pascolo egli in realtà parla di pienezza di vita. Questo dono di vita è contrapposto alla strage che è associata con il ladro. (Nel discorso alla festa dei Tabernacoli in 8,44 abbiamo sentito che il diavolo è un omicida, quindi la contrapposizione tra il ladro e il pastore è un riflesso della contrapposizione tra Satana e Gesù). Il ladro viene *per distruggere*; in 3,16 Gesù aveva detto che Dio ha dato il Figlio unigenito perché chi crede in lui *non sia distrutto* ma abbia la vita eterna (anche 6,39). Poiché sembra che i vv. 8 e 9-10 siano due diverse spiegazioni di Gesù come la porta (essendo 8 più vicino alla parabola di 1-3a), non è necessario pensare che i ladri e i banditi di 8 (e di 1), che noi abbiamo identificati con i farisei e i sacerdoti, debbano essere gli stessi che il ladro di 10. Il ladro di 10, che viene solo a rubare, uccidere e distruggere, è più simile a « colui che viene in proprio nome » di 5,43, cioè un generico rappresentante delle tenebre, che è un rivale del Figlio. Questo è un esempio della tendenza dei nemici storici del ministero di Gesù a diventare figure più generali del male quando il messaggio evangelico è predicato in un periodo posteriore e su scala universale.

Spiegazione del pastore (10,11-16)

La prima parabola nei vv. 1-3a riguardava il modo di approccio alle pecore; perciò la sua spiegazione riguardava la porta. La seconda parabola, in 3b-5, riguardava il rapporto tra il pastore e le pecore; perciò la sua spiegazione riguarda il pastore. E come avevamo due interpretazioni di « Io sono la porta » (7.9), ciascuna con una sfumatura diversa, così abbiamo due interpretazioni della frase « Io sono il buon pastore » (11.14), ciascuna con la sua propria sfumatura. Il riconoscimento del fatto che ciascuna delle parabole ha la propria spiegazione e che le spiegazioni stesse vanno in direzioni diverse ci mette al riparo dalla semplicistica soluzione patristica che farebbe di tutti questi temi una sola allegoria coerente e farebbe di Gesù la porta e il pastore al tempo stesso.

(*a*) Nella prima interpretazione, che si trova nei vv. 11-13, Gesù è il pastore buono o generoso perché è pronto a morire per proteggere le sue pecore. Il tema del morire per le pecore appare abbastanza all'improvviso, poiché non ce n'era cenno nella parabola. (Meyer, p. 234, pensa che la porta di 7-10 non sia tanto la persona di Gesù quanto la sua morte, poiché è questa che porterà la vita alle pecore [vedi 12,24]. Questa tesi, per quanto attraente, sembra andare al di là del testo). L'associazione della morte con l'essere pastore si trova in altri detti attribuiti a Gesù (Mc 14,27; Giovanni 21,15-19). La parabola sinottica della pecora smarrita descrive la premura che un pastore avrà per una pecora smarrita; il detto di Giovanni nel v. 11 estende il rischio del pastore fino al punto della morte. Nei vv. 12-13 il mercenario e il lupo entrano fra i personaggi di questa scenetta. Poiché queste figure non appaiono nelle parabole di 1-5, sembrerebbe che l'interpretazione di « Io sono il buon pastore » in 11-13 si riferisca in realtà a una nuova parabola. Se anche questa parabola è un attacco ai farisei, essi sono ora rappresentati dal mercenario che tradisce il suo gregge. L'immagine del lupo appare in Mt 10,16: « Io vi mando come pecore in mezzo ai lupi ». Il simbolismo del pastore che protegge il suo gregge dai lupi divenne tradizionale nella chiesa delle origini. In Atti 20,28-29 Paolo istruisce gli anziani o vescovi di Efeso a pascere il loro gregge perché sarebbero venuti lupi rapaci che non avrebbero risparmiato le pecore. Il parallelismo con la parabola di Giovanni è doppiamente interessante se Giovanni fu scritto a Efeso. Vedi anche 1 Pt 2,25; 5,1-2.

(*b*) Nella seconda interpretazione, che si trova nei vv. 14-16, Gesù è il buon pastore perché conosce intimamente le sue pecore. (Il v. 15, comunque, mostra che il tema della morte non è dimenticato). Poiché lo stretto legame tra pecore e pastore è il tema della parabola originale in 3b-5, questa interpretazione di Gesù come il pastore si avvicina molto di più a una spiegazione della parabola che non l'interpretazione che si trova in 11-13. Che Gesù conosca le sue pecore per nome (3b) e che esse riconoscano la sua voce (4) è commentato nel v. 14: « Io conosco le mie pecore e le mie pecore conoscono me ». L'intima conoscenza che Dio ha del suo popolo è proclamata nell'AT (p. es., Na 1,7) e nel NT (1 Cor 8,3; Gal 4,9; 2 Tm 2,19). Poiché l'attività di Gesù è sempre modellata su quella del Padre (Giovanni 8,28), non siamo sorpresi che egli possieda un'intima conoscenza dei suoi seguaci. Il v. 16 mette in rilievo che lo scopo di questa conoscenza è di portare questi seguaci all'unione reciproca (e, s'intende, con Gesù e col Padre suo: 17,21). Che vi siano altre pecore che non appartengono all'ovile introduce la missione presso i Gentili (vedi anche 11,52).

La questione della missione cristiana presso i Gentili era una questione scottante nella chiesa delle origini, e possiamo benissimo domandarci se nel v. 16 abbiamo a che fare con un tema del ministero di Gesù o con un tema introdotto posteriormente da teologi cristiani. Si tratta di un complicato problema critico, ampiamente trattato da J. Jeremias, *Jesus' Promise to the Nations* (London, SCM 1958). È vero che la chiesa pervenne a una decisione positiva riguardo alla sua missione presso i Gentili solo dopo una laboriosa riflessione e molta opposizione. Però, è un eccesso di semplificazione sostenere che questi segni di lotta e di dubbio precludano la possibilità di una direttiva in materia da parte di Gesù stesso. Tutte le tradizioni evangeliche contengono affermazioni di Gesù riguardo alla conversione dei Gentili (p. es., Mt 8,11; Mc 11,17; alcune parabole), e non è facile spiegare tutte queste affermazioni come composizioni posteriori. Una soluzione plausibile è che la chiesa pervenne solo a poco a poco a comprendere il significato di questi detti figurativi di Gesù riguardo ai Gentili, detti che, appunto per essere figurativi, non furono compresi al momento in cui furono pronunciati. Ora, s'intende, in quel processo di comprensione, le frasi di Gesù assunsero una portata maggiore. Per esempio, in Giovanni 10,16, l'evangelista probabilmente concepisce « questo ovile » in termini della chiesa esistente; ma se il detto fu originariamente pronunciato da Gesù, « questo ovile » deve aver avuto un significato molto più semplice. Di per sé, l'allusione a un « ovile » durante il ministero di Gesù è forse più anacronistico del riferimento ai suoi seguaci come a « un gregge » (Lc 12,32; Mt 26,31, nonché le implicazioni di Mc 14,27)? Quel che è accaduto in Giovanni è che una semplice espressione parabolica è stata applicata dall'evangelista a una successiva situazione ecclesiale; ma allora il contesto di Mt 18 ha fatto esattamente la stessa cosa per la parabola della pecora smarrita (18,12-14).

Dobbiamo fermarci un momento a considerare lo sfondo vetero-testamentario che sta dietro alla proclamazione di Gesù di essere il pastore (vedi C. K. Barrett, JTS 48 [1947], 163-64). Le immagini tratte dalla pastorizia sono frequenti nella Bibbia; ciò è dovuto al fatto che la civiltà

patriarcale e quella d'Israele fino a molto tempo dopo la conquista della Palestina era in larga parte pastorale. Anche quando l'agricoltura divenne dominante in Israele, rimase una certa nostalgia per la vita pastorale. Jahvè poteva essere raffigurato come il vignaiuolo e come il seminatore, ma rimaneva più familiarmente il pastore del gregge (Gn 49,24; Sal 23; 78,52-53). I patriarchi, Mosè e Davide erano tutti pastori, e quindi « pastore » divenne un termine figurativo per i capi del popolo di Dio, un uso comune in tutto il Medio Oriente antico. Re empi erano sarcasticamente denunciati come pastori malvagi (1 Re 22,17; Ger 10,21; 23,1-2). In particolare, Ez 34 è uno sfondo importante per Giovanni 10. Ivi Dio denuncia i pastori o capi che non si sono preoccupati del gregge (il suo popolo) e lo hanno depredato, trascurando i deboli, i malati e gli smarriti. « Così essi si sono dispersi per mancanza di un pastore e sono divenuti preda di tutte le bestie selvatiche ... le mie pecore si sono disperse su tutta la faccia della terra e nessuno va in cerca di loro o se ne cura » (34,5-6). Dio promette che toglierà il suo gregge a questi malvagi pastori e diverrà egli stesso il loro pastore. « Io le condurrò fuori dalle nazioni e le radunerò da tutte le regioni; le ricondurrò nella loro terra e le farò pascolare sui monti di Israele ... Io le nutrirò con buoni pascoli ... Sarò io stesso il pastore delle mie pecore ... Andrò in cerca della pecora perduta » (34,11-16). Dio promette che giudicherà tra le pecore e i capri, e stabilirà il suo servo Davide (cioè, il re unto) come unico pastore sulle pecore. Il capitolo conclude: « E voi, mie pecore, siete le pecore del mio gregge, e io sono il vostro Dio ». Evidentemente, molto di quanto Gesù dice sull'opera del pastore, sia in Giovanni che nei sinottici, riflette Ez 34; in particolare, Mt 18,12-13 = Ez 34,16; Mt 25,32-33 = Ez 34,20.
A dispetto di queste somiglianze con l'AT, Bultmann, p. 279, insiste nel dire che molti aspetti del quadro giovanneo del pastore e del gregge non si possono spiegare con l'AT. In Giovanni, Gesù non è un pastore regale come è il pastore del simbolismo vetero-testamentario; in Giovanni l'accento è sulla porta, sui ladri e sui banditi, figure che non si trovano nel simbolismo pastorale dell'AT; e infine l'AT non mette l'accento sulla *conoscenza* che il pastore ha del gregge. Per Bultmann, la tradizione da cui proviene il quadro giovanneo è quella dei mandei. (Vedi Introduzione, p. LXI). Oltre alla difficoltà di provare la priorità dei paralleli mandei, noi pensiamo che Bultmann esageri le differenze tra Giovanni e lo sfondo dell'AT. Ogni volta che Gesù si serve di figure dell'AT, egli lo fa con originalità;

negare lo sfondo dell'AT perché alle idee e ai simboli dell'AT è stata data una nuova dimensione o un nuovo orientamento significa non capire il rapporto di Gesù con l'AT. La questione, dunque, non deve essere se il simbolismo di Gesù sia esattamente lo stesso di quello di Ezechiele o di altre parti dell'AT, ma se ci sia abbastanza somiglianza da far pensare che l'AT abbia fornito il materiale grezzo per la sua reinterpretazione creativa e per la continuazione di quella reintepretazione nella predicazione degli Apostoli.

Fondamentalmente, sembrerebbe che la raffigurazione che Ezechiele fa di Dio (o del Messia) come pastore ideale, in contrasto con i pastori malvagi che depredavano il gregge e lasciavano le pecore disperdersi, sia servita di modello alla raffigurazione che Gesù fa di se stesso come il pastore ideale, in contrasto con i farisei, che sono ladri che rapinano le pecore e mercenari che lasciano le pecore disperdersi. Se la porta dell'ovile non appare nei passi dell'AT, abbiamo mostrato sopra che la descrizione della porta della salvezza ha dei precedenti. Quanto alla *conoscenza* del gregge, abbiamo detto sopra che la conoscenza che Dio ha del suo popolo è un tema biblico comune. E poiché la conoscenza del gregge in Giovanni non è puramente intellettuale ma implica premura e amore, è essa tanto remota dal quadro di tenera premura per il gregge in Ez 34,16 e Is 40,11? Se la conoscenza individuale delle pecore in Giovanni è simile alla premura per le singole pecore nella parabola della pecora smarrita, allora siamo veramente vicini a Ezechiele, dove Dio dice « Io andrò in cerca della pecora smarrita ». (È degno di nota che un'antica rappresentazione del « Buon Pastore » giovanneo lo mostra con la pecora smarrita sulle spalle). Certo, la reciprocità della conoscenza tra il pastore e le pecore (Giovanni 10,14) va oltre i paralleli dell'AT; ma non potrebbe questo tema essere attinto a un comune concetto neotestamentario di intimità (Mt 11,27; Lc 10,22; Gal 4,9) invece che a lontane tradizioni gnostiche? Le immagini nell'immediato contesto giovanneo, come quella del radunare le altre pecore e dell'unico pastore (10,16), provengono da Ez 34,23.12-13. (Vedi anche Mic 2,12; Ger 23,3; Is 56,8).

L'aspetto specifico nella descrizione giovannea del pastore è la sua disposizione a morire per le pecore. Questo non si trova chiaramente nell'AT, anche se in 1 Sam 17,34-35 Davide rischia la sua vita contro l'orso e il leone per le pecore. Non è impossibile che Gesù avesse parlato più vagamente di rischiare la propria vita per le pecore (vedi

Nota al v. 11) e che alla luce della sua morte le sue osservazioni fossero reinterpretate in termini di sacrificare deliberatamente la propria vita per le pecore (10,18). Nell'unico caso nei sinottici in cui Gesù mette in rapporto l'opera del pastore e la morte (Mc 14,27; Mt 26,31), egli cita Zac 13,7. Taylor, *Mark*, p. 548, giudica che questa citazione sia autentica e che essa mostri che Gesù rifletteva sull'effetto che la sua morte avrebbe avuto sul piccolo gregge. In altri passi nella letteratura giovannea troviamo la morte associata con l'immagine dell'agnello, l'Agnello di Dio immolato per togliere i peccati del mondo (Ap 5,6; Giovanni 1,29), l'Agnello da cui sgorga la vita stessa (Ap 7,17; 22,1). Ciò ha molto in comune con l'immagine del pastore che sacrifica la sua vita perché altri abbiano la vita in abbondanza. La somiglianza fa pensare che non sia necessario uscire dall'AT per lo sfondo di questo particolare aspetto della descrizione giovannea del pastore: questa è una combinazione di elementi tratti dalle descrizioni vetero-testamentarie del pastore e del Servo sofferente (vedi pp. 79-81).

Offrire la propria vita (10,17-18)

Questi versetti sembrano stare al di fuori del quadro della parabola e della sua spiegazione, perché costituiscono un breve commento alla frase nel v. 15, « Io offro la mia vita », piuttosto che a qualche elemento del simbolismo pastorale. Ciò nondimeno, il fatto che l'evangelista o un redattore abbia ritenuto opportuno unire questi versetti al v. 16, che parla del radunare altre pecore, può significare che dobbiamo intendere che le altre pecore si uniranno al gregge di Gesù solo per mezzo della morte e resurrezione di Gesù. Vedremo in 12,20-23 che la venuta dei Gentili è intimamente connessa con la glorificazione di Gesù mediante il suo ritorno al Padre.

Molti commentatori hanno cercato di attenuare la forza finalistica del v. 17, « Io offro la mia vita *per* poi riprenderla di nuovo » (p. es., Lagrange, p. 283); essi si sentono a disagio al pensiero che Gesù offrisse la sua vita col calcolato proposito di riprenderla poi di nuovo. Questo significa non comprendere che nel pensiero del NT la resurrezione non è una circostanza che segue la morte di Gesù ma il complemento essenziale della morte di Gesù. Nel pensiero giovanneo, in particolare, la passione, morte, resurrezione e ascensione costituiscono l'unica, indissolubile azione salvifica del ritorno al Padre. Se Gesù deve dare la vita per mezzo dello Spirito, egli deve risorgere (7,39); e quindi la resurrezione è veramente lo scopo della sua morte. Come sentiremo in 12,24, il chicco di grano deve morire, ma muore per poter germogliare di nuovo e dare frutto.

Notiamo che in entrambi i vv. 17 e 18 è Gesù stesso che riprende di nuovo la sua vita. La fraseologia normale del NT non è che Gesù risorse dai morti ma che *il Padre* lo risuscitò (Atti 2,24; Rm 4,24; Ef 1,20; Eb 11,19; 1 Pt 1,21; vedi anche Nota a 2,22). Ma poiché nel pensiero giovanneo il Padre e il Figlio hanno lo stesso potere (10,28-30), fa poca differenza se la resurrezione è attribuita all'azione del Padre o del Figlio. Questa è una intuizione teologica profonda, di cui la successiva teologia trinitaria farà tesoro.

Il v. 18 parla del comando o comandamento divino, e questo è un tema che ricorrerà spesso nei capitoli seguenti. Il « comando » del Padre copre la stessa area che la « volontà » del Padre: esso riflette il legame d'amore che esiste tra il Padre e il Figlio; implica la missione e la morte obbediente del Figlio; porta la vita agli uomini (12,49-50; 14,31). Coloro che seguono il Figlio devono anche accettare il comandamento divino e far sì che si veda nella loro vita l'amore che esso riflette (13,34; 15,12.17); se il comando del Padre ha portato il Figlio a offrire la sua vita per gli uomini, l'accettazione di questo comando da parte dei seguaci di Gesù suggerisce la disponibilità da parte loro a offrire la propria vita l'uno per l'altro (15,13). Il versetto 18 descrive sia la morte di Gesù che la sua resurrezione come ordinate dal Padre; questa è la prova decisiva che, quando Gesù offre la sua vita *per* riprenderla poi di nuovo, il suo non è un motivo egoistico. È il Padre che ha voluto che la morte di Gesù portasse alla resurrezione e al ritorno a lui.

Reazione dei giudei (10,19-21)

La reazione alla parabola (o alle parabole) nei vv. 1-5 era stata l'incomprensione; la reazione alla spiegazione della parabola (o delle parabole) nei vv. 7-18 è una reazione di divisione. I versetti che descrivono questa divisione costituiscono una buona transizione a quel che segue nella festa della Dedicazione; ivi infatti alcuni lo sfideranno a esplicitare le implicazioni messianiche della presentazione che Gesù fa di se stesso come il pastore. Al tempo stesso, questi versetti ricordano precedenti reazioni contro Gesù nella festa dei Tabernacoli, dove pure c'era stata divisione (7,12.25-27.31.40-41; 9,16) e l'accusa di pazzia (7,20; 8,48).

BIBLIOGRAFIA

BISHOP, E. F., « The Door of the Sheep—John x. 7-9 », ET 71 (1959-60), 307-9.

BRUNS, J. E., « The Discourse on the Good Shepherd and the Rite of Ordination », AER 149 (1963), 386-91.

CERFAUX, L., « Le thème littéraire parabolique dans l'Evangile de saint Jean », *Coniectanea Neotestamentica* 11 (1947; Fridrichsen Festschrift), 15-25. Anche RecLC, II, pp. 17-26.

FEUILLET, A., « La composition lettéraire de Joh. IX-XII », *Mélanges Bibliques ... André Robert*, pp. 478-93. In inglese in JohSt, pp. 129-47.

JEREMIAS, J., « *poimēn* », TWNT, V, pp. 484-504.

MEYER, P. W., « A note on John 10, 1-18 », JBL 75 (1956), 232-35.

MOLLAT, D., « Le bon pasteur (Jean 10: 1-18, 26-30) », BVC 52 (1963), 25-35.

O'ROURKE, J. J., « Jo 10, 1-18: Series Parabolorum? » VD 42 (1964), 22-25.

QUASTEN, J., « The Parable of the Good Shepherd: John 10: 1-21 », CBQ 10 (1948), 1-12, 151-69.

ROBINSON, JOHN A. T., « The Parable of the Shepherd (John 10. 1-5) », ZNW 46 (1955), 233-40. Anche in TNTS, pp. 67-75.

SCHNEIDER, J., « Zur Komposition von Joh. 10 », *Coniectanea Neotestamentica* 11 (1947; Fridrichsen Festschrift), 220-25.

36. Gesù alla festa della dedicazione: Gesù come messia e figlio di Dio
10,22-39

Gesù è consacrato al posto dell'altare del tempio

[22] *Era inverno, e venne il tempo della festa della Dedicazione a Gerusalemme.* [23] *Gesù passeggiava nel recinto del*
Tempio, sotto il portico di Salomone. [24] *Gli si affollarono*
allora d'intorno i giudei e gli dissero: « Fino a quando ci
terrai con l'animo sospeso? Se sei realmente il Messia,
diccelo apertamente ». [25] *Gesù rispose loro: « Ve l'ho detto, ma voi non credete. Le opere che io compio in nome*
del Padre mio mi rendono testimonianza, [26] *ma voi non*
credete perché non siete delle mie pecore. [27] *Le mie pecore ascoltano la mia voce, e io le conosco ed esse mi*
seguono. [28] *Io dò loro la vita eterna, ed esse non andranno mai perdute. Nessuno le strapperà dalla mia mano.*
[29] *Il Padre mio, quanto a quel che mi ha dato, è più grande*
di tutti, e nessuno può rapirle dalla mano del Padre mio.
[30] *Il Padre e io siamo una cosa sola ».*
[31] *Allora i giudei presero [di nuovo] delle pietre per lapidarlo.* [32] *Gesù dichiarò loro: « Vi ho fatto vedere molte*
opere buone da parte del Padre. Per quale di queste opere
mi volete lapidare? ». [33] *Gli risposero i giudei: « Non ti*
lapidiamo per un' " opera buona ", ma per la bestemmia,
perché tu che sei solo un uomo ti fai Dio ». [34] *Rispose*
loro Gesù: « Non è scritto nella vostra Legge: " Io ho
detto: voi siete dèi "? [35] *Ora, se essa chiama dèi gli uomini ai quali fu rivolta la parola di Dio — e la Scrittura non*
può perdere la sua forza —, [36] *a colui che il Padre ha*
consacrato e mandato nel mondo, voi dite: Tu bestemmi,
perché ho detto: " Io sono Figlio di Dio "? [37] *Se non*

compio le opere del Padre mio, non credetemi. [38] *Ma se le compio, anche se non credete a me, credete almeno a queste opere, perché sappiate* [*e comprendiate*] *che il Padre è in me e io sono nel Padre ».* [39] *Allora essi cercarono* [*di nuovo*] *di arrestarlo, ma egli sfuggì alla loro presa.*

NOTE

v. 22. *inverno.* O tempo invernale: il mese di dicembre.
— *festa della Dedicazione. Hanukkah,* o « Tabernacoli del mese di Casleu » (2 Mac 1,9), era una festa che celebrava le vittorie maccabee. Per tre anni, 167-164 a.C., i siriani avevano profanato il Tempio erigendo l'idolo di Baal Shamem (la versione orientale dello Zeus olimpico) sull'altare degli olocausti (1 Mac 1,54; 2 Mac 6,1-7). Questa profanazione del luogo santo con l'« abominio della desolazione » (Dn 9,27; Mt 24,15) terminò quando Giuda Maccabeo scacciò i siriani, costruì un nuovo altare, e dedicò nuovamente il Tempio il venticinquesimo giorno di Casleu (1 Mac 4,41-61). La festa della Dedicazione era la celebrazione annuale della riconsacrazione dell'altare e del Tempio.
— *Dedicazione.* Il greco *Enkainia,* letteralmente « rinnovamento », è usato per tradurre *Hanukkah,* che significa « dedicazione ». Questi sostantivi e i verbi connessi sono usati nel TM e nei LXX per la dedicazione o consacrazione dell'altare nel tabernacolo dei giorni dell'Esodo (Nm 7,10-11), nel Tempio di Salomone (1 Re 8,63; 2 Cron 7,5) e nel secondo Tempio (Esd 6,16). Il termine, quindi, è in certo modo evocativo di tutte le case di Dio nella storia di Israele.

v. 23. *portico di Salomone.* Il cortile esterno del Tempio era circondato di magnifici colonnati coperti o portici su tutti e quattro i lati. Questi portici erano aperti verso l'interno di fronte al Tempio, ma chiusi verso l'esterno. Il portico più antico, quello sul lato orientale, era popolarmente associato a Salomone, il costruttore del primo Tempio (Giuseppe *Guerra giudaica* V, V, 1; # 184-85; *Ant.* XV, XI, 3; # 396-401, XX, IX, 7; # 221). Pur formando il limite del recinto del Tempio, esso era esterno al Tempio propriamente detto, come chiarisce la variante occidentale di Atti 3,11 (« Quando Pietro e Giovanni uscirono [dal Tempio] ... il popolo stava stupefatto nel portico detto di Salomone »).

v. 24. *ci terrai con l'animo sospeso.* Letteralmente « ci toglierai il respiro (*psychē* = soffio di vita) ». L'uso di questa espressione per indicare la sospensione d'animo non è ben documentata; forse essa significa, come in greco moderno, « infastidire, seccare ». Che Giovanni abbia in mente un gioco di parole sul nesso letterale non è impossibile (Hoskyns, p. 383). L'idea allora sarebbe che, sebbene Gesù offra la propria vita per quelli che lo seguono (10,11.15), egli provoca anche il giudizio e così *toglie la vita* a quelli che lo rifiutano (11,48).

v. 26. *non ... mie pecore.* Buone testimonianze, compreso il P^{66}, aggiungono: « come vi ho detto ».

v. 29. *Il Padre mio, quanto a quel che mi ha dato, è più grande di tutti.* Le testimonianze testuali sono divise a favore di almeno cinque lezioni greche diverse, ciascuna delle quali presenta una diversa costruzione grammaticale. Nessuna lezione è senza difficoltà, ma, oltre a quella sopra, le due più importanti sono:
« Il Padre mio, che (le) ha date a me, è il più grande di tutti ».
« Quanto al Padre mio, ciò che Egli mi ha dato è più grande di tutto ». Le ragioni particolari della nostra scelta richiederebbero una lunga spiegazione basata sul testo greco; si possono trovarle in Birdsall, *art. cit.* Le altre lezioni sembra si siano formate in un tentativo di facilitare la grammatica dell'originale.

v. 30. *Il Padre e io siamo una cosa sola.* Questo fu un versetto chiave nelle prime controversie trinitarie (vedi Pollard, *art. cit.*). A un estremo, i monarchiani (sabelliani) lo interpretavano nel senso di « una persona sola », sebbene l'« uno solo » sia neutro, non maschile. All'estremo opposto, gli ariani interpretavano questo testo, che veniva spesso usato contro di loro, in termini di unità morale di volontà. Il commentatore protestante Bengel, seguendo Agostino, così riassume la posizione ortodossa: « Con la parola " siamo " è confutato Sabellio; con la parola " una cosa sola " è confutato Ario ».

v. 31. [*di nuovo*]. Alcune testimonianze hanno « di nuovo »; altre hanno « perciò »; altre hanno ambedue; altre ancora non hanno né l'una cosa né l'altra. « Di nuovo » può rappresentare una armonizzazione scribale con 8,59.

v. 32. *buone. Kalos*; c'è qui un'eco del buon (*kalos*) pastore che offre la vita per le sue pecore (10,11)?

— *del Padre.* Alcune testimonianze, compresi entrambi i papiri Bodmer, leggono « del Padre mio ».

v. 33. *ti fai Dio.* Contro la grande maggioranza delle testimonianze, il P^{66} presenta la lezione dell'articolo prima di *theon* (« Dio »); per *ho theos* per « Dio, il Padre », vedi 1,1.

v. 34. *nella vostra Legge.* Qui « Legge » si riferisce all'AT in generale e non solo al Pentateuco, perché quello che viene citato è un Salmo (lo stesso uso largo dell'espressione in 12,34; 1 Cor 14,21). Tuttavia, si dovrebbe forse tener conto della interpretazione giudaica del Salmo come allusione a ciò che Dio disse sul Sinai (dove fu data la Legge): vedi Commento. Il « vostra » è omesso da alcune importanti testimonianze, ma da nessuno dei due papiri Bodmer. Sia Barrett, p. 319, che Bultmann, p. 296[8], propendono a favore dell'omissione, ma tale omissione può benissimo essere un tentativo scribale per attenuare l'evidente durezza dell'atteggiamento di Gesù verso l'AT e la sua tendenza a dissociarsi dall'eredità ebraica (vedi Nota a 7,19). È anche possibile che il « vostra » avesse una funzione polemica, come equivalente di « la Legge che anche *voi* ammettete ».

v. 35. *chiama dèi.* Oltre questo caso, in cui i giudici erano chiamati dèi, Gesù avrebbe potuto citare anche Es 7,1, dove Mosè era chiamato dio.
— *fu rivolta la parola di Dio.* Questa espressione indica una chiamata divina; la troviamo usata per uomini come Osea (1,1), Geremia (1,2), e Giovanni il Battista (Lc 3,2).
— *la Scrittura.* Il salmo citato al v. 34, o la Scrittura in generale?
— *perdere la sua forza.* Letteralmente *lyein* significa « infrangere, mettere da parte »; qui è al passivo. Spesso si presume che questo passo rifletta una riverenza per i particolari della Legge (Scrittura) che non devono essere trascurati (Mt 5,17-18). Jungkuntz, pp. 559-60, mette qui in rilievo che in rapporto alla Scrittura *lyein* è contrapposto a *plēroun*, il cui passivo significa « essere adempiuto », e che perciò *lyein* significa « impedire che si adempia ». Nell'uso rabbinico, *baṭṭēl*, che sembra essere l'equivalente aramaico di *lyein*, significa « annullare, rendere vano ». L'uso di *lyein* in Giovanni 7,23 significa che un uomo riceve la circoncisione anche di sabato perché l'adempimento della Legge non sia frustrato.

v. 36. *consacrato. Hagiazein*, « consacrare, santificare », è usato dai LXX in Nm 7,1 per descrivere la consacrazione del tabernacolo fatta da Mosè, mentre *enkainizein* (vedi Nota al v. 22 sopra) è usato in Nm 7,10-11 per la dedicazione dell'altare. I due verbi sono sinonimi. Numeri 7 era una lettura della sinagoga per la festa della Dedicazione (Guilding, pp. 127-28). Qui il Padre ha consacrato Gesù; in 17,19 Gesù dice: « Io consacro me stesso »; 6,69 chiama Gesù « il Santo (*hagios*) di Dio ».

v. 37. *non credetemi*. Qui e nel versetto seguente l'imperativo presente è usato con un valore di durata.

v. 38. *se non credete*. Il Codice di Beza e quelli latini leggono « se non volete credere ».
— [*e comprendiate*]. Questa è la lezione delle testimonianze migliori; altre hanno invece « e crediate »; Il Codice di Beza, la VL e la VS non hanno né l'uno né l'altro. « Sapere e comprendere » rappresentano l'aoristo e il presente dello stesso verbo *ginōskein*; alcuni scrivani possono aver trovato pleonastica l'espressione.

v. 39. *Allora*. Omesso in testimonianze importanti, ma forse per « *homoioteleuton* »: *ezēt*oun oun.
— [*di nuovo*]. Manca in alcune importanti testimonianze e si trova in una successione diversa in altre. Come il « di nuovo » nel v. 31, può rappresentare una tendenza ad armonizzare con l'accenno a precedenti tentativi di arresto (7,30.32.44; 8,20).
— *presa*. Letteralmente « dalla loro mano [singolare] »; ci sono varianti plurali, probabilmente perché, mentre la lingua ebraica tende a usare il singolare, la lingua greca usa il plurale. Vedi Nota a 7,44.

COMMENTO

Eccoci all'ultima festa della serie che è cominciata con il capitolo 5: il sabato, Pasqua, Tabernacoli, e ora Dedicazione. Come abbiamo sottolineato nel trattare 10,1-21, lo stacco tra festa dei Tabernacoli e festa della Dedicazione non è così netto come quello tra le altre feste. Alla festa della Dedicazione Gesù è nel recinto del Tempio, proprio come era alla festa dei Tabernacoli (7,14.28); « i giudei » lo spingono a dire chi egli sia, proprio come avevano fatto durante la festa dei Tabernacoli (8,25.53); la questione del Messia viene di nuovo alla ribalta (7,26.31.41-42; 9,22); e, s'intende, il tentativo di arrestare Gesù e di lapidarlo, l'accusa di bestemmia, le trionfanti risposte in termini di rapporto unico col Padre: sono tutti echi di quel che era accaduto alla festa dei Tabernacoli.

Queste somiglianze, che ricorrono principalmente nelle parti narrative di 10,22-39, fanno pensare che forse ci troviamo di fronte a qualche resoconto duplicato delle reazioni contro Gesù. Anche la disposizione bene equilibrata di questa sezione indica una scena attentamente curata. Ci sono due questioni fondamentali: Gesù è il Messia (24)? Egli si fa Dio (33)? Ciascuna riceve una risposta approssimativamente della stessa lunghezza (25-30.34-38), una risposta che termina col tema dell'unità di Gesù col Padre. A ciascuna risposta « i giudei » reagiscono in modo sfavorevole, prima con un tentativo di lapidarlo, poi con un tentativo di arrestarlo.

Eppure, anche qui, come in tutti gli episodi giovannei, non dobbiamo saltare troppo rapidamente a una valutazione negativa della tradizione. È difficile immaginare perché l'ambientazione nella festa della Dedicazione sarebbe stata, o potrebbe essere stata, inventata. Si trattava di una festa relativamente poco importante e non di una festa di pellegrinaggio. Sebbene si possa trovare una connessione tra il tema della dedicazione del Tempio o di un altare e la consacrazione di Gesù (v. 36), la connessione non è così evidente che il detto potesse dare origine alla creazione dello scenario. La Guilding penserebbe che il fatto che le lezioni riguardanti il pastore erano comuni nelle sinagoghe nel tempo della Dedicazione sollecitasse l'inventiva cronologica dell'evangelista. E tuttavia, come abbiamo detto ripetutamente, l'argomento può essere rovesciato: se Gesù parlò realmente a Gerusalemme durante la festa della Dedicazione, quale soggetto sarebbe stato più naturale di quello delle letture che il popolo aveva recentemente udito nelle sinagoghe, o avrebbe udito ben presto? E c'è un solo particolare di colore locale, che è molto accurato. In questa stagione invernale, quando i venti freddi irrompono dall'oriente attraverso il grande deserto, troviamo Gesù nel portico orientale del Tempio, l'unico dei portici il cui lato chiuso lo proteggeva dal vento dell'est (vedi Nota al v. 23).

Quanto al contenuto del discorso di Gesù, anche questo mostra elementi tradizionali, di cui non si può facilmente non tener conto. Come vedremo, le due questioni implicite nei vv. 24 e 33 circa il fatto che Gesù sia il Messia e Dio (o Figlio di Dio) sono precisamente le questioni che i Vangeli sinottici collocano nella cornice del processo di

Gesù dinanzi al Sinedrio. Anche le risposte di Gesù e l'accusa di bestemmia si trovano nella scena sinottica del processo. Abbiamo già prima suggerito l'ipotesi che, nel distribuire queste accuse durante un più lungo ministero finale in Gerusalemme, può darsi che Giovanni presenti il quadro più fedele; infatti, la scena sinottica del processo ha l'aria di essere un sommario e una sintesi di accuse spesso ripetute. Quanto all'argomento quasi rabbinico basato sulla Scrittura, nei vv. 34-36, sebbene lo si possa immaginare come il prodotto del dibattito chiesa-sinagoga, certamente non fu creato nei circoli cristiani gentili, e per la sua forma sarebbe stato perfettamente a posto nel ministero di Gesù.

Una soluzione plausibile è che nell'ambientazione generale e nel contesto fondamentale del discorso l'evangelista tratti materiale tradizionale. Ma nel dar forma e movimento alla scena, l'evangelista ha lavorato d'immaginazione, fornendo i modelli comuni di controversia che si susseguono lungo tutti gli ultimi capitoli.

Versetti 22-31: Gesù come Messia

La questione che fissa l'argomento del primo episodio alla festa della Dedicazione si trova nel v. 24: « Se sei realmente il Messia, diccelo apertamente ». Tutti i resoconti sinottici del processo dinanzi al Sinedrio presentano il sommo sacerdote che domanda a Gesù se egli è il Messia, ma Lc 22,67 è il più simile a Giovanni: « Se tu sei realmente il Messia, diccelo ». La risposta di Gesù in entrambi è virtualmente la stessa: in Giovanni egli dice: « Ve l'ho detto, ma voi non credete »; in Luca dice: « Anche se ve lo dico, non mi crederete ».

La richiesta che Gesù dica chiaramente se egli sia o no il Messia ha un senso particolare nella presente sequenza in Giovanni, dove Gesù ha parlato di se stesso figurativamente come di un pastore. Come abbiamo visto nello sfondo dell'AT, il pastore era un simbolo frequente del re davidico (vedi Ez 34,23), sicché le implicazioni messianiche della proclamazione di Gesù di essere il pastore erano evidenti alle autorità giudaiche. Né qui né nei sinottici, comunque, Gesù risponde senza riserve a una domanda diretta circa la sua qualità di Messia. Troppo spesso per gli interroganti il termine « Messia » aveva connotazioni nazionalistiche e politiche, che Gesù non avrebbe voluto incoraggiare. Un buon esempio di ciò è la descrizione del Messia guerriero nel Ps Sal 17,21-25: egli distrugge i sovrani iniqui; fa a pezzi i peccatori con un'asta di ferro; le nazioni fuggono dinanzi a lui. Se la tradizione cristiana successiva è penetrata a fondo nel pensiero di Gesù dandogli il nome di Messia o Cristo, si deve tuttavia riconoscere che la sua qualità di Messia manifestò una originalità che cambiava il contenuto stesso del concetto. Forse il miglior commento sull'atteggiamento di Gesù verso la questione se egli sia o no il Messia si trova in Giovanni 10,30, dove la sua risposta si compendia nella frase: « Il Padre e io siamo una cosa sola », una risposta che è affermativa nel tono ma non formulata nella terminologia tradizionale.

Nel v. 25 Gesù inizia la sua risposta alla domanda riguardo alla sua qualità di Messia ricordando le opere che egli compie, prima fra le quali sarebbe la guarigione del cieco a cui « i giudei » stessi hanno accennato in 10,21. È interessante che nella tradizione sinottica, quando Giovanni il Battista manda discepoli a domandare se egli sia colui che deve venire, Gesù risponde ricordando le opere che ha compiuto a favore dei ciechi, degli zoppi, ecc. (Mt 11,2-6). Ma, mentre possiamo presumere che l'accenno alle opere di Gesù non andasse perduto per Giovanni il Battista, esso non convince i giudei in Giovanni, perché essi non sono pecore che ascoltano la voce del pastore.

Questa allusione alle pecore nei vv. 26-27 richiama 10,1-21 e collega di fatto le due parti del cap. 10. Come ha rilevato Schneider, le spiegazioni in 10,7-10 e 11-16 della parabola (o delle parabole) pastorale hanno richiamato l'attenzione sulla porta delle pecore e sul pastore, ma ben poca attenzione hanno dedicato *alle pecore*. Il v. 4 aveva detto che le pecore che appartengono a Gesù lo avrebbero ascoltato e seguito, e ciò è esemplificato per contrasto nei vv. 26-27, dove « i giudei » non ascoltano e non seguono perché non sono pecore del gregge. Come ben dice Crisostomo (*In Jo.* LXI, 2; PG 59,338), se essi non seguono Gesù non è perché egli non sia un pastore, ma perché essi non sono pecore. In 10,1-21 abbiamo visto i farisei paragonati a ladri, banditi e mercenari; ora ci vien detto che essi non sono fra le pecore date a Gesù dal Padre (vedi Nota a 14). Per ascoltare la voce di Gesù si deve essere « di Dio » (8,47), « della verità » (18,37). Sebbene questa dualistica separazione dell'uditorio di Gesù in due gruppi sia più chiara in Giovanni che nei sinottici, dobbiamo notare che in Mt 16,16-17 ciò che mette Pietro in grado di riconoscere Gesù come Messia e Figlio di Dio (i due titoli di cui si tratta in Giovanni 10,22-39) è la rivelazione che Pietro riceve *dal Padre*. Secondo la terminologia giovannea Pietro e gli altri membri dei Dodici sono pecore date a Gesù dal Padre, e perciò essi ascoltano la sua voce e sanno chi egli sia (vedi anche Mt 11,25). Quelli che in Giovanni non ascoltano sono come quelli che nei sinottici odono le parabole ma non le intendono. Il nostro scopo nel mettere in rilievo che il pensiero di Giovanni ha paralleli sinottici è di mostrare la vulnerabilità della tesi di Bultmann (pp. 276 e 284) che qui il gregge somigli alla comunità dei predestinati del mito gnostico. Jeremias, *art. cit.*, (vedi sopra p. 522), sembra rendere più giustizia all'intero quadro del NT col sostenere che il gregge qui sta per la comunità di Gesù, la comunità dei suoi seguaci che dopo la sua morte si sviluppò nella primitiva comunità cristiana (Atti 20,28-29; 1 Pt 5,3; *1 Clem* 44,3; 54,2). C'è in Giovanni un elemento di predestinazione quanto a chi apparterrà al gregge, ma in questo Giovanni non sembra differire dal comune insegnamento neotestamentario.

L'accenno alle pecore nei vv. 26-27 conduce in 28 al pensiero dei lupi che portano via le pecore quando il mercenario è a guardia del gregge (10,12). Ma Gesù è il buon pastore e nessuno strapperà dalle sue mani le pecore che il Padre gli ha date. Ciò perché Gesù agisce per il Padre, e nessuno può strappar via le pecore dalla mano del Padre (v. 29). L'affermazione in 29 del supremo potere del Padre sugli uomini richiama le affermazioni dell'AT che le anime sono nelle mani di Dio (Sap 3,1) e che nessuno può sottrarre nulla alla mano di Dio (Is 43,13). Notiamo che i vv. 28 e 29 fanno la stessa affermazione riguardo a Gesù e riguardo al Padre: nessuno può strappare le pecore dalla mano dell'uno né dell'altro. Questo ci porta a comprendere l'unità che è espressa in 30: una unità di potenza e di azione. Fu un'affermazione come quella che si trova in 30 che infine portò la chiesa del IV secolo alla dottrina dell'unica natura divina nella Trinità, natura che è l'essenza considerata come principio di azione.

Vale forse la pena fermarsi per un momento per riepilogare ciò che abbiamo sentito fin qui in Giovanni riguardo ai rapporti tra Padre e Figlio. Il Figlio viene dal Padre (8,42); tuttavia il Padre che lo ha mandato è con lui (8,29) Il Padre ama il Figlio (3,35); il Figlio conosce il Padre intimamente (8,55; 10,15). Nella sua missione sulla terra, il Figlio può fare solo quel che ha visto fare dal Padre (5,19), può giudicare e parlare solo come ode dal Padre (5,30). Il Figlio ha imparato dal Padre (8,28) e ha ricevuto da Lui poteri come quello di giudicare (5,22) e di dare e possere la vita (5,21.26; 6,57). Il Figlio fa la volontà del Padre (4,34; 6,38) e ha ricevuto dal Padre un comando che riguarda la sua morte e resurrezione (10,18). Si noterà che tutti questi rapporti tra Padre e Figlio sono descritti in funzione dei rapporti del Figlio con gli uomini. Sarà opera di teologi posteriori prendere questo materiale relativo alla missione *ad extra* del Figlio e trarne una teologia della vita interiore della Trinità.

Ritornando a 10,30, troviamo che anche l'unità ivi postulata concerne gli uomini; infatti, come il Padre e il Figlio sono una cosa sola, così essi congiungono gli uomini a sé come una cosa sola: « perché essi siano una cosa sola, come noi » (17,11). Questa unità che è comunicata ai credenti è ciò che impedisce a chiunque di strapparli al Padre o al Figlio. Paolo esprime più liricamente questo pensiero in Rm 8,38-39: « Né morte né vita, né angeli... né alcun'altra creatura potrà mai separarci dall'amore di Dio in Cristo Gesù, nostro Signore ».

Versetti 32-39: Gesù come Figlio di Dio

In passate occasioni, frasi di Gesù che lo associavano intimamente con Dio hanno spinto « i giudei » a volerlo uccidere (5,17-18; 8,58-59), e questa reazione si realizza qui fin troppo esattamente (v. 31). Gesù risponde alla loro violenza ricordando ancora una volta le opere che ha compiute (32), come in 25); la loro obiezione, tuttavia, non è contro le sue opere (come è stata in passato contro i miracoli compiuti di sabato) ma contro le sue parole blasfeme. Questa è la prima volta (33) che ricorre in Giovanni l'accusa ufficiale di bestemmia, anche se essa era presupposta in 8,59 (p. 478). Nei sinottici (Mc 14,64; Mt 26,65) una solenne accusa di bestemmia è sollevata contro Gesù al processo, dopo che egli ha descritto la sua futura posizione di Figlio dell'Uomo seduto alla destra di Dio. Anche qui siamo in difficoltà per mancanza di prove riguardo a ciò che costituiva bestemmia secondo la legge giudaica di questo periodo (vedi Blinzler, *Trial*, pp. 127-33). I Vangeli sembrano concordi sul punto che la base dell'accusa giudaica di bestemmia contro Gesù implicava ben più che la sua pretesa di essere il Messia; Giovanni più specificamente degli altri afferma che egli si faceva Dio o eguale a Dio (5,18). Certo, nella valutazione giovannea della situazione è implicita una buona dose di comprensione cristiana post-pasquale. Tuttavia, poiché né qui né in 5,19 ss c'è da parte di Gesù alcuna negazione della valutazione giudaica della portata delle sue parole, possiamo essere ragionevolmente certi che l'evangelista ritenesse che quella valutazione fosse sostanzialmente corretta. Nel pensiero giovanneo l'errore non era nella descrizione di Gesù come divino (« La Parola era Dio »), ma nell'affermazione che egli *si faceva* Dio. Per Giovanni, Gesù non si fa mai alcunché; tutto ciò che egli è proviene dal Padre. Egli non è un uomo che si fa Dio, è la Parola di Dio che si è fatta uomo. Perciò il v. 36 risponde realmente all'accusa dei giudei: è stato il Padre a consacrare Gesù. Inoltre, dobbiamo essere cauti nel valutare l'accettazione giovannea di Gesù come divino o eguale a Dio. Come vedremo più avanti nell'esaminare il v. 37, una tale descrizione di Gesù *non* è separata dal fatto che Gesù era stato mandato da Dio e agiva in nome di Dio e in vece di Dio. Quindi, sebbene la descrizione e l'accettazione giovannea della divinità di Gesù abbia implicazioni ontologiche (come Nicea riconobbe nel confessare che Gesù Cristo, il Figlio di Dio, è egli stesso vero Dio), di per sé questa descrizione rimane primariamente funzionale e non troppo lontana dalla formulazione paolina che: « è stato Dio a riconciliare a sé il mondo in Cristo » (2 Cor 5,19).

Abbiamo visto che la questione della messianicità di Gesù nel v. 24 somigliava alla domanda posta a Gesù dal sommo sacerdote nel processo sinottico, e in particolare alla forma di Luca della domanda e della risposta. Mentre Mc 14,61 e Mt 26,63 hanno una sola domanda che menziona il Messia e il Figlio di Dio (o del Benedetto), Lc 22,67 menziona solo il Messia nella sua prima domanda. In Lc 22,70 c'è una seconda domanda posta dal sommo sacerdote: « Tu dunque sei il Figlio di Dio? ». Così, di nuovo Luca è il più vicino a Giovanni, dove la questione del farsi Dio o Figlio di Dio (33.36) è separata da quella di essere il Messia. P. Winter, *Studia Theologica* 9 (1955), 112-15, formula l'ipotesi che la tradizione lucana attinga a quella di Giovanni; ma, anche se ciò non è impossibile per quanto riguarda i particolari, la quantità di paralleli giovannei al processo sinottico dinanzi al Sinedrio fa pensare a una situazione più complicata (vedi la nostra analisi in CBQ 23 [1961], 148-52, e l'analisi più avanti a pp. 574ss).

In risposta all'accusa dei « giudei » che egli si fa Dio, Gesù risponde con un ragionamento tratto dall'AT. Egli cita una riga tratta dal Sal 82,6, sebbene qui come altrove nel NT non solo la riga citata ma il resto del versetto e anche il contesto siano importanti per l'argomentazione.

Il versetto intero dice: « Io ho detto: " voi siete dèi, siete tutti figli dell'Altissimo " ». Gesù è interessato non solo all'uso del termine « dèi » ma anche all'espressione sinonima « figli dell'Altissimo », poiché parla di se stesso come Figlio di Dio nel v. 36.
Il Salmo era interpretato come un castigo di giudici iniqui: sebbene ad essi fosse stato dato il titolo di « dèi » a causa della loro funzione quasi-divina (il giudizio appartiene a Dio: Dt 1,17), essi moriranno come gli altri uomini. La stessa elevata valutazione di quel che un giudice dovrebbe essere è implicita nelle espressioni in cui si diceva a qualcuno di sottoporsi ai giudici: « Essi compariranno davanti al Signore » (Dt 19,17), o « lo condurrà davanti a Dio » (Es 21,6; 22,9). Ora, l'argomento tracciato da Gesù sembra avere due aspetti. *Primo*, se c'era nell'AT un uso comune di chiamare « dèi » uomini come i giudici e ciò non era bestemmia, perché i giudei protestano quando questo termine è applicato a Gesù? A una mentalità occidentale questo argomento sembra un sofisma ingannevole. I giudei non protestano perché Gesù si innalza al livello di un dio nel senso in cui i giudei erano dèi; essi protestano perché egli si fa Dio con la « D » maiuscola. In altre parole, Gesù utilizza i due significati che il termine « dio » ha nel suo argomento, uno dei quali è un significato che dipende dall'oggetto a cui viene applicato, l'altro un significato proprio. La soluzione di questa difficoltà può consistere in parte nel riconoscere che Gesù argomentava secondo le regole dell'ermeneutica rabbinica, che spesso erano diverse dai modi di pensare moderni. La presenza della parola « dèi » nel testo era l'elemento importante, a prescindere dalla differenza di significato. Alcuni studiosi, come Bultmann e Strathmann, sembrano interpretare l'uso che Gesù fa di un simile argomento nel senso del suo voler incontrare i farisei al loro stesso livello o del suo fare una parodia del loro modo di interpretare la Scrittura. Tuttavia, dovremmo guardarci dal presumere che Gesù avesse altri principi ermeneutici che quelli correnti nel suo tempo. Il modello costante della sua esegesi non è in armonia con l'ermeneutica moderna anche là dove egli non discute con i farisei, per esempio, nelle citazioni a lui attribuite nell'episodio della tentazione del diavolo (Mt 4,1-11). Le citazioni usate nelle sue dispute con i farisei (Mt 19,4; 22,41-45) sono interpretate secondo lo stesso modello eccessivamente letterale che troviamo in Giovanni 10,34-36, e sembra difficile pensare che egli si adattasse sempre a principi che non accettava. Se si obietta da un punto di vista critico che

l'uso di alcune di queste citazioni può in realtà provenire dalla consuetudine cristiana posteriore, si deve tuttavia osservare che la tradizione non mostra segni di considerare tale ermeneutica come indegna di Gesù. Quindi, se sembra che vi sia sofisma in Giovanni 10,34-36, non siamo certi che colui che parlava o quelli che ascoltavano avrebbero avuto questa impressione.

Ma c'è un *secondo* aspetto dell'argomento che dà conforto a chi rimanesse ancora perplesso. C'è un aspetto dell'*a minori ad maius* (« dal meno al più) o *a fortiori* che era ben noto al pensiero rabbinico. La ragione per cui i giudici potevano essere chiamati dèi era che essi erano veicolo della parola di Dio (v. 35), ma su questa premessa Gesù tanto più merita di esser chiamato Dio. Egli è colui che il Padre ha consacrato e ha inviato nel mondo e quindi un veicolo unico della parola di Dio. Vi è dunque qualche ragione che giustifica l'uso di « dio » in due sensi diversi nell'argomento. C'è in 10,34-36 qualche allusione al fatto che Gesù è *la Parola* di Dio? Se l'argomento « dal meno al più » fosse elaborato in tutti i particolari, esso si svolgerebbe così: se è lecito chiamare dèi certi uomini perché essi erano veicoli della parola di Dio, quanto più è lecito usare « Dio » per colui che *è* la Parola di Dio. Questo ci dà l'interessante *possibilità* (ma niente di più) di un adombramento del titolo « Parola » che divenne così preminente nell'inno giovanneo che serve da Prologo.

Altri spingerebbero ancora oltre l'argomento in 10,34-36. Barrett, p. 319, e Dahl, CINTI, p. 133, attingono all'interpretazione rabbinica del Sal 82,6. Si pensava che l'occasione del salmo fosse stata la rivelazione della Legge sul Sinai; la venuta di questa parola di Dio agli israeliti li rese dèi o figli dell'Altissimo. Su questo sfondo l'argomento di Gesù potrebbe essere che, dal momento che la rivelazione del Sinai in ultima analisi rende testimonianza a lui (Giovanni 5,46), quanto maggior diritto ha egli al titolo di Dio o Figlio di Dio? Hanson, *art. cit.*, dà una piega diversa a questo sfondo della interpretazione rabbinica del salmo. Egli sostiene che nel pensiero giovanneo colui che parlò ai giudei sul Sinai era la Parola preesistente di Dio, e quindi potremmo tradurre il v. 35 così: « Se la Legge chiama dèi quegli uomini a cui la Parola di Dio si rivolse [sul Sinai] ... ». L'*a fortiori* allora sarebbe la legittimità dell'applicazione del titolo di Dio o Figlio di Dio al portatore umano della Parola di Dio. Jungkuntz, *art. cit.*, insiste nel dare al v. 35c il significato che non si può impedire l'adempimento della Scrittura (vedi Nota).

Il salmo riguarda i giudei che ricevevano il titolo di dèi; uno dei temi di Giovanni è che Gesù è il giudice per eccellenza (vedi p. 448); la Scrittura trova quindi il suo adempimento in Gesù, che è per eccellenza degno del titolo dato ai giudici. Inoltre, poiché i giudici furono i precursori dei re davidici e poiché uno dei più importanti attributi del re davidico era di essere un giudice giusto, la Scrittura porta anche all'adempimento il concetto di giudice nel Messia, il re-giudice per eccellenza. Sebbene nessuna di queste ipotesi possa essere provata, esse mostrano che l'argomento di Gesù poteva essere più sottile e convincente di quanto a prima vista non appaia a occhi occidentali.

Proseguendo, volgiamo ora la nostra attenzione all'uso della parola « consacrato » nel v. 36. Nella sequenza di feste che abbiamo visto nella Parte Terza del Libro dei Segni (capp. 5-10), c'è sempre stato fin qui un tema di sostituzione. Nella festa del sabato (cap. 5), Gesù insisteva nel dire che non ci poteva essere riposo del sabato per il Figlio giacché egli deve continuare a esercitare anche nel sabato i poteri di vita e di giudizio affidatigli dal Padre. A Pasqua (cap. 6) Gesù sostituiva la manna dell'episodio dell'Esodo-Pasqua moltiplicando il pane come segno che egli era il pane di vita disceso dal cielo. Alla festa dei Tabernacoli (capp. 7-9) le cerimonie dell'acqua e della luce erano sostituite da Gesù, vera sorgente di acque vive e luce del mondo. Ora alla festa della Dedicazione, che ricordava in particolare la dedicazione o consacrazione maccabea dell'altare del tempio, ma più generalmente ricordava la dedicazione o consacrazione di tutta la serie di templi che erano stati eretti in Gerusalemme (vedi Note ai vv. 22,36), Gesù proclama che egli è colui che è stato veramente consacrato da Dio. Sembra che questo sia un esempio del tema giovanneo che Gesù è il nuovo tabernacolo (1,14) e il nuovo Tempio (2,21).

L'affermazione che Gesù era consacrato da Dio non sarebbe stata anomala nella cornice del pensiero israelita tradizionale. Nell'AT il termine « consacrato » era applicato a uomini scelti per opere importanti o alti uffici. Era usato per Mosè (Sir 45,4), per Geremia (Ger 1,5), per i sacerdoti (2 Cron 26,18) e per altri. L'uso di questo termine per Gesù (vedi Nota al v. 36) costituisce una allusione giovannea al sacerdozio di Gesù, un tema che si trova in Ebrei (un'opera che presenta dei paralleli con Giovanni)? Ebrei 5,5 sottolinea che Gesù fu fatto sommo sacerdote dal Padre suo, proprio come Giovanni sottolinea che il Padre consacrò Gesù. Nel giudaismo dei tempi del NT i sacerdoti erano i principali esempi di uomini che la consacrazione aveva separati come « santi »; Gesù era il Santo di Dio per eccellenza (6,69). Per un altro *possibile* esempio del tema di Gesù come sacerdote vedi commento a 19,23 nel vol. II.

Nel v. 37 Gesù ritorna al tema delle opere che abbiamo sentito nel v. 25. Qui l'accento alle opere è particolarmente appropriato: Gesù ha appena proclamato di essere colui che è stato inviato da Dio; Dio quindi sta dietro alle opere che Gesù compie. Questo è un esempio del concetto giudaico di *šālīaḥ* o deputato. Nel pensiero giudaico l'inviato o deputato munito di credenziali ufficiali aveva l'autorità di colui che lo inviava ed era giuridicamente identificabile con colui che l'inviava. Ciò non solo spiega perché le opere di Gesù sono opere del Padre ma può anche avere un rapporto con l'intero argomento dei vv. 34-36, dove Gesù, inviato da Dio, non nega l'accusa di presentare se stesso come Dio.

Insieme con 14,11, il v. 38 è diventato un testo tipico per giustificare l'uso apologetico cristiano dei miracoli; lo si interpreta come una dimostrazione che Gesù usava i miracoli per mostrare che egli veniva da Dio. Ora, s'intende, c'è una possibilità che gli interessi apologetici della chiesa delle origini abbiano avuto una certa influenza su un testo come il v. 38, e perciò non siamo certi storicamente di quanto della visione propria di Gesù delle sue azioni sia rappresentato in questo versetto. Dobbiamo inoltre insistere nel dire che l'accento posto sui miracoli in questo versetto è leggermente diverso dalla interpretazione proposta dai manuali di apologetica. Le opere di Gesù in Giovanni (vedi App. III) non sono mai criteri puramente esterni invocati per dimostrare un punto. Esse sono parte del ministero di Gesù; sono segni che portano alla comprensione, piuttosto che prove che convincono; la risposta ad esse è una risposta di fede, piuttosto che di riconoscimento intellettuale.

Questa seconda parte del discorso alla festa della Dedicazione termina, proprio come la prima, con una affermazione dell'unità che esiste tra Padre e Figlio (v. 38, paragonato a v. 30). Abbiamo sottolineato in 30 che l'unità era una unità di potere e di azione; ecco perché in 38 le *opere* di Gesù possono rivelare questa unità, perché sono le opere comuni del Padre e del Figlio, provenienti da una fonte comune.

BIBLIOGRAFIA

BIRDSALL, J. N., « John x. 29 », JTS 11 (1960), 342-44.
HANSON, A., « John's Citation of Psalm LXXXII », NTS 11 (1964-65), 158-62 a proposito di Giovanni 10, 33-36.
JUNGKUNTZ, R., « An Approach to the Exegesis of John 10:34-36 », *Concordia Theological Monthly* 35 (1964), 556-65.
POLLARD, T. E., « The Exegesis of John x. 30 in the Early Trinitarian Controversies », NTS 3 (1956-57), 334-49.

37. apparente conclusione del ministero pubblico

10,40-42

Gesù si ritira di là dal Giordano dove il suo ministero era cominciato

[40] *Ritornò quindi di là dal Giordano, nel luogo dove prima Giovanni battezzava; e mentre sostava là,* [41] *molti andarono da lui, e dicevano: « Giovanni non ha fatto nessun segno, ma tutto quello che Giovanni ha detto di costui era vero ».* [42] *E in quel luogo molti credettero in lui.*

NOTE

v. 40. *dove prima Giovanni battezzava.* Betania, come in 1,28; vedi Nota ivi.
— *sostava.* Se l'imperfetto è qui la lezione corretta, questa è l'unica volta che quel tempo del verbo *menein* è usato in Giovanni. Tuttavia, vi sono buone testimonianze, compresi il P^{66} e il P^{75}, a favore dell'aoristo, che allora andrebbe preso in un senso complessivo, come spesso nel greco dei papiri.

v. 41. *molti.* Bisogna ritenere probabilmente che si tratti di seguaci di Giovanni il Battista, che vennero dalle loro case quando sentirono che Gesù era ritornato nella regione dove Giovanni il Battista aveva svolto la sua attività. Che una colonia di discepoli di Giovanni il Battista rimanesse permanentemente nella zona sembra meno probabile, a meno che si debba pensare a un gruppo come la comunità di Qumran.
— *non ha fatto nessun segno.* I sinottici non attribuiscono miracoli a Giovanni il Battista, sebbene si dica che

Erode pensava che Gesù, il quale operava miracoli, era Giovanni il Battista ritornato in vita (Mc 6,14). Ivi l'implicazione probabilmente non è che i miracoli fossero associati con Giovanni il Battista, ma che uno che era ritornato in vita dovesse avere poteri prodigiosi.
— *tutto quello che Giovanni ha detto di costui era vero.* Eppure, fino a questo momento Gesù non aveva mostrato di essere l'Agnello di Dio che toglie il peccato del mondo (1,29); né aveva battezzato con lo Spirito Santo (1,33), perché lo Spirito non era ancora stato dato (7,39). Forse dobbiamo immaginare queste cose come in procinto di avverarsi nell'ora della gloria di Gesù, che sarebbe ben presto cominciata.

COMMENTO

Questi versetti forniscono una conclusione alla Parte Terza del Libro dei Segni, e cioè, ai capp. 5-10; e, in realtà, col loro tono essi sembrano porre un termine al ministero pubblico di Gesù. Le ultime parole pubbliche di Gesù sarebbero allora la vibrante sfida che si trova in 10,37-38. Se, come noi pensiamo, il v. 11 del Prologo descrive il ministero pubblico (« Venne in casa propria; eppure il suo popolo non lo accolse »), egli ormai abbandona la terra e la gente ostile della Palestina per attraversare il Giordano. Ivi egli trova la fede che mancava nel suo paese. Inoltre, questi versetti formano una inclusione con l'episodio iniziale del ministero in 1,19-28. Il Vangelo di proposito ci ricorda l'episodio in cui Giovanni il Battista battezzava oltre il Giordano e in cui egli rese testimonianza a Gesù.
Vedremo nell'analizzare i capp. 11-12 che essi hanno delle caratteristiche che fanno pensare che siano un'aggiunta redazionale allo schema originale del Vangelo. Per questa ragione noi pensiamo che in un primo momento lo schema giovanneo del ministero pubblico si concludesse con 10,40-42. (Dobbiamo notare, però, che altri commentatori, come Bultmann e Boismard, che pensano che il cap. 10 fosse la conclusione originale della prima parte del Vangelo, hanno una teoria diversa sul ruolo di 10,40-42. Bultmann considera questi versetti come l'introduzione al cap. 11; per Boismard, 10,22-39 dovrebbe essere seguito da 11,47 ss). Prima che i capp. 11-12 fossero aggiunti allo schema del Vangelo, noi pensiamo che 10,40-42 fosse seguito dall'inizio del Libro della Gloria nel cap. 13. Lo spostamento di luogo dalla Transgiordania a Gerusalem-

me sarebbe non più brusco di quello tra i capp. 5 e 6. Inoltre, la riga iniziale di 13 acquisterebbe uno speciale significato se seguisse 10,40-42. (« Gesù sapeva che era giunta per lui l'ora di passare da questo mondo al Padre »): quando Gesù avrebbe passato il Giordano per la seconda volta, egli sarebbe veramente andato verso il suo paese, perché sarebbe andato al Padre. Ricordiamo che nella descrizione sinottica del (l'ultimo) viaggio di Gesù a Gerusalemme, egli si recò nelle regioni di là dal Giordano prima di salire a Gerusalemme per morire (Mc 10,1; Mt 19,1). Ora, abbiamo già notato delle somiglianze tra questo viaggio sinottico e la descrizione che Giovanni fa di Gesù che sale a Gerusalemme per la festa dei Tabernacoli (vedi p. 399). Se 10,40-42 era in origine seguito dal cap. 13, avremmo in Giovanni una sequenza somigliante a un altro aspetto del viaggio sinottico. Si noti che proprio come qui in Giovanni è richiamata la memoria di Giovanni il Battista, così essa è richiamata anche nel resoconto sinottico delle giornate di Gesù in Gerusalemme dopo il suo viaggio (Mc 11,27-33).

In ogni caso, mentre il ritiro di Gesù nella regione di là dal Giordano aveva lo scopo pratico di cercar rifugio dall'ostilità sollevatasi in Gerusalemme, esso serviva anche agli scopi teologici dell'evangelista. Gesù non doveva morire per la violenza della folla; egli sarebbe morto solo quando fosse stato pronto ad offrire la sua vita (10,18). Quando egli sarebbe ritornato a Gerusalemme, lo avrebbe fatto di sua propria volontà e sapendo con certezza di andare a morire. Solo nella Pasqua seguente l'ora decisa dal Padre sarebbe giunta. Ma per il momento, in un luogo che ancora echeggiava del grido della testimonianza di Giovanni il Battista e ancora illuminato dalla luce della sua lampada (5,35), Gesù si ferma ed è accolto con fede. La tenebra non è ancora venuta.

T. F. Glasson, ET 67 (1955-56), 245-46, ha notato un punto interessante. I passi giovannei che trattano di Giovanni il Battista diventano progressivamente più brevi: 1,19-36; 3,22-30; 5,33-35; 10,41. Intende forse l'evangelista illustrare il principio enunciato in 3,30: « Egli (Gesù) deve crescere, io invece diminuire »? L'accentuazione del fatto che Giovanni il Battista non aveva fatto miracoli e che alla fine i suoi seguaci in gran numero credettero in Gesù può far parte dell'apologetica del Quarto Vangelo contro i seguaci di Giovanni il Battista.

il libro dei segni

parte quarta

Gesù va verso l'ora della morte e della gloria

SOMMARIO

PARTE QUARTA: GESÙ VA VERSO L'ORA DELLA MORTE E DELLA GLORIA

(capp. 11-12)

A. 11,1-54: GESÙ DÀ LA VITA AGLI UOMINI, GLI UOMINI CONDANNANO GESÙ A MORTE

- (1-44) Gesù dà la vita a Lazzaro: un segno che Gesù è la vita. (§ 38)
  - 1-6: Ambientazione
  - 7-16: Deve Gesù recarsi in Giudea?
    - 7-10.16: Per morire.
    - 11-15: Per aiutare Lazzaro.
  - 17-33: Gesù arriva a Betania:
    - 17-19: Arrivo e ambientazione.
    - 20-27: Marta esce a salutare Gesù.
    - 28-33: Maria esce a salutare Gesù.
  - 34-44: Resurrezione di Lazzaro:
    - 34-40: Scena e preliminari.
    - 41-44: Il miracolo.
- (45-54) Il Sinedrio condanna Gesù a morire; ritiro a Efraim. (§ 39)
  - 45-53: Sessione del Sinedrio con intervento di Caifa.
  - 54: Gesù si ritira a Efraim.

11,55-57: TRANSIZIONE: andrà Gesù a Gerusalemme per Pasqua? (§ 40)

B. 12,1-36: EPISODI DI PREPARAZIONE ALLA PASQUA E ALLA MORTE

- (1-8) A Betania Gesù è unto per la morte. (§ 41)
- (9-19) Le folle acclamano Gesù quando egli entra in Gerusalemme. (§ 42)
  - 9-11: Introduzione: la folla accorre per vedere Lazzaro.
  - 12-16: Acclamazione di Gesù e sua reazione.
  - 17-19: Conclusione: la folla rende testimonianza su Lazzaro.
- (20-36) La venuta dei greci segna la venuta dell'ora. (§ 43)

38. Gesù dà la vita agli uomini: la resurrezione di Lazzaro

11,1-44

Un segno che Gesù è la vita

[1] *Si era ammalato un certo Lazzaro di Betania, il villaggio di Maria e di Marta sua sorella.* ([2] *Questa Maria, il cui fratello Lazzaro era malato, era colei che aveva unto il Signore con olio profumato e gli aveva asciugato i piedi con i suoi capelli).* [3] *Le sorelle mandarono dunque a informare Gesù*: « *Signore, colui che tu ami è malato* ». [4] *Ma Gesù all'udir questo disse*: « *Questa malattia non è per la morte, ma per la gloria di Dio, perché per essa il Figlio* [*di Dio*] *venga glorificato* ». ([5] *Eppure Gesù amava realmente Marta e sua sorella e Lazzaro).* [6] *E così, anche dopo aver sentito che Lazzaro era malato, egli rimase ancora due giorni nel luogo dove si trovava.* [7] *Poi, alla fine, Gesù disse ai discepoli*: « *Andiamo di nuovo in Giudea* ». [8] « *Rabbi* », *protestarono i discepoli*, « *i giudei poco fa tentavano di lapidarti, e tu vuoi andarci di nuovo?* » [9] *Gesù rispose*: « *Non sono forse dodici le ore del giorno? Se uno cammina di giorno, non inciampa perché vede la luce di questo mondo.* [10] *Ma se cammina di notte, inciamperà, perché non c'è luce in lui* ». [11] *Così parlò, e poi, più tardi, disse loro*: « *Il nostro diletto Lazzaro si è addormentato, ma io vado a risvegliarlo* ». [12] *Dissero allora i discepoli*: « *Se si è addormentato, Signore, la sua vita sarà salva* ». ([13] *Gesù in realtà aveva parlato della morte di Lazzaro, ma i discepoli pensarono che egli parlasse di dormire nel senso del sonno).* [14] *Infine Gesù disse loro apertamente*: « *Lazzaro è morto.* [15] *E io sono contento per voi di non essere stato là perché voi crediate. In ogni caso, andiamo da lui* ». [16] *Allora Tommaso (questo*

nome significa «gemello») disse ai condiscepoli: «Andiamo anche noi a morire con lui».
[17] *Quando Gesù arrivò, trovò che Lazzaro era [già] da quattro giorni nella tomba.* [18] *Ora Betania distava da Gerusalemme meno di due miglia,* [19] *e molti giudei erano venuti a manifestare simpatia a Marta e Maria per il loro fratello.* [20] *Quando Marta sentì che veniva Gesù gli andò incontro, mentre Maria sedeva in casa.* [21] *Marta disse a Gesù: «Signore, se tu fossi stato qui, mio fratello non sarebbe morto.* [22] *Ma anche ora sono sicura che qualunque cosa chiederai a Dio, Dio te la concederà.»* [23] *«Tuo fratello risusciterà», le disse Gesù.* [24] *Gli rispose Marta: «So che risusciterà nella resurrezione nell'ultimo giorno».* [25] *Gesù le disse: «Io sono la resurrezione [e la vita]; chi crede in me, anche se muore, vivrà.* [26] *E chiunque vive e crede in me non morrà in eterno. Credi tu questo?»*
[27] *Gli rispose: «Sì, Signore, io credo che tu sei il Messia, il Figlio di Dio, colui che deve venire nel mondo».*
[28] *Dopo queste parole, se ne andò a chiamare Maria, sua sorella. «Il Maestro è qui e ti cerca», bisbigliò.* [29] *Appena udito ciò, Maria si levò in fretta e andò verso di lui.* ([30] *Effettivamente, Gesù non era ancora entrato nel villaggio ma era [ancora] là dove Marta gli era andata incontro).*
[31] *I giudei che erano in casa con Maria, a consolarla, la videro alzarsi in fretta e uscire e la seguirono, pensando che andasse al sepolcro per piangere là.* [32] *Maria dunque, quando giunse là dove era Gesù e lo vide, si gettò ai suoi piedi dicendo: «Signore, se tu fossi stato qui, mio fratello non sarebbe morto».* [33] *Gesù allora, quando la vide piangere, e piangere anche i giudei che erano venuti con lei, si commosse profondamente e si turbò.*
[34] *«Dove lo avete messo?», domandò. Gli dissero: «Signore, vieni a vedere».* [35] *Gesù scoppiò in pianto,* [36] *e allora i giudei osservarono: «Vedi come lo amava!».*
[37] *Ma alcuni di loro dissero: «Egli ha aperto gli occhi a quel cieco. Non poteva anche fare qualche cosa perché questi non morisse?».* [38] *Intanto Gesù, di nuovo profondamente commosso, si recò al sepolcro. Era questo una grotta e contro vi era posta una pietra.* [39] *«Togliete la pietra», ordinò Gesù. Marta, la sorella del morto, gli disse: «Signore, è di quattro giorni; ormai ci deve essere cattivo odore».* [40] *Gesù replicò: «Non ti ho detto che, se credi, vedrai la gloria di Dio?».* [41] *Tolsero dunque la pietra. Allora Gesù guardò in alto e disse: «Padre, ti ringrazio perché mi hai ascoltato.* [42] *Io sapevo che sempre mi dài ascolto, ma lo dico per la gente che sta attorno, perché credano che tu mi hai mandato».* [43] *Detto questo,*

gridò a gran voce: « Lazzaro, vieni fuori! ». [44] *Il morto venne fuori, con le mani e i piedi avvolti in bende di lino e il volto coperto da un sudario. « Scioglietelo », Gesù disse loro, « e lasciatelo andare ».*

7: *disse;* 8: *protestarono;* 11: *disse;* 23: *disse;* 24: *rispose;* 34: *dissero;* 38: *si recò;* 39: *ordinò; disse;* 40: *replicò;* 44: *disse.* Nel tempo presente storico.

NOTE

v. 1. *Lazzaro.* Il nome *La'zār* è una forma abbreviata di Eleazar; iscrizioni su urne funerarie mostrano che il nome Eleazar era comune ai tempi del NT. Quest'uomo non appare nella tradizione sinottica; ma il fatto che il nome significa « Dio aiuta » non è ragione sufficiente per pensare che egli sia una figura puramente simbolica. Notiamo che l'evangelista non spiega il nome di Lazzaro.
— *Betania.* Alcuni penserebbero a un gioco di parole sul significato di questo nome, interpretato come *Bēt-'anyā*, « Casa dell'afflizione »; vedi Nota alla Betania di là dal Giordano in 1,28. Comunque, la Betania presso Gerusalemme è ben documentata come il luogo dove Gesù si fermava quando visitava Gerusalemme (Mc 11,11; 14,3); e quindi Betania come il luogo dell'episodio di Giovanni è abbastanza plausibile senza un ricorso al simbolismo. Betania è probabilmente da identificare con l'Anania di Ne 11,32; la successione delle città menzionate prima di Anania (Anatot e Nob) fa pensare che essa vada localizzata proprio a est di Gerusalemme. Vedi F. Albright, BASOR 9 (1923), 8-10. Oggi la città si chiama El 'Azariyeh, un nome derivato da « Lazzaro ».
— *Maria e Marta sua sorella.* Queste due sorelle, di cui Marta menzionata per prima (come in Giovanni 11,5 e 19), appaiono nella tradizione sinottica solo in Lc 10,38. La sequenza geografica in cui Luca accenna all'episodio che le riguarda come parte del viaggio di Gesù a Gerusalemme farebbe pensare che il loro villaggio fosse in Galilea o in Samaria. Comunque, il resoconto lucano del viaggio a Gerusalemme è un amalgama di episodi, molti dei quali Luca non poteva situare in modo preciso, sia cronologicamente che geograficamente. È interessante che l'episodio lucano segua alla parabola del buon samaritano, che implica il viaggio di un uomo da Gerusalemme a Gerico, un viaggio che lo avrebbe portato oltre la Betania descritta

in Giovanni. Ci può essere quindi nella sequenza lucana una reminiscenza latente della ubicazione del villaggio di Marta e Maria nei pressi di Gerusalemme. Che Giovanni identificasse Betania come il villaggio di Maria e di Marta può indicare che ci si poteva aspettare che il lettore, che poteva non sapere di Lazzaro, avesse familiarità con i nomi delle due sorelle. La VS^{sin} e, forse, Taziano leggevano: « Egli era di Betania, il fratello di Maria e Marta ».

v. 2. *colei che aveva unto il Signore.* Questo versetto è evidentemente una parentesi aggiunta da un curatore: si riferisce a un episodio nel cap. 12 che non è stato ancora narrato; usa il termine « Signore » che Giovanni di solito non usa per Gesù durante il ministero, quando parla di lui nella narrazione in terza persona. Bultmann, p. 302, pensa che questo versetto sia una armonizzazione col racconto dell'unzione in Mc 14,3-9; però quasi tutte le parole provengono dal racconto in Giovanni 12,1-3.

v. 3. *Signore.* Ancora una volta, questa parola potrebbe essere tradotta come « signore », ma qui parlano dei credenti.
— *colui che tu ami.* Questa descrizione, che usa il verbo *philein,* « amare », è la base dell'ipotesi che Lazzaro sia l'anonimo « discepolo che Gesù amava » (*agapan* in 13,23; 19,26; 21,7.20; *philein* in 20,2). Vedi analisi a p. CXIII.

v. 4. [*Di Dio*]. È omesso o sostituito in due antichi papiri (P^{66}, P^{45}), nelle versioni VL e copta. Qui e 5,25 sono gli unici due luoghi in Giovanni in cui Gesù usa il termine « Figlio di Dio » direttamente parlando di se stesso (10,36 implica la citazione di un salmo; la Volgata clementina legge « Figlio di Dio » in 5,28). Nel Commento vedremo dei paralleli tra il cap. 11 e le parole di Gesù nel cap. 5.
— *per essa.* Presumibilmente per la malattia, ma grammaticalmente l'« essa » potrebbe riferirsi alla gloria di Dio.

v. 5. *amava.* Il verbo qui è *agapan,* in contrasto con *philein* nei vv. 3,11 (*philos*).36. Sembra che non ci sia grande differenza; vedi Nota a 5,20 e App. I, 1. L'amore di Gesù per Lazzaro è già stato affermato nel v. 3, e qui non è realmente necessario. Il v. 5 sembra essere un inserto parentetico per assicurare il lettore che il fatto che Gesù non va da Lazzaro (6) non significa indifferenza. I vv. 5 e 6, così come ora sono, presentano un paradosso.

v. 6. *aver sentito.* Sembra una ripetizione, dopo che la stessa espressione è stata usata nel v. 4; serve probabilmente per riprendere il discorso.

v. 7. *Poi.* Dopo due giorni, Gesù agisce. Alcuni pensano a una connessione col secondo miracolo a Cana, che è anch'esso un miracolo che dà la vita e ha luogo dopo che Gesù era rimasto per due giorni in Samaria (4,40.43); altri pensano a una somiglianza con la resurrezione stessa di Gesù, che ebbe luogo nel terzo giorno (1 Cor 15,4). Tutto ciò è dubbio.
— *di nuovo.* Il *palin* è omesso in alcune antiche versioni.

v. 8. « *Rabbi* ». Questa è l'ultima volta che i discepoli si rivolgono a Gesù con questo titolo. « Rabbi » è stato usato anche in 9,2; si notino le somiglianze tra 9,2-5 e 11,8-10.
— *poco fa tentavano di lapidarti.* Da intendere probabilmente come un riferimento a 10,31.

v. 9. *la luce di questo mondo.* Significa il sole, ma al livello teologico è un'allusione a Gesù (8,12; 9,5).

v. 10. *non c'è luce in lui.* Il Codice di Beza legge: « Non c'è luce in essa [la notte] »; ma questo è un tentativo di semplificazione. I giudei evidentemente pensavano che la luce risiedesse nell'occhio (Mt 6,22-23).

v. 11. *a risvegliarlo.* Questa espressione, per quanto ne sappiamo, non è usata nel greco secolare nel senso di « ridestare da morte ».

v. 12. *addormentato.* In ebraico e in greco, sia quello profano che quello dei LXX, « dormire » può essere un eufemismo per la morte, ma i discepoli non comprendono l'allusione. Bultmann, p. 304^6, nega che questo sia un caso del fraintendimento giovanneo che, secondo la sua definizione, implica confusione del celeste e del terrestre; ciò sembra arbitrario.
— *la sua vita sarà salva.* I discepoli credono che un sonno riposante significhi che la crisi della malattia è passata. Il passivo di *sōzein*, « salvare », può significare, a un livello puramente secolare, « ristabilirsi da una malattia », ma Giovanni gioca sul tema della salvezza spirituale. Il P^{75} legge: « egli si alzerà ».

v. 15. *crediate.* È un tentativo di rappresentare l'aspetto di un atto singolo implicito nell'aoristo.

v. 16. *Tommaso*. Non ci sono molte prove che l'aramaico *t^e'ōmâ* (« Gemello »; ebr. *t^e'ōm*) fosse usato come nome personale. « Thomas » può rappresentare una translitterazione, ma BAG, p. 367, suggerisce l'ipotesi che « Thomas » fosse un nome greco che, a causa della sua rassomiglianza col termine semitico, fu adottato dai giudei nelle regioni di lingua greca.
— (*questo nome significa « gemello »*). La parola greca per « gemello » è *didymos*, e questo è un nome greco ben documentato. Alcuni vorrebbero farci pensare che Giovanni intendesse che l'uomo era chiamato *T^e'ōmâ* in aramaico (« Thomas » allora sarebbe il modo greco di rendere il suo nome semitico, e non un nome greco) e Didymos in greco: « Tommaso, detto Didimo ». Ma egli è conosciuto in tutte le liste dei Dodici come Tommaso, mai come Didimo. Giovanni ripetutamente spiega il nome dell'uomo (20,24; 21,2); per spiegazioni analoghe vedi 1,38; 4,25; 20,16. C'è una curiosa tradizione che Tommaso fosse, almeno in apparenza, il gemello di Gesù.
— *morire con lui*. Alcuni vorrebbero vedere qui una verità ironica, perché secondo la terminologia paolina tutti i cristiani sono morti con Cristo (Rm 6,8; 2 Cor 5,14).

v. 17. [*già*]. È omesso in alcune testimonianze importanti; in altre si trova in posizioni diverse. Può essere un chiarimento scribale.
— *quattro giorni*. Questo particolare è menzionato per rendere ben chiaro che Lazzaro era veramente morto. C'era fra i rabbini l'opinione che l'anima si librasse presso il cadavere per tre giorni, ma dopo tale tempo non c'era più speranza di resuscitare (StB,II, p. 544).

v. 18. *meno di due miglia*. Letteralmente « quindici stadi », ossia un miglio e 3/4. Ciò si accorda con l'ubicazione di El 'Azariyeh (vedi Nota al v. 1).

v. 19. *molti giudei*. L'evangelista sottolinea la quantità di quelli che avrebbero assistito al miracolo.
— *a manifestare simpatia*. O « consolare », come abbiamo tradotto nel v. 31. In un clima caldo, là dove non si pratica l'imbalsamazione, il seppellimento ha luogo il giorno della morte. Ciò significa che il cordoglio, che nella nostra cultura precede il seppellimento, in quei paesi deve seguire il seppellimento. Secondo l'usanza al tempo di Gesù, i sessi procedevano separatamente nella processione funebre, e dopo il seppellimento le donne ritornavano sole dal sepolcro per cominciare il cordoglio, che durava per

trenta giorni. Questo cordoglio includeva alti lamenti e drammatiche espressioni di dolore. Vedi StB, IV, pp. 592-607, per le usanze funebri; anche Edersheim, *Life and Times of Jesus* (New York 1897), I, pp. 554-56; II, pp. 316-20.

v. 20. *veniva Gesù.* Dire che ciò contraddice l'affermazione nel v. 17, che egli era arrivato, è un eccesso di critica; la descrizione di eventi simultanei è sempre complicata.
— *Maria sedeva.* Nel cordoglio le donne sedevano sul pavimento della casa (vedi Ez 8,14). Dal v. 29 deduciamo che Maria non era stata informata dell'arrivo di Gesù.

v. 21. *Signore.* È omesso nel Codice Vaticano e nella VS^{sin}.

v. 23. *risusciterà.* Le parole usate nei vv. 23-25 sono *anastasis* e *anistanai,* come in 5,29 e 6,39-45; l'unica volta in Giovanni che una parola di questa radice è usata per la resurrezione di Gesù è in 20,9, mentre tale uso è frequente in Atti. Il verbo *egeirein* al passivo è il termine comune per la resurrezione di Gesù nei Vangeli.

v. 25. [*e la vita*]. È omesso nel P^{45}, in qualche Codice della VL e della VS^{sin}, e a volte in Origene e Cipriano. In realtà è più difficile spiegare l'omissione che l'aggiunta, a meno che non abbia in qualche modo influito la menzione della sola resurrezione nel v. 24. D'altra parte, però, la frase si adatta logicamente al corso delle idee: vedi Commento.
— *anche se muore.* L'aoristo induce a intendere ciò come riferimento alla morte fisica, e scoraggia la traduzione « Anche se è morto (cioè, in peccato) ».

v. 26. *chiunque vive.* Questo si riferisce alla vita fisica o alla vita spirituale? Bultmann, Lagrange e Hoskyns pensano che il v. 26 si riferisca alla vita fisica, e intendono il paragone tra i vv. 25 e 26 in questo modo:
25: La fede, a dispetto della morte fisica, condurrà alla vita eterna.
26: La vita fisica combinata con la fede non sarà soggetta alla morte.
Bernard e altri sostengono che il v. 26 si riferisce alla vita spirituale o eterna. Il paragone allora sarebbe:
25: Il credente, se muore fisicamente, vivrà spiritualmente.
26: Il credente che vive spiritualmente non morrà mai spiritualmente.
L'unico argomento a favore di questa tesi è che un so-

lo articolo regge i due principi « vivente e credente » nel v. 26, una indicazione che essi sono entrambi sullo stesso piano. Inoltre, il verbo « vivere » è connesso con *zōē*, « vita », il termine che è la parola normale di Giovanni per la vita eterna. Sembra, dunque, che questa seconda tesi sia la più convincente delle due. La vita sia nel v. 25 che nel v. 26 è vita spirituale o eterna; la morte in 25 è fisica, mentre in 26 è spirituale. La stessa duplice accezione di morte si trova in 6,49-50.
— *in me*. Va unito a « crede », ma si può anche intendere che vada unito a « vive »; per due participi che reggono la stessa frase vedi 1,51. Vivere in Gesù significherebbe certamente vivere spiritualmente, piuttosto che fisicamente.

v. 27. *il Messia, il Figlio di Dio*. È quasi perfettamente simile alla confessione di Pietro in Matteo 16,16; confronta Giovanni 6,69.
— *colui che deve venire nel mondo*. Giovanni 6,14: « Questi è davvero il profeta che deve venire nel mondo »; vedi Nota ivi. Marta sembra unire qui diverse attese; possiamo confrontare questo con i diversi titoli dati a Gesù in 1,41.45.49.

v. 28. *Il Maestro*. Dato come l'equivalente greco di « Rabbi » in 1,38 e 20,16, « Maestro » è usato per Gesù in 3,2.10; 13,13.14. Nel rivolgergli direttamente la parola nel presente capitolo, le sorelle parlano a Gesù come « Signore ».

v. 30. *non era ancora entrato nel villaggio*. Il fatto che Gesù rimanga fuori del villaggio e il cauto sussurrare della sua presenza nel v. 28 fanno pensare ad alcuni che vi sia qui un tentativo di impedire che la presenza di Gesù sia troppo largamente conosciuta. Ricordiamo l'elemento di pericolo a cui si accenna nel v. 8.

v. 31. *pensando*. Il P^{66} e molti manoscritti più tardi leggono « dicendo ».
— *a piangere là*. Significa « lamentarsi »; vedi il comportamento di Maria Maddalena al sepolcro di Gesù in 20,11.15.

v. 33. *si commosse profondamente e si turbò*. Traduzione di due espressioni greche. La prima, resa con « si commosse profondamente », è l'aoristo medio del verbo *embrimasthai*, che ricorre anche nel v. 38; qui il verbo è usato con l'espressione *tō pneumati*, « nello spirito »,

mentre in 38 è usato come *en heautō*, « in se stesso », semitismi per esprimere l'impatto interiore delle emozioni. Il significato fondamentale di *embrimasthai* sembra implicare una chiara espressione di collera. Nei LXX, il verbo, insieme con i suoi affini, è usato per descrivere una manifestazione di indignazione (p. es., Dn 11,30), e questa accezione si trova anche in Mc 14,5. Il verbo descrive anche la reazione di Gesù verso quelli che sono afflitti da qualche malattia (Mc 1,43; Mt 9,30). In questi ultimi casi il verbo esprime collera? Mentre non sembra che Gesù potesse essere in collera contro i malati, egli poteva benissimo essere in collera con la loro malattia e le loro menomazioni, che erano considerate come manifestazioni del regno malvagio di Satana. (Si deve anche notare che l'uso del verbo in tali passi sinottici è associato col severo comando di mantenere il segreto su ciò che Gesù ha fatto e su ciò che egli è). Tornando al passo in Giovanni, troviamo che i Padri greci lo intendevano nel senso dell'adirarsi, mentre la maggior parte delle antiche versioni attenuano l'emozione riducendola a un turbamento. Il P^{45}, il P^{66} e il Codice di Beza presentano una lezione che attenua anch'essa l'impatto; leggono « come se » prima del verbo. Traduttori moderni offrono interpretazioni come « gemere, sospirare, andare in collera ».
La seconda espressione greca, resa con « si turbò », è *tarassein heauton. Tarassein,* di solito intransitivo (14,1.27), implica profonda agitazione; qui, usato col riflessivo, significa letteralmente « si turbò ». Si noti l'espressione *tarassein en penumati* in 13,21, che contiene elementi di entrambe le espressioni greche nel presente passo. Black, pp. 174-78, pensa che queste due espressioni greche siano traduzioni varianti dell'unica espressione aramaica originale, che significava « essere fortemente commossi ». Boismard, EvJean, pp. 49-51, concorda e offre esempi tratti da citazioni patristiche di Giovanni, dove appare solo l'una o l'altra espressione greca.

v. 34. *vieni a vedere.* Gesù ha usato queste parole in 1,39. Lightfoot, p. 223, traccia un drammatico contrasto tra l'invito di Gesù agli uomini a venire a vedere la sorgente della luce e della vita e l'invito fatto dagli uomini a Gesù a venire a vedere la dimora delle tenebre e della morte. Un simile contrasto probabilmente va al di là delle intenzioni dell'evangelista.

v. 35. *pianto.* Il pianto è provocato dal pensiero di Lazzaro nella tomba, ma il versetto è primariamente destinato a preparare la scena al v. 36. In Lc 19,41 Gesù piange su Gerusalemme; Eb 5,7 parla delle sue lacrime in quella che sembra una allusione all'episodio del Getsemani.

v. 37. *ha aperto gli occhi.* Questi giudei non mostrano dubbi circa la realtà del miracolo della guarigione del cieco, come fecero « i giudei » del cap. 9. Questo può benissimo essere un altro segno di diversi strati della tradizione giovannea.

v. 38. *commosso.* Vedi Nota al v. 33.
— *una grotta e contro vi era posta una pietra.* Le tombe verticali erano più comuni per la sepoltura privata che non le tombe orizzontali. La pietra teneva lontani gli animali. Il cimitero era fuori del villaggio perché altrimenti i vivi avrebbero potuto contrarre impurità rituale dal contatto con i cadaveri.

v. 39. *la sorella del morto.* L'identificazione di Marta a questo punto del racconto è strana; essa fa pensare a Bultmann e ad altri che il ruolo di Marta nel racconto nei vv. 20-28 fosse secondario. Questo Vangelo, comunque, mostra una tendenza a identificare di nuovo i personaggi del dramma. L'identificazione è omessa nella VL, nella VS$^{\text{sin}}$, e nel tardo Codice di Koridethi; questo, però, può essere un tentativo di evitare la difficoltà. Il termine usato qui per « il morto » è diverso dalla parola usata nel v. 44; per alcuni questo sarebbe un altro segno di una glossa.
— *quattro giorni.* Vedi Nota al v. 17.
— *cattivo odore.* Il pensiero che la decomposizione sia cominciata non contraddice il quadro di accurata preparazione implicito nel v. 44. Gli olii e gli aromi impiegati nella pratica funeraria ebraica prevenivano per un po' gli odori sgradevoli; ma non c'era una vera imbalsamazione, come quella praticata in Egitto, che prevenisse la decomposizione. La VS$^{\text{sin}}$ aggiunge una frase alla esclamazione di Marta: « Signore, perché tolgono la pietra? ».

v. 40. *Non ti ho detto.* Le parole che seguono non sono manifestazione precisa di qualcosa che sia stato detto a Marta in questo capitolo, ma piuttosto il senso generale delle osservazioni di Gesù. Vedi Commento.

v. 41. *guardò in alto.* Il gesto di guardare al cielo è un naturale preludio alla preghiera, come si vede in Lc 18,13, dove il pubblicano non si sente degno di fare questo gesto. I sinottici dicono che Gesù alzò gli occhi al cielo prima di moltiplicare i pani (p. 315 # 11b sopra); Giovanni ne fa cenno nella preghiera « sacerdotale » di 17,1. Alcuni manoscritti greci leggono « al cielo » invece che « in alto » nel presente versetto.

v. 42. *Io dico.* Il verbo greco è aoristo, ma questo probabilmente rappresenta una traduzione troppo letterale del perfetto semitico. Con i verbi di parlare l'ebraico usa spesso il tempo perfetto per un'azione istantanea che si completa nel momento stesso che la parola è pronunciata (vedi Joüon, *Grammaire de l'Hébreu Biblique*, § 112 s). C'è una variante poco documentata, « lo faccio », che è sostenuta da Bernard, II, pp. 398-99.
— *che sta attorno.* Quest'uso intransitivo è unico nel greco del NT, e Bernard sostiene un'altra lezione: « che mi sta accanto ». Anche qui il supporto testuale a favore di questa proposta è debole.

v. 43. *gridò.* Il verbo *kraugazein* ricorre solo otto volte in tutta la Bibbia greca, sei delle quali in Giovanni. Nei capp. 18-19 è usato quattro volte per le grida della folla di crocifiggere Gesù. Si potrebbe quindi tracciare un contrasto tra il grido della folla che porta morte a Gesù e il grido di Gesù che porta vita a Lazzaro. Che l'evangelista intendesse un tale contrasto è reso dubbio, però, dall'uso del verbo in 12,13, dove la folla grida le lodi di Gesù, anche se alquanto nazionalisticamente.

v. 44. *bende di lino.* Una rara parola greca, usata per le coperte del letto in Pvr 7,16; presumibilmente, dobbiamo pensare a un tipo di bende. La scettica domanda di come Lazzaro uscì dal sepolcro se le sue mani e i suoi piedi erano legati è veramente abbastanza sciocca, in un racconto che evidentemente presuppone il soprannaturale. Ci può essere una ragione teologica per accennare agli arredi funebri. In 20,6-7 ci vien detto che le bende e il sudario di Gesù rimasero nel sepolcro, forse con la connotazione che egli non le avrebbe più usate perché non sarebbe morto mai più. Perciò alcuni studiosi pensano che Lazzaro venga fuori con i suoi arredi funebri perché morrà ancora. Non ci sono, comunque, altre prove che il destino futuro del risuscitato Lazzaro rientri nella prospettiva dell'evangelista.
— *il volto coperto da un sudario.* Anche nel sepolcro di Gesù si accenna separatamente a una copertura per il capo (20,7).

COMMENTO GENERALE

Abbiamo già formulato l'ipotesi che in uno stadio della formazione del Quarto Vangelo il ministero pubblico terminasse con quello che è ora 10,40-42 e che i capp. 11-12 fossero una aggiunta posteriore al piano del Vangelo. Oltre agli argomenti addotti a p. 540, possiamo ora richiamare l'attenzione su alcuni aspetti in 11 e 12 che offrono un sostegno a questa ipotesi. Non c'è dubbio che il materiale dei capp. 11-12 proviene da circoli giovannei, poiché abbonda di aspetti tipicamente giovannei (personaggi come Tommaso, Filippo e Andrea; *egō eimi* in 11,25; fraintendimento in 11,11-14; il tema dell'essere « innalzato » in 12,32; molte parole del vocabolario giovanneo, ecc.). Tuttavia, nell'uso del termine « i giudei » questi capitoli differiscono notevolmente da quel che abbiamo visto nei capp. 1-9. In 11,19.31.33.36.45; 12,9.11, i giudei non sono le autorità giudaiche ostili ma la gente comune della Giudea e di Gerusalemme, che spesso mostra simpatia per Gesù e persino crede in lui. Abbiamo visto questa peculiarità in 8,31, un versetto che mostrava tutti i segni di essere un'aggiunta redazionale, ed è possibile che i capp. 11-12 siano un'aggiunta fatta nello stesso stadio della redazione.

Un argomento anche più convincente può essere tratto dalla sequenza in cui appare ora il miracolo di Lazzaro. Esso è collocato tra la festa d'inverno della Dedicazione (10,22) e la festa primaverile di Pasqua (11,55), con un accenno in questo ultimo versetto, che il miracolo ebbe luogo verso la fine di questo intervallo di tre o quattro mesi. Se seguiamo questa sequenza, dobbiamo supporre che Gesù lasciasse il suo ritiro nella Transgiordania, salisse a Betania, e poi dopo il miracolo si ritirasse di nuovo a Efraim presso il deserto (11,54). Successivamente egli sarebbe ritornato a Betania sei giorni prima di Pasqua (12,1), solo per andare a nascondersi di nuovo dopo un unico giorno di predicazione in Gerusalemme (12,36). Questa complicata sequenza si concilia difficilmente con il quadro sinottico in cui prima di Pasqua Gesù si recò dalla Transgiordania, passando per Gerico, a Gerusalemme, prendendo domicilio a Betania. Abbiamo messo in rilievo, a p. 541, che sarebbe molto più facile conciliare la sequenza in Giovanni con quella dei sinottici se non si considerassero i capp. 11-12.

Il problema della sequenza diventa ancor più difficile se ci rendiamo conto che Giovanni fa del miracolo di Lazzaro la causa diretta della morte di Gesù, perché esso provoca una seduta del Sinedrio (11,46-53) che giunge alla decisione di uccidere Gesù. Il tema del miracolo di Lazzaro si trova anche nell'entrata trionfale di Gesù a Gerusalemme (12,9-11). Quello che più sorprende in tutto ciò è che i sinottici non sanno nulla di Lazzaro. Essi descrivono molto più minuziosamente di Giovanni i giorni precedenti la morte di Gesù, i discorsi che egli fece nei cortili del Tempio, e la seduta del Sinedrio; ma non parlano della resurrezione di Lazzaro. Come si può spiegare una tale discrepanza, se il miracolo di Lazzaro accadde nella sequenza in cui Giovanni lo ha collocato?

Alcuni studiosi risolvono il problema suggerendo l'ipotesi che l'episodio della resurrezione di Lazzaro sia una composizione di fantasia basata su materiale sinottico (vedi Richardson, p. 139). Si suppone che il racconto giovanneo abbia tratto la sua ispirazione dal racconto lucano della resurrezione del figlio della vedova di Nain (7,11-16), e si pensa che i personaggi giovannei siano stati ispirati dall'episodio lucano di Marta e Maria (10,38-42) e dalla parabola lucana di Lazzaro (16,19-31). In particolare, è significativa la riga finale della parabola, perché, al suggerimento che Lazzaro ritorni dai morti per ammonire i fratelli del ricco, Abramo risponde: « Essi non sarebbero persuasi neanche se qualcuno risuscitasse dai morti ».

A titolo di obiezione generale contro tale proposta, notiamo che essa presuppone un approccio al problema della tradizione giovannea che non abbiamo riscontrato efficace altrove nel Vangelo, e precisamente l'ipotesi che Giovanni non contenga tradizione storica indipendente, ma dipenda da un rimaneggiamento di dettagli sinottici. Tuttavia, precisamente perché i capp. 11-12 possono aver avuto una storia loro propria, la proposta esige una minuziosa discussione. Nel suo articolo W. Wilkens ha sottoposto l'episodio di Lazzaro a una penetrante analisi letteraria. Egli trova sotto al racconto giovanneo una breve narrazione della resurrezione di Lazzaro di Betania, che non è più difficile da credere della resurrezione del figlio della vedova di Nain, o della resurrezione della figlia di Giairo (Mc 5,22-43). Che Gesù risuscitasse i morti è una parte importante della tradizione sinottica (Mt 11,5), e non ci deve sorprendere trovare lo stesso quadro nella tradizione giovannea. Quanto alla proposta che il racconto giovanneo provenga dalla parabola lucana di Lazzaro, è perfettamente plausibile che il prestito sia avvenuto nella direzione opposta, come pensa Dunkerley, *art. cit.* La parabola lucana poteva benissimo terminare con 16,26, dove il destino di Lazzaro è contrapposto a quello del ricco. Il tema dei fratelli del ricco e della resurrezione di Lazzaro (16,27-31) sembra un ripensamento, perché esso non è preparato nel racconto. Abbiamo visto molti contatti tra la tradizione lucana e quella giovannea, in qualcuno dei quali Luca può benissimo essere stato influenzato da uno stadio primitivo (orale?) della tradizione giovannea, e la conclusione secondaria della parabola potrebbe esserne un altro esempio.

Dai contenuti del racconto giovanneo, poi, non c'è alcuna ragione decisiva per presumere che lo scheletro dell'episodio non provenga da una tradizione primitiva intorno a Gesù. Quel che suscita dubbio è l'importanza che Giovanni attribuisce alla resurrezione di Lazzaro come causa della morte di Gesù. Noi pensiamo che qui ci sia un altro esempio del genio pedagogico del Quarto Vangelo. I Vangeli sinottici presentano la condanna di Gesù come una reazione a tutto il suo ministero e a tutte le cose che egli aveva dette e fatte. Nell'entrata trionfale di Gesù a Gerusalemme, ci vien detto in Lc 19,37 che, con grande malcontento dei farisei, la folla lodava Gesù per « *tutti i prodigi* che avevano veduti ». Il Quarto Vangelo non si contenta di questa generalizzazione. Non è abbastanza drammatico né abbastanza incisivo dire che tutti i miracoli di Gesù portarono all'entusiasmo da parte di alcuni e all'odio da parte di altri. E così lo scrittore ha preferito prendere *un solo* miracolo e fare di questo il rappresentante primario di tutti i potenti miracoli di cui parla Luca. Con un mirabile senso dello sviluppo egli ha scelto un miracolo in cui Gesù risuscita un morto. Tutti i miracoli di Gesù sono segni di ciò che egli è e di ciò che egli è venuto a dare all'uomo, ma in nessuno di essi il segno si avvicina più strettamente alla realtà che nel dono della vita. La vita fisica che Gesù dà a Lazzaro non è ancora sul piano della vita dall'alto, ma è così vicina a quel piano che si può dire essa concluda il ministero dei segni e inauguri il ministero della gloria. Così, la resurrezione di Lazzaro fornisce una transizione ideale, l'ultimo segno del Libro dei Segni che conduce al Libro della Gloria. Inoltre, l'allusione che il supremo miracolo di dare la vita all'uomo porti alla morte di Gesù offre un drammatico paradosso, degno di riepilogare il ministero di Gesù. E infine, se uno schema settenario ha avuto una qualche influenza sulla composizione del Vangelo (pp. CLXXI, CLXXIV), l'aggiunta del miracolo di Lazzaro ha dato il settimo segno al Libro dei Segni.

Noi pensiamo dunque che, mentre l'episodio di base che sta dietro al racconto di Lazzaro può provenire da una tradizione primitiva, il suo rapporto causale con la morte di Gesù sia più una questione di intenzione pedagogica e teologica giovannea che di reminiscenza storica; e ciò spiega perché tale connessione causale non si trova nella tradizione sinottica. Il racconto di un miracolo che veniva in origine tramandato senza un contesto fisso o una sequenza cronologica fissa è stato usato, in uno degli stadi più tardi della composizione giovannea, come conclusione del ministero pubblico di Gesù. Come abbiamo accennato nell'Introduzione (p. XXXIX), questa aggiunta può essere avvenuta nella seconda edizione del Vangelo da parte dell'evangelista o, più probabilmente, nella redazione finale. All'interno del racconto stesso, il miracolo è stato compiuto per servire allo scopo della teologia giovannea, ma noi non possiamo seguire il Wilkens nella teoria che, eliminando *tutta* la teologia giovannea, si possa arrivare alla forma che il racconto aveva nella tradizione primitiva. Se la teologia giovannea aveva radici nei detti di Gesù, e noi crediamo che sia così, non possiamo essere certi che i temi teologici che ora emergono chiaramente in Giovanni non fossero allo stato embrionale nella forma più antica del racconto. Che nel racconto vi siano tracce di redazione è evidente nelle aggiunte parentetiche che si trovano nei vv. 2 e 5 e nei duplicati che indicheremo più avanti. Tuttavia, rimaniamo scettici quanto alla possibilità che tali osservazioni ci mettano in grado di fare una ricostruzione così dettagliata come Wilkens l'ha tentata. Possiamo notare un ultimo effetto prodotto dalla sequenza attuale del Vangelo. In 11,37 i giudei associano la guarigione del cieco (cap. 9) con la storia di Lazzaro, e noi sospettiamo che lo scrittore volesse tale associazione. Ci sono tra le due storie alcuni interessanti paralleli nella forma (vedi Nota al v. 8). Nel cap. 9 la guarigione del cieco era una drammatizzazione del tema di Gesù come luce; la resurrezione di Lazzaro in 11 è una drammatizzazione del tema di Gesù come vita (11,25). I due temi della luce e della vita si mescolavano, nel Prologo, nella descrizione del rapporto della Parola con gli uomini (1,4). Proprio come la Parola dava la vita e la luce agli uomini nella creazione, così Gesù, il Verbo incarnato, dà luce e vita agli uomini nel suo ministero, come segni della vita eterna che egli dà mediante la luce che si riceve dal suo insegnamento (e dal battesimo).

COMMENTO PARTICOLARE

Ambientazione (11,1-6)

Il racconto si occupa di personaggi dei quali solo Luca, nella tradizione sinottica mostra qualche conoscenza. Poiché la tradizione sinottica contiene pochi ricordi del ministero di Gesù in Giudea, il fatto che non siano menzionati abitanti della Giudea come Marta, Maria e Lazzaro non è troppo sorprendente. Ci sono poche vere prove a favore della tesi che Marta e Maria non fossero menzionate nella forma originale del racconto (Wilkens) e che il rapporto fratello-sorella tra Lazzaro e le due donne sia artificiale. Dietro a tale tesi c'è spesso il discutibile presupposto che la vaga ubicazione della casa delle due donne in Galilea data da Luca sia esatta (vedi Nota al v. 1). È una interessante coincidenza che i nomi Lazzaro, Marta e Maria ricorrano tutti su urne funerarie del I secolo d.C. trovate nell'area di Gerusalemme, e in un caso tutti e tre i nomi sono stati trovati su una sola tomba, molto vicina a Betania (BA 9 [1946], 18).

Viene spesso sottolineato l'amore che Gesù ha per quella famiglia. Se Betania era il luogo di residenza di Gesù quando egli si recava a Gerusalemme (e questo è attestato nella tradizione sinottica), allora non è troppo assurdo pensare che egli dimorasse proprio in questa casa e che i suoi occupanti fossero veramente suoi intimi amici. Ma Giovanni prende quella che può essere una reminiscenza vera e la usa con intenzione teologica; Lazzaro, infatti, colui che Gesù ama, viene probabilmente presentato come il rappresentante di tutti coloro che Gesù ama, e cioè i cristiani. Ciò si vede se si paragona « il nostro diletto [*philos*] Lazzaro » di 11,11 col titolo « diletti [*philoi*] » che 3 Gv 15 usa per i cristiani. Come Gesù dà la vita al suo diletto Lazzaro, così egli darà la vita ai suoi diletti cristiani.

L'importanza simbolica del miracolo è messa in luce fin dall'inizio. Nel racconto della guarigione del cieco (9,3) ci era stato detto che la cecità era allo scopo che in lui si rivelassero le opere di Dio. Così in 11,4 ci vien detto che la malattia di Lazzaro è per la gloria di Dio, poiché la gloria di Dio sarà evidente solo quando il Figlio sarà glorificato. Tale affermazione contiene diversi giochi di parole giovannei. La ragione per cui la malattia *non finirà con la morte* è che Gesù darà la vita, cioè, vita fisica come segno di vita eterna. Questo miracolo *glorificherà* Gesù, non tanto nel senso che la folla ammirerà

il miracolo e loderà lui, ma nel senso che questo miracolo porterà alla sua morte, che è uno stadio della sua glorificazione (12,23-24; 17,1).
Il paradosso creato dall'aggiunta redazionale del versetto parentetico 5 è molto interessante. Per amore Gesù non va in aiuto a Lazzaro malato, perché egli sarebbe stato di maggiore aiuto a Lazzaro quando Lazzaro fosse morto. Evidentemente l'autore vuole che noi pensiamo che Lazzaro morì immediatamente dopo che le sorelle avevano inviato il messaggio. Il giorno che il messaggio impiegò ad arrivare a Gesù, più i due giorni che Gesù rimase ancora dopo aver ricevuto il messaggio (6), più il giorno che Gesù impiegò per andare a Betania: questi sono i quattro giorni del v. 17. Per i possibili motivi teologici e apologetici che stanno dietro alla menzione di questi giorni vedi Note ai vv. 7 e 17. Possiamo notare che il messaggio delle sorelle a Gesù (3) è lo stesso tipo di suggerimento discreto che abbiamo trovato in 2,3: esso presenta una situazione in cui Gesù può essere di aiuto, senza tuttavia chiedergli formalmente di fare alcunché. Né a Cana né qui Gesù si lascia commuovere dal suggerimento. Come dice Bultmann, p. 303, « Le opere di Gesù hanno la loro ora ».

Deve Gesù recarsi in Giudea? (11,7-16)

La discussione se Gesù debba recarsi in Giudea sembra muoversi in due direzioni: (A) I versetti 7-10 e 16 si preoccupano del suo andare a morire, e in questi versetti non si fa cenno ad aiutare Lazzaro. La funzione di questi versetti è di collegarsi nel racconto generale con quel che è accaduto nei capitoli precedenti, e precisamente, i diversi tentativi di lapidare Gesù (specialmente 10,31) e il suo cercar rifugio lasciando la Giudea e recandosi nella Transgiordania (10,40). Il tema della luce e delle tenebre in 11,9-10 si collega con 9,4, dove c'è lo stesso accento sull'avvantaggiarsi della luce. La luce del mondo di cui si parla in 11,9 si trova anche in 8,12, e ciascun passo esprime avversione per il camminare nelle tenebre. L'insistenza di questi passi non è diversa da quella di Ger 13,16: « Date gloria al Signore vostro Dio, prima che venga l'oscurità e prima che inciampino i vostri piedi sui monti, al cader della notte ». Se questi versetti nel cap. 11, specialmente 7-8, furono aggiunti come parte di un tentativo redazionale di adattare l'episodio di Lazzaro alla sua sequenza attuale, potremmo avere la spiegazione del perché il termine « i giudei » nel v. 8 abbia il suo significato più consueto di autorità ostili, un significato che non ha nel resto del capitolo. Il timore dei discepoli nel v. 8 e l'allusione nel v. 16 che Gesù vada a morire hanno dei paralleli nella tradizione sinottica. In Mc 10,32, quando Gesù si muove verso Gerusalemme dalla valle del Giordano, i discepoli seguono Gesù, ma sono pieni di timore riguardo a ciò che avverrà. In 10,34 Gesù dice loro che egli va a morire. L'anticipazione di Tommaso che i discepoli muoiano con Gesù (Giovanni 11,16) non è senza paralleli nella tradizione sinottica: Mc 8,34-35 è infatti un invito al discepolo a perdere la propria vita per amore di Gesù. Per un lontano parallelo sinottico di Giovanni 11,10 vedi Nota.

(B) I versetti 11b-15, pur avendo lo stesso tema dell'andare a Gerusalemme, introducono la possibilità di aiutare Lazzaro. I discepoli fraintendono l'accenno di Gesù al sonno di Lazzaro (cioè, la morte) e a un viaggio per risvegliarlo (cioè, risuscitarlo). Un tale gioco di parole non è estraneo alla tradizione sinottica: in Mc 5,39, infatti, dopo che la figlia di Giairo è morta, Gesù dice alla folla: « La fanciulla non è morta, ma dorme ». L'incomprensione dei discepoli in Giovanni porta Gesù a spiegare (14) e a divulgare ancora una volta lo scopo teologico di quel che accade (15). La spiegazione è la stessa che nel v. 4; ma, mentre in 4 si mette in rilievo il rapporto del miracolo con Dio (*glorificazione*), in 15 si mette in rilievo il rapporto del miracolo con i discepoli (*fede*). Quest'ultimo segno di Gesù ha molto in comune con il primo: « Ciò che Gesù fece a Cana... rivelò la sua *gloria* e i suoi discepoli *credettero* in lui » (2,11). I due aspetti del miracolo si uniscono in 11,40, dove a Marta è detto che la *fede* in Gesù la condurrà a vedere la *gloria* di Dio.

Marta saluta Gesù (11,17-27)

La duplicazione che troviamo nei vv. 7-16 sembra continuare in 17-33; 20-27, infatti, ci dice che Marta esce di casa per salutare Gesù, mentre 28-33 ci dice che Maria esce di casa per salutare Gesù. I due racconti sono molto simili, ed entrambe le donne pronunciano lo stesso saluto (21.32). Molti critici pensano che l'episodio di Marta sia stato aggiunto posteriormente (così Bultmann, Wilkens), perché la teologia giovannea dell'episodio di Marta è più sviluppata. (Abbiamo accennato sopra all'altro giudizio critico, che cioè entrambi gli episodi, prima Maria, poi Marta, fossero aggiunti). Comunque, dando per scontato che il ruolo di una donna si sia poi esteso all'altra, non siamo così sicuri che l'episodio fosse dapprima accentrato attorno a Maria. Delle due, Maria è la più conosciuta; e possiamo capire perché, se Marta originariamente aveva un ruolo, un redattore possa essersi sentito costretto a non trascurare Maria. Ma se Maria aveva il ruolo originale, perché un redattore doveva sentirsi costretto a dare un ruolo più ampio alla meno importante Marta? Confrontando 20-27 e 28-33, troviamo che la parte di Maria è priva di immaginazione e si limita a ripetere quel che abbiamo sentito nella parte di Marta, e questo è quel che ci aspetteremmo se il ruolo per Maria fosse un ripensamento. Uno studio del v. 2, che è evidentemente un'aggiunta redazionale, fa pensare che la redazione successiva abbia dato la preminenza a Maria. Inoltre, se la storia di Lazzaro in origine circolava separatamente, fra i suoi elementi più tardi dovrebbero essere quelli che la collegano al suo presente contesto. Il rilievo dato a Maria fa da ponte tra l'episodio di Lazzaro nel cap. 11 e l'episodio dell'unzione a Betania in 12,1-9. Certo la teologia giovannea nei vv. 20-27 mostra una evoluzione, ma perché tale evoluzione non poteva aver luogo anche se un breve racconto di Marta che andava incontro a Gesù faceva parte della storia originale?

Prendendo gli episodi di Marta e di Maria come essi appaiono ora nel Vangelo, troviamo che le due donne sono fedeli al ritratto tracciato di loro in Lc 10,38-42. Ivi Marta è indaffarata a servire, mentre Maria siede ai piedi del Signore ascoltando le sue parole. In Giovanni, Marta si precipita incontro a Gesù, mentre Maria *siede* tranquilla a casa. Ma quando Maria sente che il Maestro è arrivato, si affretta a uscire e cade *ai suoi piedi*. Evidentemente c'è una influenza reciproca tra i ritratti lucano e giovanneo delle due donne, ma la direzione dell'influenza non è facile da determinare.

In tutto l'episodio che riguarda Marta vediamo che ella crede in Gesù, ma inadeguatamente. Nel v. 27 ella si rivolge a lui con titoli elevati, probabilmente gli stessi titoli usati nelle prime professioni cristiane di fede; eppure il v. 39 mostra che ella non crede ancora nel suo potere di dare la vita. Ella considera Gesù come un intermediario che è ascoltato da Dio (22), ma non comprende che egli è la vita stessa (25).

Abbiamo visto che il messaggio inviato dalle due sorelle a Gesù (v. 3) era del tutto simile nello stile al delicato suggerimento offerto a Gesù da sua madre nell'episodio di Cana (2,3). Così pure la frase di Marta in 22, « Qualunque cosa chiederai a Dio, Dio te la concederà », ha una certa somiglianza con le istruzioni che Maria dà ai servi in 2,5: « Fate tutto ciò che egli vi dirà ». In entrambe c'è la stessa speranza appena espressa che Gesù agisca a dispetto della situazione apparentemente immodificabile. Non c'è, però, segno della direzione della speranza di Marta o che ella pensi che Gesù voglia o possa riportare Lazzaro indietro dalla tomba. Il valore dell'« anche ora » nel v. 22 è discusso; ma il v. 39 chiarisce che Marta non si aspettava un immediato ritorno dal sepolcro. Bultmann, p. 306, ha ragione nel dire che il v. 22 è più una confessione che una richiesta.

La risposta di Gesù nel v. 23 è fraintesa da Marta come una esclamazione di generico conforto che era usanza degli ebrei pronunciare in occasione di una morte. Ella si unisce a lui nel professare la dottrina della resurrezione del corpo, sostenuta dai farisei contro i sadducei (Mc 12,18; Atti 23,8). Sebbene questa dottrina entrasse nella teologia israelita in epoca tarda (appare per la prima volta agli inizi del II secolo a.C. in Dn 12,2), essa era largamente accettata anche dalla gente comune al tempo di Gesù. Nel I secolo d.C., essa sarebbe diventata parte delle preghiere ufficiali del giudaismo come la seconda delle *Diciotto Benedizioni*: « Tu, o Signore, sei potente in eterno perché dài la vita ai morti ». Comunque, la generica comprensione di Marta della resurrezione nell'ultimo giorno è del tutto inadeguata nella presente situazione, perché nella escatologia realizzata giovannea il dono della vita che vince la morte è una realtà *presente* in Gesù Cristo (25-26).

Nella Nota al v. 26 abbiamo accennato a vari modi di comprendere i vv. 25-26. A nostro parere, l'esegesi più convincente è quella di Dodd, *Interpretation*, p. 365. Ci sono due idee principali. Prima di tutto, Gesù dice: « Io sono la *resurrezione* ». Questa è la risposta diretta alla professione di Marta nel v. 24 e (senza escludere la resurrezione finale) le parla della realizzazione presente di ciò che ella aspetta nell'ultimo giorno. Questa affermazione è commentata nella seconda e terza riga del v. 25. Gesù è la resurrezione nel senso che chiunque crede in lui, anche se va nella tomba, perverrà alla vita eterna. « Vita » in 25c è quella vita dall'alto che è generata mediante lo Spirito, ed essa vince la morte fisica. In secondo luogo, Gesù dice: « Io sono la *vita* ». Questa affermazione è commentata nel v. 26. Chiunque riceve il dono della vita attraverso la fede in Gesù non morrà mai di morte spirituale, perché questa vita è vita *eterna*. Notiamo che, come di solito quando le

dichiarazioni « Io sono » hanno un predicato, i predicati « resurrezione » e « vita » descrivono quel che Gesù è *in relazione agli uomini*: essi sono quello che Gesù offre agli uomini. Abbiamo visto già prima i concetti di resurrezione e di vita uniti: in 6,40 e 54 l'aspetto della resurrezione che veniva messo in rilievo era quello della escatologia finale; in 5,24-25 era quello della escatologia realizzata.
In risposta alla presentazione che Gesù fa di se stesso come la resurrezione e la vita, Marta lo confessa con una serie di titoli frequenti nel NT (vedi Note al v. 27). Probabilmente, dobbiamo intendere il suo punto di vista in modo molto simile a come abbiamo inteso quello della samaritana nel cap. 4. Ivi Gesù presentava se stesso come la sorgente dell'acqua viva, ma la donna lo poteva comprendere solo come un profeta (4,19). Da ultimo, Gesù la deve mandare a chiamare il marito allo scopo di guidarla a una fede più profonda. Così qui in 11, allo scopo di far comprendere a Marta che egli ha il potere di dare la vita ora, Gesù rappresenterà in forma di dramma il dono della vita risuscitando Lazzaro. Egli non rifiuta i suoi titoli tradizionali, ma vuol dimostrare la verità più profonda che sta dietro a essi. In 20,31, l'evangelista mostrerà come i titoli tradizionali debbano essere intesi in termini del potere di Gesù di dare vita agli uomini: « ... perché crediate che Gesù è il Messia, il Figlio di Dio, e, mediante questa fede, abbiate la vita nel suo nome ». Se possiamo semplificare, la difficoltà di Marta è che ella non comprende appieno la forza di « colui che deve venire nel mondo »; non comprende appieno che la luce e la vita sono già venute nel mondo.

Maria saluta Gesù (11,28-33)

Come abbiamo ripetuto, questa scena in realtà non fa progredire l'azione; il v. 34 potrebbe benissimo seguire il v. 27, e nessuno noterebbe la differenza. La sola diversità tra il saluto di Maria a Gesù e quello di Marta è che Maria cade ai piedi di Gesù (32). Qualcuno vorrebbe vedere in ciò il segno di una fede più viva da parte di Maria, ma vale la pena di notare che Maria di Betania è sempra raffigurata ai piedi di Gesù (Lc 10,39; Giovanni 12,3). Possiamo osservare che la prostrazione ai piedi di Gesù è un tratto lucano (8,41; 17,16) più che giovanneo: forse un altro segno che l'episodio secondario è quello di Maria.
Il v. 33 esige un commento, perché sia qui che in 38 Gesù

manifesta una forte emozione. (È possibile che i vv. 33 e 38 siano duplicati). Abbiamo dedicato una lunga Nota alla difficoltà di tradurre l'espressione greca, ma esaminiamo la possibilità che Gesù fosse indignato o adirato, piuttosto che mosso da partecipazione (Lagrange, Bernard) o dolore. Hoskyns e Bultmann sono fra i commentatori che pensano che egli fosse adirato perché Maria e i giudei mostravano una mancanza di fede. Questa ipotesi non è implausibile per quanto riguarda il v. 38, perché la domanda in 37 può essere presa come una manifestazione di fede insufficiente. Ma il pianto nel v. 33 difficilmente può indicare mancanza di fede, giacché Gesù stesso piangeva (35). Una migliore spiegazione dell'ira di Gesù in 33 sarebbe la ragione offerta per analoghe manifestazioni di collera nella tradizione sinottica (vedi Nota), e cioè, che egli era adirato perché si trovava faccia a faccia col regno di Satana che, in questo caso, era rappresentato dalla morte. È interessante che altre due occasioni in cui è usato il verbo *tarassein* (Giovanni 14,1.27) descrivano la reazione dei discepoli di fronte alla *morte* imminente di Gesù; e in 13,21 il verbo è usato per descrivere come Gesù fosse commosso al pensiero di essere tradito da Giuda nel cui cuore era entrato *Satana*. Crisostomo (*In Jo*. LXIII, 2; PG 59,350) pensa che qui in Giovanni ci troviamo di fronte alla stessa emozione che, secondo i sinottici, sopraffece Gesù nell'orto del Getsemani (Mc 14,33): emozione d'angoscia provocata dall'imminenza della morte e dalla battaglia con Satana.

La resurrezione di Lazzaro (11,34-44)

I vv. 34-40 preparano lo scenario per il miracolo descrivendo il dolore di Gesù prima di arrivare alla tomba e l'obiezione al suo comando di aprire la tomba. Questa preparazione dello scenario offre all'autore l'occasione per richiamarci alla mente i temi che si sono svolti nel capitolo, cosicché noi non manchiamo di cogliere il significato ultimo del miracolo. Il v. 36 ricorda che Lazzaro è il diletto (il cristiano?). Il v. 37 richiama la memoria del cieco, cosicché Gesù come luce e Gesù come vita si giustappongano. Il v. 40 unisce il tema della fede, di cui Gesù ha parlato a Marta nei vv. 25-26, e il tema della gloria, di cui abbiamo sentito nel v. 4. È opportuno che la gloria sia menzionata qui; ciò infatti non solo fornisce una inclusione all'interno del capitolo, ma inoltre, come abbiamo accennato, forma una inclusione con il miracolo

di Cana (11,40 e 2,11), unendo così il primo e l'ultimo dei segni. Inoltre, il tema della gloria serve come transizione al Libro della Gloria, che è la seconda metà del Vangelo.
Le parole di Gesù nei vv. 41-42 hanno presentato delle difficoltà ai commentatori. Giovanni presenta queste parole come una preghiera, e questa valutazione riceve conferma da diversi particolari. Prima di parlare Gesù guarda in alto, un gesto che è preludio alla preghiera (vedi Nota). La prima parola di Gesù è « Padre », una traduzione dall'aramaico *'abbâ*, che era il modo caratteristico di Gesù, ma insolito, di rivolgersi a Dio nella preghiera, per esempio, Luca 11,2; Marco 14,36 (sull'uso di *'abbâ* vedi TS 22 [1961] 182-85). La preghiera di Gesù nel v. 41 si apre con un rendimento di grazie, come le classiche preghiere ebraiche. Però, la spiegazione del perché Gesù prega (v. 42) ha colpito molti come strana. Loisy, p. 353, scrive con una certa brutalità: « Il Cristo giovanneo prega per esporre le tesi dell'evangelista. In apparenza, egli pregherebbe per la platea, giacché parla al Padre suo solo per suscitare la fede nella sua persona e nella sua divina missione ». Per quelli che pensano in questo modo, Gesù non prega, poiché non chiede niente al Padre. Ma la preghiera di petizione non è l'unica forma di preghiera. Se la preghiera è una forma di unione con Dio, allora il Gesù giovanneo prega sempre, perché egli e il Padre sono una cosa sola (10,30).

Una delle più fondamentali preghiere di Gesù nella tradizione sinottica è che si compia la volontà del Padre (Mt 6,10; Mc 14,36). La vita del Gesù giovanneo è un continuo « Sia fatta la tua volontà », perché Gesù non fa niente da se stesso (5,19). Suo stesso cibo è fare la volontà del Padre (4,34). E questo atteggiamento di preghiera si riassume in 11,42: « Io sapevo che sempre mi dài ascolto ». In lui è una suprema fiducia nel Padre perché egli fa sempre quel che al Padre è gradito (1 Gv 3,21-22). Egli sa che qualunque cosa chiede è secondo la volontà del Padre e che, perciò, è ascoltato (1 Gv 5,14). Egli esige questa stessa fiducia nella preghiera dei suoi discepoli (14,12-13; 15,16; 16,23.26).

Nei vv. 41-42 Gesù si rallegra perché il fatto che la sua preghiera è ascoltata conduce la folla alla fede, ma questa non è né arroganza né esibizionismo. Perché la sua preghiera è ascoltata, essi vedranno un'opera miracolosa, che è l'opera del Padre. Attraverso l'esercizio del potere di Gesù, che è il potere del Padre, essi conosceranno il Padre e così riceveranno la vita essi stessi. Gesù non otterrà niente per sé; egli vuole solo che i suoi ascoltatori conoscano il Padre che lo ha mandato (42c; anche 17,20-21). Forse la folla che è presente non ode nemmeno le sue parole; ma essi possono vedere il suo atteggiamento di preghiera quando egli alza gli occhi al Padre, e così la preghiera li porta a credere nella fonte del suo potere. Nell'AT Elia aveva pregato (1 Re 18,37): « Ascoltami, Signore, perché questo popolo sappia che tu, o Signore, sei Dio ». La preghiera di Gesù al Padre esprime la stessa idea, ma con suprema fiducia. « È per la gloria di Dio » (11,4).

Dopo aver così preparato il popolo al significato del segno, Gesù chiama Lazzaro fuori della tomba. Con caratteristica brevità, Giovanni non si sofferma sui particolari del miracolo — esso è descritto in due versetti (43-44) — perché il prodigioso non è importante. La cosa cruciale è che Gesù ha dato la vita (fisica) come segno del suo potere di dare la vita eterna su questa terra (escatologia realizzata) e come promessa che nell'ultimo giorno egli risusciterà i morti (escatologia finale). Quest'ultimo motivo è evidente nelle chiare reminiscenze di 5,26-30 che si trovano nel cap. 11. (Ricordiamo che 5,26-30 è un duplicato in termini di escatologia finale di quel che in 5,19-25 era stato detto in termini di escatologia realizzata). I paralleli sono così stretti che qualcuno ha pensato che il cap. 5 fosse il luogo originale dell'episodio di Lazzaro. Possiamo notare i seguenti paralleli (vedi anche Nota al v. 4):

11,17: Lazzaro è *nel sepolcro.*
43: Gesù grida a gran *voce*: « Lazzaro, *vieni fuori*! ».
25: « Io sono la *resurrezione* e la *vita* ».
5,28-29: « Verrà l'ora in cui tutti coloro che sono *nei sepolcri* udranno la sua *voce* e *usciranno*: quanti fecero il bene per una *resurrezione di vita* ».

Così, in molti particolari il cap. 11 realizza la promessa del cap. 5.

BIBLIOGRAFIA

DUNKERLEY, R., « Lazarus », NTS 5 (1958-59), 321-27.
WILKENS, W., « Die Erweckung des Lazarus, » TZ 15 (1959), 22-39.

39. gli uomini condannano Gesù a morte: il sinedrio

11,45-54

Gesù è condannato a morire e si ritira a Efraim

[45] *Molti dei giudei che erano venuti da Maria vedendo quel che Gesù aveva compiuto credettero in lui.* [46] *Ma alcuni di loro andarono dai farisei e riferirono quel che Gesù aveva fatto.* [47] *Allora i sommi sacerdoti e i farisei riunirono il sinedrio, e dicevano: « Che facciamo? Quest'uomo compie molti segni!* [48] *Se lo lasciamo fare, tutti crederanno in lui; e i romani verranno e distruggeranno il nostro luogo santo e la nostra nazione ».*

[49] *Allora uno di loro, di nome Caifa, che era sommo sacerdote in quell'anno, disse loro: « Voi non capite nulla!* [50] *Non vi rendete conto che è meglio per voi che un solo uomo muoia [per il popolo] anziché perisca l'intera nazione? ».* ([51] *Questo però non lo disse da se stesso, ma, essendo sommo sacerdote quell'anno, profetizzò che Gesù doveva morire per la nazione,* [52] *e non per la nazione soltanto, ma per riunire insieme anche i figli di Dio che erano dispersi e farne una cosa sola).* [53] *Da quel giorno dunque progettarono di ucciderlo.*

[54] *Per questa ragione Gesù non si fece più vedere in pubblico fra i giudei, ma si ritirò in una città chiamata Efraim nella regione vicina al deserto, dove si trattenne con i suoi discepoli.*

NOTE

v. 45. *Molti dei giudei che.* Bernard, II, pp. 401-2, sostiene insistentemente che il greco significhi: « molti dei giudei,

cioè quelli che erano venuti ... », una traduzione che fa pensare che tutti i giudei che erano venuti da Maria credettero in Gesù. Una tale traduzione probabilmente fa troppo assegnamento sulla precisione della concordanza del participio nel greco della *koinè*. Il v. 46 indica che alcuni dei giudei *che erano stati là* non credettero, ed è così che il Codice di Beza interpreta il v. 45.
— *Maria*. Il fatto che qui sia nominata solo Maria incoraggia quelli che pensano che il personaggio di Marta fosse un'aggiunta posteriore all'episodio di Lazzaro. È però altrettanto plausibile che si tratti di un caso in cui la memoria del personaggio più famoso, Maria (che unse Gesù), mette in ombra quella di Marta.
— *vedendo*. Il verbo è *theasthai*, che spesso implica visioni intuitive. Vedi App. I, 3.

v. 46. *dai farisei*. Solo nel v. 54 le autorità giudaiche ostili sono chiamate « i giudei », e quel versetto non ha una connessione necessaria con la riunione del sinedrio. In 9,13 e 18 i farisei e i giudei sono titoli alternativi.

v. 47. *i sommi sacerdoti e i farisei*. Si tratta di uno sbaglio? I farisei non avevano autorità per radunare il sinedrio. Le tre classi del sinedrio erano i sacerdoti, gli anziani e gli scribi. Però, la maggior parte degli scribi erano farisei, e si può benissimo pensare che il sinedrio non si sarebbe mosso contro Gesù se i farisei non gli fossero stati ostili. Giovanni sarebbe stato più preciso se avesse parlato di sacerdoti e di *scribi* (Mc 14,43.53); ma, come abbiamo fatto rilevare, Giovanni non tenta di essere preciso circa i gruppi giudaici che esistevano prima della distruzione del Tempio. Il giudaismo dei farisei sopravvisse, ed era proprio questo giudaismo a rappresentare la sfida al cristianesimo all'epoca in cui veniva scritto il Quarto Vangelo. L'accenno ai farisei è dunque più una semplificazione che un errore.
— *riunirono*. Lo stesso verbo è usato nel v. 52, e può darsi benissimo che ci sia un intenzionale contrasto tra le due riunioni: il sinedrio si riunisce per uccidere Gesù; i figli di Dio dispersi sono riuniti per avere il dono della vita. Vedi anche 6,12-13.
— *il sinedrio*. Sebbene ci siano stati impliciti accenni a questo organismo (p. es. 7,45 ss), questa è l'unica volta in cui ne ricorre il nome in Giovanni.
— *Che facciamo?* Noi interpretiamo questa domanda come deliberativa, come un raro uso del tempo presente (BDF, § 366^4). Bernard, II, p. 403 e Barrett, p. 338, sono

fra coloro che la interpretano come una domanda retorica, « Che faremo ormai? », che aspetta una risposta negativa, « Niente ». In altre parole, per loro essa equivarrebbe a « Perché non facciamo niente? ». Ma Schlatter, pp. 256-57, e Lagrange, p. 313, citano buoni paralleli rabbinici della costruzione: « Che cosa faccio ora che ...? ».
— *molti segni.* Nella attuale cronologia giovannea Gesù ha compiuto due segni principali in meno di sei mesi (il cieco nel cap. 9; Lazzaro nel cap. 11).

v. 48. *tutti crederanno in lui.* Ci sono testimonianze patristiche, p. es., Agostino, Crisostomo, Cirillo di Alessandria, a favore dell'omissione di questa frase (Boismard, RB 60 [1953] 350-51). Essa può essere in relazione con 12,11.
— *luogo santo ... nazione.* Crisostomo legge: « nazione ... città », e non è impossibile che « luogo santo » si riferisca a Gerusalemme, il luogo scelto da Jahvè per stabilirvi il suo nome (Dt 12,5). Più probabilmente, però, il luogo santo è il Tempio (Giovanni 4,20; Atti 6,13; 7,7). 2 Mac 5,19 nomina la nazione e il luogo (cioè il Tempio) insieme.

v. 49. *sommo sacerdote in quell'anno.* Questa formula si troverà di nuovo nel v. 51 e in 18,13. Essa è stata usata da molti studiosi (p. es., Bultmann, p. 314[2]) per dimostrare che l'autore non conosceva le usanze palestinesi, perché essi intendono che la frase implichi la credenza che il sommo sacerdote fosse cambiato ogni anno, come succedeva per i sommi sacerdoti pagani in Asia Minore. In realtà, il sommo sacerdote ebreo tradizionalmente reggeva l'ufficio a vita (Nm 35,25), sebbene al tempo di Gesù la durata dell'ufficio dipendesse dal favore dei romani. Caifa fu sommo sacerdote dal 18 al 36 d.C. La discussione se l'evangelista qui abbia commesso o no errore dipende in una certa misura dalla validità della indicazione in 18,13 che Anna era sommo sacerdote (vedi n. III). Quell'affermazione o è grossolanamente erronea, o rivela un'intima conoscenza del fatto che il deposto sommo sacerdote Anna esercitava ancora dell'influenza e di fatto poteva ancora esser chiamato sommo sacerdote. Se si sceglie la seconda alternativa, allora è difficile pensare che il possessore di tale conoscenza fosse in errore circa la questione elementare della durata dell'ufficio. In realtà, a parte il problema di 18,13, sorprenderebbe scoprire che le indicazioni contenute nell'AT di una durata a vita fossero ignote allo scrittore di questo Vangelo, che ha mostrato una notevole conoscenza dell'AT. Forse l'intero problema

è falso, come è stato rilevato da Bernard, II, p. 404, e da altri, che vedono un altro senso in « sommo sacerdote quell'anno ». L'espressione genitiva così tradotta non significa necessariamente « per quell'anno », ma può essere un genitivo temporale (BDF, § 186²) che significhi « in quell'anno ». (Il fatto che l'espressione genitiva sia separata dal sostantivo che essa regge per mezzo del participio del verbo « essere » dà supporto a questa interpretazione). L'idea allora sarebbe che egli era sommo sacerdote in quell'anno *fatale* in cui Gesù morì: Giovanni intenderebbe sottolineare non il limite della durata bensì il suo sincronismo. Questa ipotesi è antica quanto Origene (*In Jo.* XXVIII, 12; PG 14,708ᶜ).
— *Caifa.* Probabilmente derivato da un nome semitico come *Qayyafâ*, il nome ricorre come Caifa nella tradizione occidentale. Questo genero di Anna fu deposto poco dopo che Pilato fu rimosso dalla sua carica di governatore, ed è perfettamente possibile che egli mantenesse il suo ufficio mediante un'intesa finanziaria con Pilato. Il modo casuale in cui egli è introdotto qui e la rozzezza del suo discorso ai confratelli possono indicare che questa non era una seduta ufficiale del sinedrio, col sommo sacerdote a presiederla. Per lo meno, essa sembra meno informale della seduta descritta in Mc 14,55 ss, in cui Gesù fu processato. Giuseppe, *Guerra giudaica* II, VIII, 14; # 166, offre una interessante conferma di come rozzamente parlassero i sadducei. Notiamo che né Marco né Luca nominano Caifa nel processo di Gesù; Mt 26,3 lo nomina in una riunione preliminare del sinedrio, e 26,57 ne fa menzione nel processo finale (come fa pure Giovanni 18,24).

v. 50. *meglio per voi.* Così le testimonianze migliori, ma c'è un discreto supporto anche per « meglio per *noi* ». Sarebbe allettante unirsi al Codice Sinaitico e ad alcune testimonianze patristiche nell'omettere il pronome, ma questa omissione potrebbe essere sotto l'influenza di 18,14.
— [*per il popolo*]. È omesso da alcune antiche testimonianze patristiche latine, da Agostino, Crisostomo, Teodoreto, e da alcune testimonianze etiopiche. Normalmente, ciò non costituirebbe una base sufficiente per mettere la frase tra parentesi, ma la teologia redentiva che essa sembra implicare appare strana sulle labbra di Caifa. La parola corrispondente a « popolo » ricorre in Giovanni solo in questo versetto e nella sua reiterazione in 18,14. Lo sviluppo dell'affermazione di Caifa, che si trova nelle osservazioni parentetiche dei vv. 51-52, parla solo di « na-

zione ». C'è quindi ragione di considerare questa frase come una glossa. Altrimenti, se la frase fosse parte del testo originale, dovremmo probabilmente intendere *hyper* non nel senso di « per, a favore di » (normale in Giovanni), ma nel senso di « invece di ».

v. 51. *quell'anno.* C'è qualche testimonianza a favore dell'omissione di « quello » (il P^{66}; il Codice di Beza) o dell'intera frase (il P^{45}; la VS^{sin}; la VL).

v. 52. *figli di Dio.* L'unico altro esempio di questa espressione nel Vangelo è nel Prologo (1,12), ma essa è frequente nelle Epistole giovannee. Non tutti gli uomini, ma solo quelli che il Padre ha dati a Gesù sono figli di Dio (8,42); e quindi i figli dispersi di Dio sono i Gentili destinati a credere in Gesù. Ger 31,8-11 associa il raduno dei dispersi (ebrei) con la paternità di Dio, e può darsi che quella associazione sia alla base dell'espressione di Giovanni.
— *e farne una cosa sola.* Letteralmente « riunirli *in uno* ». Vedi « un solo gregge » di 10,16.

v. 53. *progettarono.* La lezione « progettarono insieme », che si trova in molti manoscritti tardi, riflette l'influenza di Mt 26,4 e mostra che gli scrivani associavano i resoconti di Matteo e Giovanni a proposito delle riunioni preliminari del sinedrio.

v. 54. *Efraim.* Non c'è identificazione certa di questa città. Il Codice di Beza legge *Samphourin,* ma questa può essere una corruzione di *šēm 'efrayīm* (« il cui nome è Efraim »). Il P^{66*} omette « città », e così la regione diventa Efraim. Alcuni vorrebbero identificarla con Eṭ-Ṭaiyibeh una città a circa dodici miglia a nord-est di Gerusalemme, il cui nome antico era Ofra (Gs 18,23) o Efron (Gs 15,9). 2 Sam 13,23 menziona la città di Efraim, ma l'ubicazione è vaga (presso Betel, come la Efraim di Giuseppe, *Guerra giudaica* IV, IX, 9; # 551?; se così, potrebbe essere Et-Taiyibeh). W. F. Albright, AASOR 4 (1922-23) 124-33, sostiene che l'Efraim di Giovanni non era Et-Taiyibeh, ma Ain Sâmieh, leggermente più a nord-est e più in basso in una valle. Et-Taiyibeh, essendo un centinaio di metri più in alto di Gerusalemme, è molto esposta e piuttosto fredda per un soggiorno in febbraio e marzo, specialmente se ci ricordiamo che Gesù non aveva un asilo fisso. (L'argomento di Albright è legato alla cronologia giovannea). Non ci sono villaggi tra Sâmieh e la valle del Giordano, e quindi questa è letteralmente al margine del deserto.

— *si trattenne.* Le testimonianze dei manoscritti greci sono quasi equamente divise tra due lezioni, una dal verbo *menein,* « fermarsi », e l'altra da *diatribein,* « passare qualche tempo » (vedi 3,22).

COMMENTO

Questa seduta del sinedrio, che secondo la cronologia di Giovanni ebbe luogo alcune settimane prima di Pasqua (11,55; 12,1), non è documentata nella tradizione sinottica. Questo fatto, più certe apparenti inesattezze circa il ruolo dei farisei nel sinedrio e la durata dell'ufficio del sommo sacerdote, ha indotto molti critici a considerare 11,45-53 come una costruzione teologica basata su materiale preso dai sinottici. Come di solito, noi riteniamo che si richieda un giudizio più sfumato. Abbiamo indicato nelle note che le « inesattezze » non sono così nette come potrebbe sembrare a prima vista. Inoltre, la tradizione sinottica offre qualche testimonianza di una riunione del sinedrio prima della seduta finale che condannò Gesù a morte. Mc 14,1-2 e Lc 22,1-2 parlano semplicemente del complotto dei sommi sacerdoti e degli scribi due giorni prima di Pasqua, ma in Mt 26,1-5 sembra che ciò diventi una seduta preliminare del sinedrio. Abbiamo rilevato nelle Note ai vv. 49 (« Caifa ») e 53 che ci sono punti di somiglianza tra i racconti di Giovanni e di Matteo, e notiamo che in entrambi questi racconti la seduta del sinedrio decide di uccidere Gesù. Certo, c'è evidentemente una differenza cronologica, ma vogliamo semplicemente richiamare l'attenzione sulla possibilità, anzi, sulla probabilità di riunioni del sinedrio prima del processo finale.

E dobbiamo ricordare che il processo finale davanti al sinedrio, come è descritto nei Vangeli sinottici, probabilmente rappresenta una raccolta di accuse che furono fatte in vari periodi (per tracce di elementi sparsi simili a quelli del processo vedi l'analisi di Giovanni 1,51; 2,19; 10,24-39). Per molti versi (vedi .CBQ 23 [1961], 148-52, o NTE, pp. 198-203) il quadro giovanneo, che offre una più ampia distribuzione di queste accuse, è in realtà più plausibile. È interessante, per esempio, che il tema della distruzione del tempio, che ha una parte importante nel processo finale sinottico (Mc 14,57-58), appaia anche in questa seduta in Giovanni (v. 48: « distruggeranno il nostro luogo santo »), ma in un modo diverso e più realistico. Quindi, la probabilità della presenza di materiale storico nel racconto di Giovanni non può essere decisa in base alla conformità con la tradizione sinottica, perché non si può presupporre che il materiale sinottico relativo alle sedute del sinedrio sia assolutamente attendibile.

L'introduzione all'episodio in Giovanni ricollega la seduta del Sinedrio al miracolo di Lazzaro, e ciò crea il paradosso che il dono che Gesù fa della vita porta alla sua morte. Qui, certo, abbiamo a che fare con la visione teologica del Vangelo. Il miracolo di Lazzaro, come tanti degli atti e dei detti di Gesù, crea una divisione tra gli uomini che giudicano se stessi con la loro reazione a Gesù. Il fatto che alcuni credono nei suoi segni spinge le autorità giudaiche ad agire (v. 47). Ciò si accorda con quel che si trova in Mc 11,18 dove, dopo la purificazione del Tempio, ci vien detto: « I sommi sacerdoti e gli scribi cercavano il modo di farlo morire ... perché tutto il popolo era ammirato del suo insegnamento ». Il punto fondamentale che sembra star dietro a tutto questo è che l'entusiasmo suscitato da Gesù turbava le autorità di Gerusalemme.

C. H. Dodd, *art. cit.*, ha analizzato il carattere letterario dell'episodio in Giovanni ed è riuscito a dimostrare che esso rientra in una delle forme comuni delle antiche storie intorno a Gesù. È un tipico racconto basato su di una dichiarazione solenne, cioè, un racconto conservato nella comunità cristiana perché conteneva un detto importante e significativo. Il racconto in Giovanni serve da introduzione all'importantissimo detto nel v. 50: « È meglio per voi che un solo uomo muoia [per il popolo] anziché perisca l'intera nazione ». Nel commento parentetico dei vv. 51-52 vediamo perché questa dichiarazione solenne era tanto importante per i circoli cristiani delle origini, e precisamente perché era considerata come una inconsapevole profezia della natura salvifica della morte di Gesù. Caifa era convinto di dar voce a una massima sensata di opportunità politica. Egli era ansioso di liberarsi di Gesù per evitare che, come un qualunque rivoluzionario, questo agitatore provocasse i romani all'azione contro i giudei. Ma per l'orecchio accorto del teologo cristiano egli echeggiava un detto tradizionale dello stesso Gesù: « Il Figlio dell'Uomo è venuto ... per dare la propria vita in riscatto per molti » (Mc 10,45). Caifa aveva ragione: la morte di Gesù avrebbe salvato la nazione dalla distruzione. Eppure Caifa non poteva sospettare che Gesù sarebbe morto non in vece di Israele, ma a favore del vero Israele. Possiamo capire che una simile inconscia profezia sulle labbra di un sommo sacerdote giudaico

costituisse un argomento efficace nei circoli guidaico-cristiani a cui (in parte) il Quarto Vangelo era indirizzato.
Il v. 52 estende la portata della profezia fino a includere anche i Gentili, e noi abbiamo insistito nel dire che il Quarto Vangelo aveva come suo scopo anche l'incoraggiamento dei cristiani Gentili. Poiché la comunità cristiana è il vero Israele, il vero gregge di Gesù (10,16), l'immagine vetero-testamentaria del raccogliere i figli dispersi di Israele (Is 11,12; Mic 2,12; Ger 23,3; Ez 34,16) può ormai essere usata per tutti quelli che diventano parte di quella comunità. E l'autore conferma il giudizio di Caifa: questa conversione dei Gentili sarà l'ulteriore effetto della *morte* di Gesù. Più tardi, in Giovanni 12,32, Gesù stesso dirà: « Quando sarò elevato da terra, attirerò *tutti gli uomini* a me ». In 1 Gv 2,2 ci verrà assicurato: « Egli è vittima di propiziazione per i nostri peccati, e non soltanto per i nostri, ma anche per quelli del mondo intero ».
Dobbiamo però notare che, se il v. 52 accenna alla universalità della salvezza, esso sottolinea anche l'aspetto comunitario di quella salvezza. Molti scrittori hanno parlato di individualismo giovanneo (p. es., C. F. D. Moule, NovT 5 [1962], 171-90), perché Giovanni non menziona la chiesa. Ma non ci troviamo forse qui di fronte a un vero concetto della Chiesa, dal momento che i figli dispersi devono essere riuniti e fatti *una cosa sola*? Essi diventeranno una cosa sola con quella vera nazione di Israele, con quel vero popolo che sarebbe stato risparmiato mediante la morte di Gesù. Con le parole di 10,16, le altre pecore che non facevano parte dell'ovile verranno a far parte dell'unico gregge. Molti commentatori hanno sostenuto che il concetto paolino della chiesa come corpo di Cristo probabilmente derivò dal pensiero dell'unità creata dal mangiare il corpo eucaristico di Cristo (1 Cor 10,17). È difficile considerare accidentale che la descrizione fatta da Giovanni dei giudei e Gentili redenti riuniti in una cosa sola riecheggi la terminologia della moltiplicazione dei pani orientata in senso eucaristico (6,13), dove i frammenti sono *raccolti insieme*. Il passo della *Didachè* (IX, 4) citato a p. 321, riunisce echi di Giovanni 6,13 e 11,52, e così implicitamente mostra che i temi collegati della ecclesiologia e del sacramentalismo giovannei non sono invenzioni della immaginazione moderna.
L'introduzione del tema del raduno dei Gentili e della loro unione con Israele in un contesto connesso alla morte di Gesù non è innovazione giovannea. Esso è implicito nella parabola dei malvagi vignaioli che i tre Vangeli sinottici associano al periodo precedente l'ultima Pasqua.

Ivi (Mc 12,7-10) l'uccisione è ciò che fa sì che la vigna sia data ad altri. Né questo tema è fuori luogo in un passo in cui Caifa ha appena parlato del pericolo per il « luogo santo », cioè il Tempio. Come sappiamo da 2,19-21, la morte di Gesù provocherà la sostituzione del Tempio di Gerusalemme col Tempio del suo corpo. Nell'AT i Gentili sono spesso raffigurati dai profeti nell'atto di affluire verso la sacra collina del Tempio (Is 2,3; 60,6; Zac 14,16); Is 56,7 definisce il Tempio come « casa di preghiera per tutte le nazioni ». Quando attraverso la morte di Gesù il suo corpo diventa il nuovo Tempio, naturalmente egli funziona da centro della riunione dei Gentili. Caifa prevede la distruzione romana del luogo santo, ma non prevede che nel nuovo Tempio che lo sostituirà si adempiranno tutti i sogni profetici della riunione delle nazioni. Vedi Braun, *art. cit.*

Il tratto esclusivo di questo racconto giovanneo che appartiene al genere dei racconti basati su di una dichiarazione solenne è che il detto chiave non è sulle labbra di Gesù ma sulle labbra del suo nemico. Il principio della profezia inconsapevole era accettato nel giudaismo (esempi in StB, II, p. 546). In particolare, il dono della profezia era associato col sommo sacerdozio. Giuseppe, *Ant.* XI, VIII, 4; # 327, ci dice che il sommo sacerdote Jaddua ricevette l'illuminazione che Alessandro Magno avrebbe risparmiato Gerusalemme. Anche sommi sacerdoti le cui vite erano ben lungi dall'essere perfette ebbero quel privilegio, per esempio, Ircano in *Ant.* XIII, X, 7; # 299. Quindi il punto di vista di Giovanni sulle facoltà di Caifa era quanto mai di casa nel giudaismo del I secolo. Il particolare aspetto cristiano si trova nell'accentuazione del fatto che Caifa era dotato di questo potere perché era sommo sacerdote *quell'anno* fatale di salvezza. Notiamo anche che non c'è niente di strano nel timore di Caifa della distruzione romana di Gerusalemme. Nella tradizione sinottica Gesù stesso prevede questo destino per Gerusalemme (Mc 13,2; Lc 21,20), e per lo meno la possibilità di una simile mossa dei romani deve essere stata prevista spesso.

Nella tradizione sinottica non c'è niente che rassomigli al ritiro di Gesù a Efraim di cui parla Giovanni 11,54. L'oscurità stessa dell'accenno rende probabile che ci troviamo di fronte a una reminiscenza storica. In Giovanni questo è un frammento di transizione, e non possiamo considerare la sua presente posizione come rappresentativa della sua successione cronologica originale. Per lo meno nell'uso che fa dell'espressione « i giudei », il v. 54 è certamente distinto dal normale schema del cap. 11. La somiglianza col ritiro in 10,39-40 fa pensare alla possibilità di racconti duplicati.

* * *

Col cap. 12 Giovanni comincerà a narrare eventi che hanno chiari paralleli nella tradizione sinottica dell'ultima settimana della vita di Gesù. Sarà bene, prima di addentrarci in quel materiale, dare una lista dei paralleli che già abbiamo veduti nei resoconti sinottico e giovanneo del ministero (finale) in Gerusalemme. Basiamo i paralleli sinottici su Marco.

Marco		*Giovanni*
11,18	Preoccupata ostilità di sacerdoti e scribi (farisei).	11,47
11,30-33	Ultima menzione di Giovanni il Battista.	10,40-42
12,1-11	Responsabilità dei capi di Israele per la morte di Gesù e scelta che Dio fa di un nuovo popolo.	11,46-52
12,12	Tentativo di arrestare Gesù.	10,39
12,18-27	Gesù afferma la resurrezione dei morti.	11,1-44
12,31	Comandamento dell'amore.	(13,34-35)
12,38-40	Attacco agli scribi (farisei).	9,40-10,18
12,43	Insegnamento presso il tesoro.	8,20
13,1-2	Distruzione del Tempio.	11,48

BIBLIOGRAFIA

BRAUN, F.-M., « Quatre ' signes ' johanniques de l'unité chrétienne », NTS 9 (1962-63), specialmente pp. 148-50 a proposito di 11, 47-52.

DODD, C. H., « The Prophecy of Caiaphas (John xi 47-53) », NTPat, pp. 134-43.

40. andrà Gesù a Gerusalemme per pasqua?

11,55-57

Passo di transizione

[55] *Era vicina ormai la Pasqua giudaica; perciò molti dalla regione salivano a Gerusalemme per purificarsi per Pasqua.* [56] *Essi cercavano Gesù, e stando nei pressi del Tempio dicevano fra di loro: «Che ve ne pare? C'è davvero qualche probabilità che egli venga per la festa?».* [57] *I sommi sacerdoti e i farisei avevano dato ordini che chiunque sapesse dov'era Gesù lo riferisse perché essi potessero arrestarlo.*

NOTE

v. 55. *Pasqua.* Questa è la terza Pasqua menzionata in Giovanni. Alla prima Pasqua (2,13) Gesù aveva osservato il regolamento che faceva di Pasqua una festa di pellegrinaggio (un ruolo originariamente tenuto dalla festa degli Azzimi, ormai combinata con la Pasqua) ed era salito a Gerusalemme. Alla seconda Pasqua (6,4) egli, a quanto pare, rimase in Galilea.

— *molti.* Il numero dei pellegrini di Pasqua sembra variasse tra 85.000 e 125.000 (J. Jeremias, ZDPV 66 [1943], 24-31). Se li aggiungiamo alla popolazione di Gerusalemme (25.000), erano più di 100.000 i partecipanti alla Pasqua in Gerusalemme. Giuseppe, *Guerra giudaica* VI, IX, 3; # 422-25, dà la straordinaria cifra di 2.500.000, derivata dal calcolo fatto da Cestio nel 60.

— *per purificarsi.* Nm 9,10 proibisce a chi è legalmente impuro di partecipare alle cerimonie ufficiali della Pasqua

(vedi 2 Cron 30,17-18). In particolare, sarebbe stata necessaria la purificazione per coloro che vivevano in contatto con i Gentili. Costoro, ad esempio, usavano spesso seppellire i loro morti vicino a casa, e questo obbligava i loro vicini Ebrei alla purificazione di sette giorni comandata dalle leggi che regolavano la contaminazione proveniente dal contatto con i cadaveri (Nm 19,11-12). Giuseppe, *Guerra giudaica,* I, XI, 6; # 229 dice che la gente di campagna usava purificarsi a Gerusalemme prima di una festa; vedi anche il comportamento di Paolo in Atti 21,24-27.
— *per Pasqua.* Letteralmente « prima di Pasqua »; Crisostomo, la VS e alcune testimonianze greche omettono questa frase, che può essere una glossa esplicativa.

v. 57. *ordini.* C'è un discreto numero di testimonianze a favore del singolare.
— *perché.* La congiunzione usata (*hopōs*) ricorre solo qui negli scritti giovannei.

COMMENTO

Questi versetti costituiscono una transizione agli episodi seguenti. La somiglianza dei vv. 56-57 a 7,11.13 fa pensare che un redattore abbia riutilizzato del materiale tradizionale, tratto da un racconto variante, per creare la transizione. Il materiale nel v. 55, però, rivela una conoscenza immediata delle usanze giudaiche. Il v. 57 va probabilmente inteso nel senso di un arresto in un momento e in un luogo opportuni. Le autorità certamente sapevano dov'era Gesù quando egli entrò in Gerusalemme (12,12); eppure non lo arrestarono, perché non era opportuno.

41. episodi di preparazione alla pasqua e alla morte: l'unzione a Betania
12,1-8

Il corpo di Gesù è unto per la morte

[1] *Sei giorni prima della Pasqua Gesù andò a Betania, il villaggio di Lazzaro che Gesù aveva risuscitato dai morti.* [2] *E qui gli offrirono una cena: Marta serviva e Lazzaro era uno dei commensali.* [3] *Maria allora, presa una libbra di costoso olio profumato fatto di vero nardo, unse i piedi di Gesù. Poi gli asciugò i piedi con i suoi capelli, mentre la casa si riempiva del profumo dell'olio.* [4] *Giuda Iscariota, uno dei suoi discepoli (quello che doveva poi tradirlo), protestò:* [5] « *Perché quest'olio profumato non si è venduto? Esso valeva trecento denari, che si potevano dare ai poveri* ». ([6] *Questo egli disse non perché gli importasse dei poveri, ma perché era un ladro e, siccome teneva la cassa, poteva impadronirsi di quel che vi mettevano dentro).* [7] *Gesù allora disse:* « *Lasciala fare. Lo scopo era che ella lo conservasse per il giorno della mia imbalsamazione.* [[8] *I poveri li avrete sempre con voi, ma non sempre avrete me*] ».

4: *protestò.* Nel tempo presente storico.

NOTE

v. 1. *Sei giorni prima di Pasqua.* Giacché per Giovanni la Pasqua sarebbe stata venerdì sera/sabato, l'episodio di Betania sembra vada datato sabato sera/domenica. L'ac-

cenno al giorno seguente nel v. 12 indica il sabato sera come l'occasione della cena. Dobbiamo presumere che il sabato fosse terminato, altrimenti Marta non avrebbe potuto servire a tavola. Qualcuno ha pensato che il pasto fosse connesso col servizio della *Habdalah*, che concludeva il sabato, ma per dirla chiaramente non ne sappiamo abbastanza delle usanze del tempo per poter pronunciare un giudizio. Solo il P^{66*} legge « cinque giorni » invece di « sei giorni ».
— *il villaggio di Lazzaro*. Letteralmente « dove era Lazzaro ». È strano trovare Betania identificata qui, mentre ha avuto una parte così importante nel capitolo precedente. Ma se, secondo la nostra ipotesi, l'episodio di Lazzaro fu introdotto nella sua attuale sequenza cronologica piuttosto tardi, e se in quella occasione esso fu separato dall'episodio dell'unzione, allora poteva essere necessario identificare Betania.
— *che Gesù aveva risuscitato dai morti*. Una glossa redazionale, come indica la ripetizione del nome di Gesù.

v. 2. *gli offrirono*. Il soggetto non è identificato; la frase può equivalere a un passivo: « gli fu offerta una cena ». La VS^{sin} fa di Lazzaro l'anfitrione, ma la descrizione di lui come uno dei commensali farebbe pensare che egli fosse un ospite. La tradizione sinottica (Mc 14,3) parla della casa di Simone il lebbroso, e Sanders, *art. cit.*, ritiene Simone padre di Lazzaro, Maria e Marta.

v. 3. *costoso*. In Giovanni *polytimos*; in Mc 14,3 *polytelēs*.
— *olio profumato*. O « unguento »; la parola greca *myron* normalmente si riferisce a un olio o unguento profumato fatto di mirra. Sia come polvere secca che come liquido, il *myron* era fatto dalla resina gommosa che trasuda da un albero balsamico basso e cespuglioso che cresce nel Sud-Arabia centro-occidentale e nella Somalia settentrionale. Era usato come incenso, nei cosmetici, nei profumi, nelle medicine, e nelle preparazioni funebri. (Vedi G. W. van Beek, BA 23 [1960], 70-94). Ma l'uso che Giovanni fa di *myron* (anche Mc 14,3) è più generico, nel senso generale di « profumo », infatti questo *myron* non è di mirra ma di nardo.
— *fatto di vero nardo*. La parola che traduciamo « vero » è la forma aggettivale *pistikos*, una parola di significato incerto che ricorre nel NT solo nei racconti marciano e giovanneo dell'unzione. Fra le traduzioni che sono state suggerite sono: « genuino »; « *spiga* (nardo) »; « mescolato con olio di *pistacchio* ». Letteralmente, *pistikos* è « fe-

dele »; in aramaico *quštâ* si trova spesso con « nardo » e *quštâ* significa anche « fede ». Quindi, *pistikos* può essere una traduzione troppo letterale: vedi Köbert, Bib 29 (1948), 279. C'è anche la possibilità che *pistikos* sia una corruzione di *tēs staktēs*; stacte è un olio tratto dall'arbusto di storace.
— *nardo*. Conosciuto anche come spigonardo, è un olio profumato derivato dalla radice e dalla spiga della pianta di nardo, che cresce nelle montagne dell'India settentrionale. Il P^{66*} e il Codice di Beza omettono « nardo »; forse lo scrivano sentiva la difficoltà di avere un *myron* di nardo.

v. 4. Questo versetto è introdotto da « allora » o « ma » in varie testimonianze, ma si tratta probabilmente di tentativi degli scrivani di dare maggiore scorrevolezza al discorso.
— *Giuda Iscariota*. Altrove (vedi Nota a 6,71) Giuda è identificato con il figlio di Simone. Ciò ha indotto Sanders, *art. cit.*, a fare di Giuda il fratello maggiore nella famiglia di Lazzaro, Maria e Marta (vedi sopra al v. 2). In quella che è destinata a rimanere una frase classica (p. 41), egli descrive Giuda come una « Marta maschio deviato dalla retta via ».

v. 5. *Esso valeva*. Abbiamo supplito noi queste parole; il greco ha semplicemente: « venduto per 300 denari ».
— *trecento denari*. Mc 14,5 parla di *più* di trecento denari; questo è precisamente il contrario del fenomeno riscontrato nell'esame di 6,7, dove Marco (6,37) parla di 200 denari e Giovanni di più di 200 denari. Il denaro serviva come salario di una giornata (Mt 20,2), quindi si trattava di una libbra di profumo veramente costoso.

v. 6. *non perché gli importasse dei poveri*. La stessa espressione è stata usata in 10,13 per descrivere il mercenario a cui « non importa delle pecore ».
— *la cassa*. Originariamente la parola greca descriveva una cassa musicale; poi venne a significare scatola, cassetta o cofano. È usata come « cassa » in 2 Cron 24,8.10.
— *impadronirsi di*. Letteralmente « rubare (quel che vi mettevano dentro) ».

v. 7. *Lasciala fare*. Questo è chiaramente il significato in Mc 14,6; ma in Giovanni potrebbe essere collegato con la frase seguente: « Lasciala ... ».
— *Lo scopo era che ella lo conservasse*. Nelle migliori testimonianze greche questa è una frase finale ellittica:

« Affinché lo conservi ». Un'altra lezione, con testimonianze più deboli, cerca di evitare la difficoltà: « Ella lo ha conservato ». Questa seconda lezione, sebbene non sia quella originale, è probabilmente l'*interpretazione* corretta. L'idea è non già che ella debba conservare il profumo per qualche uso futuro, ma che (senza saperlo) lo aveva conservato fino a ora per imbalsamare Gesù. Abbiamo cercato di indicare ciò supplendo le parole: « Lo scopo era ». Questa interpretazione si accorderebbe con l'episodio in Mc 14,3, dove la donna rompe il vaso sicché non rimane olio profumato, e quindi non si può trattare di serbarne una parte per uso futuro. Ciò spiega anche l'indignazione di Giuda: tutto il prezioso olio è stato usato. Se Giovanni avesse inteso che Maria doveva serbare parte dell'olio per la futura imbalsamazione di Gesù, ci aspetteremmo di sentirne parlare in seguito. Invece no; Maria di Betania non ha parte nella preparazione del corpo di Gesù per il sepolcro; e invero la straordinaria quantità (circa cento libbre) di olii aromatici per la sepoltura portati da Nicodemo (19,39) sembrerebbe escludere che le poche gocce rimaste del profumo di Maria potessero avere un ruolo significativo. Altre traduzioni proposte sono:
Boismard: Serbalo per il giorno della mia imbalsamazione. (*hina* col congiuntivo = imperativo).
Torrey: Doveva forse conservarlo fino al giorno della mia imbalsamazione?
Barrett (come una possibilità): Lo tenga a mente per il giorno della mia imbalsamazione.

v. 8. Questo versetto è parola per parola identico a Mt 26,11; Mc 14,7 ha il versetto, ma con una clausola in più: « e potete beneficarli quando volete ». Questo versetto in Giovanni è omesso da testimonianze del gruppo occidentale (il Codice di Beza, la VL, la VS^{sin}); e il fatto che esso concordi con Matteo invece che con Marco fa pensare che fosse un'aggiunta scribale posteriore, copiata dal più tradizionale Matteo.
— *I poveri li avrete sempre.* Dt 15,11 « I poveri non mancheranno mai nel paese ».
— *non sempre avrete me.* Questo contrasto si adatta bene alla teologia rabbinica. C'erano due classificazioni di « opere buone » (l'espressione in Mc 14,6): quelle che rientrano nella misericordia, p. es., il seppellimento; quelle che rientrano nella giustizia, p. es., l'elemosina. Le prime erano considerate come più perfette delle seconde. Vedi J. Jeremias, ZNW 35 (1963), 75-82.

COMMENTO

Paragone con le unzioni sinottiche

La tradizione sinottica conosce due episodi in cui una donna unge Gesù. Mc 14,3-9 e Mt 26,6-13 ci parlano di una unzione di Gesù a Betania da parte di una donna innominata, proprio prima della sua morte. (Il racconto di Matteo è totalmente dipendente da quello di Marco e non va considerato ai nostri fini). Luca non ha questo episodio, ma in 7,36-38 parla di una unzione di Gesù in Galilea da parte di una peccatrice. In realtà, nessuno dubita che Giovanni e Marco descrivano la stessa scena; però, molti dei particolari in Giovanni sono simili a quelli dell'episodio di Luca. Gli evangelisti descrivono tutti lo stesso episodio oppure vi furono due episodi? Giovanni ha materiale originale, oppure il racconto giovanneo è semplicemente un rimaneggiamento libero di materiale sinottico? È utile una tabella comparativa dei particolari:

Marco 14,3-9	*Giovanni 12,1-8*	*Luca 7-36-38*
2 giorni prima di Pasqua	6 giorni prima di Pasqua	durante il ministero
Betania	Betania	ambiente galileo
casa di Simone (il lebbroso)	non specificato	casa di Simone (fariseo)
donna innominata	Maria di Betania	donna peccatrice
con un vaso di alabastro	con una libbra	con un vaso di alabastro
profumo prezioso	profumo costoso	profumo
fatto di vero nardo	fatto di vero nardo	
		piange sui piedi
		li asciuga con i capelli
sparge il profumo sulla *testa*	unge i *piedi,* li asciuga con i capelli	unge i *piedi*
alcuni (discepoli) adirati	Giuda adirato	Gesù critica Simone (44 ss)
valore: più di 300 denari	valore: 300 denari	
Gesù difende la donna	Gesù difende Maria	Gesù perdona la donna (50)
« Lasciala fare »	« Lasciala fare »	
« I poveri sempre con voi »	« Conserva il profumo per la sepoltura »	
	« I poveri sempre con voi »	
« Ha unto per la sepoltura »		
« Sarà narrato in tutto il mondo »		

Ogni soluzione proposta per le origini del racconto di Giovanni deve spiegare gli evidenti paralleli con entrambi gli episodi sinottici. Dodd, *Tradition*, pp. 162-73, compie un'utile analisi ma presuppone un unico episodio fondamentale dietro a tutti e tre i racconti. Una soluzione più accettabile è quella di P. Benoit come è presentata da Legault, *art. cit.*, soluzione che presuppone due episodi fondamentali, come segue: (1) Un episodio in Galilea, in casa di un fariseo. Una peccatrice pentita entra e piange in presenza di Gesù. Le sue lacrime cadono sui piedi di lui, ed ella si affretta ad asciugarle con i suoi capelli. In questo episodio non c'è unzione con olio profumato. L'azione (scandalosa) di sciogliere i capelli in pubblico si adatta al carattere della donna e spiega l'indignazione del fariseo. Questo episodio è la spina dorsale della narrazione di Luca. (2) Un episodio a Betania, nella casa di Simone il lebbroso, dove una donna (di nome Maria), come espressione del suo amore per Gesù, usa il suo prezioso profumo per ungere il capo di Gesù. Il supporre due episodi ha il vantaggio di rispettare la natura e lo scopo totalmente diversi dell'episodio lucano da quelli di Marco e di Giovanni. L'elemento fortissimo di peccato e di perdono che è essenziale nell'episodio lucano manca totalmente nel racconto di Betania. Ora, partendo da questi due episodi diversi, possiamo vedere come nella tradizione orale essi si possano essere confusi e i particolari dell'uno possano essere passati all'altro.

Luca, che non racconta l'unzione in Betania, ci presenta un racconto del primo episodio, ma con molta mescolanza di particolari dal secondo episodio. È stata introdotta l'unzione e, poiché nel primo episodio si parlava dei piedi di Gesù, l'unzione è collegata ai piedi. Una simile unzione sembra senza scopo. La gente si ungeva la faccia perché la loro persona avesse una piacevole fragranza, ma l'unzione dei piedi è veramente senza paralleli. (Legault, p. 138, mette in rilievo la debolezza dei paralleli solitamente addotti). Un altro particolare nel racconto di Luca che può derivare dal secondo episodio è il nome Simone, che appare solo quando Gesù comincia a parlare al fariseo (Lc 7,40). Fino a quel momento l'anfitrione è semplicemente uno dei farisei, e ciò può rappresentare la forma originale del primo episodio.

Marco (e Matteo) sembra rappresentare una forma quasi pura del secondo episodio. Nel racconto marciano non ci sono nomi, eccetto quello di Simone. L'identificazione giovannea della donna come Maria di Betania e del discepolo che protesta come Giuda è difficile da valutare. Essa può benissimo rappresentare una informazione storica conservata solo nel Quarto Vangelo, ma altri studiosi vorrebbero considerarla come effetto di una posteriore tendenza a identificare personaggi ignoti con personaggi conosciuti. (Ma perché, allora, Maria di Betania era conosciuta, se ella non unse Gesù? Vedi 11,2). Nel fornire il valore dell'olio profumato come *più* di trecento denari, Marco sembra rappresentare una forma della tradizione più sviluppata che non i trecento denari precisi di Giovanni.

Il racconto di Giovanni rappresenta una forma del secondo episodio in cui sono stati incorporati dei particolari tratti dalla *forma lucana* del primo episodio. Se l'unzione dei piedi in Luca è anomala, l'azione della donna diventa ancor più straordinaria in Giovanni quando ella asciuga poi l'olio che ha appena applicato! La descrizione di Luca dell'atto di asciugare le lacrime ha senso; ma poiché il racconto di Giovanni non parla di lacrime, l'azione dell'asciugare è ora stata trasferita al profumo. Lo sciogliere i capelli, non fuori luogo nel primo episodio, è estraneo al carattere della virtuosa Maria di Betania. Un così confuso spostamento di particolari può essere spiegato soprattutto al livello di contatto durante lo stadio orale della trasmissione. Abbiamo visto e vedremo altri esempi di influenza reciproca tra Luca e Giovanni, diretta nei due sensi. A eccezione dei particolari che provengono dal racconto lucano, il racconto di Giovanni è notevolmente simile a quello di Marco. Che Marco e Giovanni usino entrambi l'espressione unica « profumo fatto di vero nardo » (vedi Nota) non può essere una coincidenza; ma l'uno attinge dall'altro o dipendono entrambi da una fonte comune? Le piccole differenze che circondano i particolari in cui più essi sono simili (Marco ha profumo *prezioso* in contrasto col profumo *costoso* di Giovanni; Marco ha *più* di 300 denari) fanno pensare alla seconda ipotesi. Ora, se entrambi Giovanni e Marco riproducono per noi una fonte che è comune a loro, non è affatto certo che Marco rappresenti quella fonte in una forma più originale che non Giovanni, una volta che si siano eliminati gli elementi lucani. Esamineremo più avanti comparativamente i particolari, ma pensiamo che la narrazione dell'episodio a Betania che sottende il presente racconto giovanneo dimostri in alcuni punti di essere vicina alla più antica tradizione di quell'episodio.

Prima di concludere questo confronto, vogliamo fare due osservazioni. *Primo*, dando per scontato che la forma finale del racconto giovanneo rappresenta un amalgama alquanto confuso di particolari tratti da due episodi originariamente separati, dobbiamo tuttavia renderci conto che la strana raffigurazione dell'unzione dei *piedi* di Gesù fu conservata per una ragione: come vedremo più avanti, essa si adatta all'intenzione teologica giovannea. Anche se quasi certamente egli non fu testimone oculare della scena, lo scrittore deve essere stato non meno consapevole di quanto lo siamo noi a due millenni di distanza che normalmente uno non unge di profumo i piedi né asciuga poi l'olio profumato.

Secondo, l'incrociarsi di particolari provenienti da due diversi episodi che abbiamo descritto non ebbe termine con la pubblicazione dei Vangeli scritti. Nella mente popolare, sotto l'influenza della descrizione lucana di una peccatrice, la donna di Betania (Maria, secondo Giovanni) fu subito caratterizzata come peccatrice. Poi, in aggiunta, questa Maria peccatrice di Betania fu identificata con Maria di Magdala dalla quale erano stati scacciati sette demoni (Lc 8,2) e che andò alla tomba di Gesù. E così, per esempio, la liturgia cattolica arrivò a onorare in una sola festa tutt'e e tre le donne (la peccatrice di Galilea, Maria di Betania, Maria di Magdala) come una sola santa: una confusione che è esistita nella chiesa cattolica, se pur non senza eccezioni, fin dal tempo di Gregorio Magno.

Il racconto di Giovanni

Il racconto dell'unzione in Giovanni è datato sei giorni prima di Pasqua, mentre il racconto di Marco dell'episodio di Betania sembra esser datato due giorni prima di Pasqua. Diciamo « sembra » perché la data non appare nell'effettivo racconto marciano dell'unzione (14,3-9) ma solo nel contesto (14,1). Più che probabilmente Marco 14,1-2 era in origine unito a 14,10, e il racconto dell'unzione è una interpolazione. Tuttavia, anche se la data di « due giorni prima di Pasqua » non si applica alla scena dell'unzione, Marco e Matteo collocano l'episodio parecchio dopo l'entrata di Gesù in Gerusalemme (Mc 11,1-10), mentre Giovanni lo colloca prima dell'entrata. Non sembra possibile decidere quale delle due sia la collocazione esatta. Boismard ha pensato che nel parlare di « sei giorni prima di Pasqua » Giovanni voglia fissare una settimana alla fine del ministero per formare una inclusione con la settimana all'inizio del ministero (vedi p. 138); e Barrett, p. 342, sembra egli pure preferire questa soluzione. Comunque, in questo resoconto giovanneo della fine del ministero non c'è un insistente conto dei giorni come abbiamo trovato nel cap. 1.

In Giovanni il racconto dell'unzione a Betania identifica molti dei partecipanti (Lazzaro, Marta, Maria, Giuda), sebbene non nomini l'unico personaggio che Marco identifica, Simone il lebbroso. Poiché consideriamo l'attuale collocazione dell'episodio di Lazzaro come secondaria, noi sospettiamo che la menzione di Lazzaro e di Maria sia un tentativo redazionale di collegare insieme i capp. 11 e 12. È evidente che essi non hanno una parte importante nella scena dell'unzione. La menzione di Lazzaro nel v. 1 è goffa (vedi Nota), e la descrizione di Marta che serve a tavola può rappresentare l'influenza della descrizione analoga di Marta in Lc 10,40. È più probabile che i personaggi di Maria e di Giuda facessero originariamente parte del racconto e che i loro nomi siano andati perduti nella tradizione sinottica.

Possiamo fermarci un momento a discutere il ruolo di Giuda nel racconto di Giovanni. Che un discepolo intimo come Giuda dovesse tradire Gesù era un fatto che richiedeva qualche spiegazione, e i Vangeli offrono due soluzioni generali. La prima e probabilmente più primitiva spiegazione delle azioni malvage di Giuda è che egli fu lo strumento del Principe del Male. Lc 22,3 e Giovanni 13,2.27 ci dicono che Satana entrò in Giudea, mentre Giovanni 6,70 chiama Giuda un diavolo. La seconda spiegazione, non necessariamente opposta alla prima, è che Giuda tradì Gesù per amore del danaro. Mentre nel racconto marciano del tradimento (14,11; anche Lc 22,5) l'idea di dare danaro a Giuda sembra una proposta dei sommi sacerdoti, Matteo 26,15 rappresenta Giuda che chiede danaro. La descrizione della cupidigia di Giuda venne naturalmente dipinta in toni sempre più scuri via via che il racconto veniva ripetuto. Il ritratto di Giuda in Giovanni 12,4-6 è anche più ostile di quello di Matteo, perché Giovanni presenta Giuda come un ladro.

E tuttavia, anche se questa presentazione rappresenta uno sviluppo, può darsi benissimo che Giovanni nel riferire che Giuda teneva i fondi comuni ci dia una informazione storica non conservata negli altri Vangeli. Questa informazione dà plausibilità al dialogo in 13,27-29 e spiega il posto d'onore che Giuda aveva accanto a Gesù nell'ultima cena (vedi Nota a 13,23 nel n. III). I Vangeli sinottici sembrano implicare che Giuda potesse essere in possesso di trenta denari senza suscitare sospetto, e questo si spiegherebbe se egli teneva i fondi comuni. Non è impossibile che l'identificazione giovannea del discepolo irritato a Betania come Giuda rientrasse nella tendenza popolare a presentare Giuda in una luce ostile. E tuttavia, non è nemmeno impossibile che, precisamente perché maneggiava danaro per il gruppo, Giuda fosse il discepolo che sollevò una protesta a Betania, e che anche questo ricordo andasse perduto nella tradizione sinottica.

Giovanni non riferisce l'elogio di Maria di Betania che si trova in Mc 14,9: « Dovunque, in tutto il mondo, sarà annunziato il Vangelo, si racconterà pure, in suo ricordo, ciò che ella ha fatto ». Se Giovanni dipendesse da Marco, sarebbe difficile spiegare questa omissione, giacché 11,2 presuppone che Maria fosse ben nota precisamente perché unse Gesù. Si è pensato che il parallelo giovanneo del detto marciano si trovi in 12,3, dove ci vien detto che la fragranza dell'olio profumato riempì la casa. Il Midrash Rabbah di Qo 7,1 dice: « La fragranza di un buon profumo si diffonde dalla camera da letto alla stanza da pranzo; così un buon nome si diffonde dall'una all'altra estremità del mondo ». Se questo paragone rabbinico era noto al tempo in cui fu scritto il Quarto Vangelo, esiste veramente un parallelo tra le idee di Marco e di Giovanni. Bultmann, p. 317, insiste nel dire che, oltre a indicare la quantità di profumo usata, la frase nel v. 3 a proposito della fragranza che riempie la casa aveva un significato simbolico; ma egli vede il simbolismo in termini di *gnosis* che riempie il mondo.

Il significato teologico dell'unzione sia in Giovanni che in Marco è rivolto alla sepoltura di Gesù (Giovanni 12,7; Mc 14,8), e non ci sono prove che l'episodio fosse mai narrato in circoli cristiani senza tale allusione. Se abbiamo inteso esattamente il v. 7 (vedi Nota), l'azione di Maria costituì una unzione del corpo di Gesù per la sepoltura, e quindi inconsciamente ella compì un'azione profetica. E in realtà ciò può spiegare perché il particolare piuttosto implausibile dell'unzione dei *piedi* fosse conservato nel racconto giovanneo: non si ungono i piedi di una persona viva, ma si possono ungere i piedi di un cadavere, come parte del rituale della preparazione dell'intero corpo per la sepoltura. Alla fine del cap. 11 il sinedrio ha deciso di uccidere Gesù, e ora l'azione di Maria prepara Gesù per la morte. Hoskyns, p. 408, rileva che nell'attuale sequenza giovannea il dono della vita a Lazzaro provoca due reazioni. La seduta del sinedrio è l'espressione suprema del rifiuto di credere; l'unzione da parte di Maria è una espressione culminante della fede piena di amore. In ciascuna vi è una inconscia profezia della morte di Gesù.

Barrett, p. 341, e altri hanno pensato che l'unzione da parte di Maria sia un'unzione regale e che Giovanni abbia spostato questa unzione alla sua posizione attuale perché essa costituisca una preparazione per l'entrata di Gesù in Gerusalemme come re consacrato (unto). Ma non c'è traccia di questo motivo nel testo dell'unzione e, come vedremo nell'episodio seguente, Gesù in realtà non accetta le acclamazioni regali della folla. Se Giovanni intendeva significare l'unzione di Gesù come re, allora ci si aspetterebbe l'unzione del capo, non dei piedi. Alcuni studiosi considerano con un certo disagio la teoria che l'unzione a Betania servisse come imbalsamazione di Gesù (v. 7) perché 19,39 implica una imbalsamazione nel giorno della sepoltura di Gesù. Tuttavia, l'imbalsamazione a Betania essendo solo a un livello simbolico non crea ostacolo a una futura imbalsamazione reale. In Marco il motivo della imbalsamazione (simbolica) a Betania è ancora più chiaro di quanto sia in Giovanni; tuttavia Mc 16,1 descrive le donne che si recano al sepolcro la mattina di Pasqua per imbalsamare Gesù.

BIBLIOGRAFIA

LEGAULT, A., « An Application of the Form-Critique Method to the Anointings in Galilee and Bethany », CBQ 16 (1954), 131-41.

SANDERS, J. N., « 'Those whom Jesus loved' (John xi. 5) », NTS I (1954-55), 29-41: uno studio sulla cerchia familiare di Betania.

42. episodi di preparazione alla pasqua e alla morte: l'entrata in Gerusalemme
12,9-19

Reazione di Gesù all'acclamazione delle folle

[9] *Intanto la gran folla dei giudei venne a sapere che Gesù si trovava là e accorse, non solo per Gesù, ma anche per vedere Lazzaro, che egli aveva risuscitato dai morti.* [10] *I sommi sacerdoti, allora, decisero di uccidere anche Lazzaro,* [11] *perché a causa di lui molti dei giudei se ne andavano da Gesù e credevano in lui.*
[12] *Il giorno seguente, la gran folla che era venuta per la festa, udito che Gesù veniva a Gerusalemme,* [13] *prese dei rami di palma e uscì incontro a lui gridando:*
« *Osanna!*
Benedetto colui che viene nel nome del Signore!
Benedetto il re di Israele! ».
[14] *Gesù intanto, trovato un asinello, vi salì sopra, come dice la Scrittura:*
[15] « *Non temere, figlia di Sion!*
Ecco, il tuo re viene,
seduto sopra un puledro di asina ».
([16] *Sul momento, i discepoli non compresero queste cose; ma quando Gesù fu glorificato, si ricordarono che quello che gli avevano fatto era precisamente quello che era stato scritto di lui).*
[17] *Intanto la folla che era stata presente quando Gesù chiamò Lazzaro fuori dal sepolcro e lo risuscitò dai morti ne rendeva testimonianza.* [18] *[Anche] per questo la folla gli andò incontro: perché udivano che egli aveva compiuto questo segno.* [19] *I farisei allora dicevano fra di loro:* « *Vedete, non concludete nulla. Ecco, il mondo gli è corso dietro* ».

NOTE

v. 9. *la gran folla.* La presenza dell'articolo è complicata, specialmente se si tiene conto dell'ordine piuttosto sciatto delle parole greche. La difficoltà della lezione ha indotto molte testimonianze testuali a omettere l'articolo. A prima vista sembra che in questa sezione ci siano tre folle: (*a*) la folla (v. 17) di quelli che hanno visto Gesù risuscitare Lazzaro e che ora credono in Gesù; (*b*) la gran folla (v. 9) di quelli che hanno udito di questo miracolo e che vanno a Betania prima che Gesù parta per Gerusalemme; (*c*) la gran folla (vv. 12.18) di quelli che hanno udito del miracolo e che vanno incontro a Gesù quando egli entra in Gerusalemme. In parte sembra che questa confusione sia stata introdotta quando i vv. 9-11 e 17-19 furono aggiunti come cornice redazionale al racconto di base di 12-16. In questo racconto di base c'era solo una « gran folla » dei giudei: una folla stilizzata come quella di 6,2, un coro greco che dà voce a sentimenti di malinteso. Questa folla andò incontro a Gesù. Ma le aggiunte redazionali hanno introdotto un'altra folla che accompagna Gesù. (A dispetto della difficoltà, (*a*) e (*b*) sono evidentemente da identificare, perché il quadro riassuntivo in 17-18 comprende solo due folle).
— *i giudei.* Qui e nel v. 11 i giudei sono chiaramente da distinguere dalle autorità giudaiche, un fenomeno che abbiamo visto anche nel cap. 11.
— *Lazzaro.* Il motivo di Lazzaro, con l'insistente identificazione (« che egli aveva risuscitato dai morti »), è accennato solo nella cornice redazionale (vv. 9-11; 17-19), non nella narrazione di base della entrata in città.

v. 10. *decisero di ucciderlo.* Eco di 11,53.

v. 11. *a causa di lui.* Abbott, JG, § 2294^a, intende « per vederlo ». È difficile, però, fare qui una precisa distinzione tra motivo e causa, come fa Abbott.
— *molti dei giudei se ne andavano.* Sebbene le parole « molti » e « dei giudei » siano separate in greco, l'espressione è partitiva (Abbott, JG, § 2041). Qualcuno preferirebbe: « Molti lasciavano i giudei », intendendo un genitivo di separazione. Questo è difficile da giustificare grammaticalmente (BDF, § 180; *hypagein* normalmente prende *apo*), e implica una accezione dei giudei diversa che nel v. 9.
— *se ne andavano.* Potrebbe significare a Betania, ma più probabilmente significa andarsene accanto a Gesù.

v. 12. *Il giorno seguente.* A quello di cui si parla in 12,1, e quindi, evidentemente, una domenica. Proprio da Giovanni ricaviamo i due elementi della « Domenica delle Palme ». È difficile giudicare se si debba accettare letteralmente la sequenza cronologica.
— *la gran folla.* Anche qui molte testimonianze omettono il difficile articolo determinato. Sulle dimensioni della folla festiva vedi Nota a 11,55.

v. 13. *rami di palma.* La descrizione di Giovanni, che implica due parole per palma (*baion*; *phoinix*) è precisa, anche se alquanto tautologica; la stessa espressione si trova nel Testamento di Neftali V, 4. È stata sollevata la questione se in Gerusalemme crescessero alberi di palma così che i rami fossero facilmente disponibili. Lagrange, p. 325, pensa che crescessero nella valle orientale, più calda, attraverso la quale Gesù passava; e 1 Mac 13,51 sembra suggerire che la palma fosse disponibile in Gerusalemme nel secondo mese dell'anno, quindi non troppo dopo Pasqua. Ma ci sono prove recenti in contrario. Una lettera di Simon Bar-Kochba (Ben Kosiba), scritta dalle vicinanze di Gerusalemme, ordinava a un luogotenente di procurarsi palme da En Gedi e di portarle nella regione di Gerusalemme, probabilmente per la celebrazione della festa dei Tabernacoli (vedi Yadin, BA 24 [1961], 90). Anche oggi la maggior parte delle palme per la Domenica delle Palme è portata a Gerusalemme da Gerico. A causa dell'accenno di Giovanni alla palma, alcuni hanno pensato che in realtà l'entrata in Gerusalemme avvenisse prima della festa dei Tabernacoli, quando una grande quantità di palme era portata dalla valle del Giordano per costruire capanne e per essere portata nelle processioni (Lv 23,40; Ne 8,15). Secondo tutti i Vangeli, il ritornello cantato da coloro che assistettero all'entrata di Gesù era tratto dal Sal 118, un salmo che faceva parte della liturgia dei Tabernacoli (ma cantato anche a Pasqua e alla Dedicazione). Così pure, Zac 9,9, citato in Matteo e in Giovanni, può essere messo in relazione col contesto della festa dei Tabernacoli di Zac 14,16. In verità, Zac 14,4, posto nel contesto della festa dei Tabernacoli, profetizzava che Dio sarebbe apparso dal Monte degli Olivi, e Gesù faceva la sua entrata in Gerusalemme attraverso questo monte. Per altri argomenti vedi J. Daniélou, MD 46 (1956), 114-36; T. W. Manson, BJRL 33 (1951), 271-82. La teoria che Gesù entrasse in Gerusalemme alla festa dei Tabernacoli invece che a Pasqua è interessante, ma non può essere provata.
— *gridando.* La citazione della Scrittura che segue è l'u-

nica citazione dell'AT nel Vangelo che non sia preceduta o seguita da una formula introduttiva quale: « La Scrittura dice ... ». L'omissione di tale formula è più comune nei sinottici; ma Freed, p. 332, non ha ragione nell'usare ciò come un argomento per provare la dipendenza di Giovanni, qui, dai sinottici. Far gridare alla folla tale formula sarebbe stato ovviamente assurdo.
— *Osanna*. È una translitterazione dell'aramaico *hōša'-nâ*, ebraico *hōšī'ā-(n)nâ*, che significa « Salva, ti preghiamo ». Era usato come preghiera per invocare aiuto; in particolare alla festa dei Tabernacoli era una preghiera per la pioggia (J. Petuchowski, VT 5 [1955], 266-71). Ma era usato anche come acclamazione o saluto (2 Sam 14,4). Il fatto che i Vangeli non traducano il termine ebraico, come fanno i LXX, probabilmente indica che in questa accezione « osanna » non è una preghiera di petizione ma un grido di lode. Lc 19,37 parla giustamente di lodare Dio. « Osanna » probabilmente era già entrato nelle formule di preghiera della comunità cristiana. Vedi Freed, *art. cit.*, e bibliografia ivi citata.
— *colui che viene nel nome del Signore*. L'idea originale del Salmo (118,26) era quasi certamente questa: Benedetto sia nel nome del Signore colui che viene, cioè, il pellegrino che viene al Tempio (vedi 2 Sam 6,18). Ma nel NT « colui che deve venire » è preso come un titolo per Gesù (Mt 11,3; 23,39; Giovanni 1,27; 6,14; 11,27). In Giovanni « colui che viene nel nome del Signore » ha un particolare significato, giacché secondo 17,11-12 il Padre ha dato a Gesù il nome divino (*egō eimi*?).
— *Benedetto il re di Israele*. Letteralmente « e il re di Israele ». Questo non viene dal salmo; vedi Nota al v. 15.

v. 14. *asinello*. Paragonando la terminologia usata nei Vangeli per questo animale, dobbiamo distinguere tra (1) la citazione dell'AT, Zac 9,9, che appare in Matteo e in Giovanni, e (2) la descrizione dell'animale nel racconto generale dell'entrata di Gesù in Gerusalemme, che si trova in tutti i Vangeli.
(1) Zac 9,9 dà due descrizioni ([*a*] e [*b*] sotto), in poetico parallelismo, dell'animale su cui il re entrera in Gerusalemme; i LXX traducono liberamente:
(*a*) TM *h*^{a}*mōr*, « asino »;
LXX *hypozygion*, « bestia da soma »;
Matteo *onos*, « asino ».
(*b*) TM *'ayir ben'ᵓtōnōt*, « un puledro, il puledro dell'asina »;
LXX *pōlos neos*, « un puledro novello »;

Mt *pōlos hyios hypozygiou*, « il puledro di una bestia da soma ».
(Nota: *pōlos* è usato per un animale giovane, più spesso per un puledro di cavallo; ma quando il contesto lo specifica, è usato anche per il puledro di un altro animale: vedi W. Bauer, JBL 72 [1953], 220-29). Nel citare Zaccaria, Matteo in generale segue i LXX, ma la sua terminologia per quanto concerne l'animale sembra essere quasi una traduzione letterale del TM, con l'uso di qualche parola dei LXX. La citazione di Zaccaria in Giovanni 12,15, d'altra parte, è unica. Per Giovanni il re è *seduto* (non cavalca o monta come nel TM, nei LXX e in Matteo) su un *pōlos onou*, « un puledro di asino »: una sola descrizione che combina (*a*) e (*b*).
(2) Nella descrizione dell'animale come parte della narrazione dell'entrata:
— Mc 11,2 e Lc 19,30 parlano di un puledro (*pōlos*) su cui nessuno è mai salito: perciò novello, come nei LXX di (*b*);
— Mt 21,2.7 parla di *due* animali, « un'asina e con essa un puledro » (*onos* e *pōlos*: vocaboli presi dalla forma presente in Matteo della citazione di Zaccaria) e dice che Gesù sedette su di essi (*sic*);
— Giovanni 12,14 parla di un « asinello » (*onarion*, un diminutivo di *onos*: non sono i vocaboli della forma giovannea della citazione di Zaccaria).

v. 15. *Non temere, figlia di Sion.* Diversamente dal resto di questo versetto, ciò non fa parte della citazione di Zac 9,9, che dice: « Esulta grandemente, figlia di Sion ». Questo, dunque, può essere un altro esempio di una citazione composita in Giovanni (vedi Nota a 7,38 in § 29, p. 418). Le parole greche « Non temere » ricorrono frequentemente nei LXX di Isaia, p. es., 40,9; ma l'espressione completa usata da Giovanni rassomiglia soprattutto da vicino al TM (non ai LXX) di Sof 3,16: « Non temere, Sion » (« Figlia di Sion » ricorre in 3,14). Il significato di questo passo in Sofonia è di assicurare Gerusalemme che « il re di Israele, il Signore » (3,15) è in mezzo a lei. Questa può benissimo essere la fonte dell'espressione « re di Israele » che Giovanni 12,13 ha aggiunto alla citazione del salmo.

v. 16. *i discepoli.* Molte testimonianze hanno « i suoi discepoli », ma il possessivo si trova in ordini di parole diversi ed è probabilmente un chiarimento scribale.
— *compresero.* Letteralmente « conobbero » (*ginōskein*); ma i Codici di Beza e di Koridethi hanno il verbo quasi

sinonimo *noein* (« comprendere ») che può essere originale.
— *gli avevano fatto*. Effettivamente *i discepoli* non avevano fatto niente che facesse parte delle profezie dell'AT. Solo nella tradizione sinottica essi andarono a prendere l'asino e vi posero sopra Gesù, e così inconsapevolmente gli fecero « quello che era stato scritto di lui ». Bernard, II, p. 427, pensa che Giovanni richiami implicitamente la descrizione sinottica. Forse, però, l'espressione andrebbe presa più in generale e intesa come equivalente a un passivo (« quello che gli era stato fatto »).

v. 17. *la folla*. Vedi Nota al v. 9.
— *quando Gesù chiamò Lazzaro*. Vi sono forti supporti occidentali, più il P^{66}, a favore della lezione « che » invece di « quando », così: « La folla che era con lui cominciò a render testimonianza che egli aveva chiamato Lazzaro ... ». Questa lezione dà un buon significato ed elimina ogni ostacolo a identificare la folla nel v. 17 con quella nel v. 9. Tuttavia, è probabilmente più saggio optare per la lezione più difficile.
— *ne dava testimonianza*. Presumibilmente dobbiamo intendere che i testimoni oculari avevano dato inizio alla loro testimonianza col convincere quelli di cui parla il v. 9 (e che ora fanno parte di questa folla).

v. 18 [*anche*]. Questa parola si trova in posizioni diverse o è omessa in alcune antichissime testimonianze greche. Ma probabilmente è stato il problema delle varie folle a provocare l'omissione.

v. 19. *Vedete*. Può essere tradotto come un imperativo.
— *il mondo*. Ci sono buone testimonianze nella tradizione occidentale a favore delle lezioni « tutto il mondo » o « il mondo intero ». « Tutto il mondo » è un idiotismo semitico, come il francese *tout le monde*, per « tutti ». Lc 19,39 riferisce l'indignazione fra i farisei per l'entusiasmo con cui Gesù era acclamato.

COMMENTO

Transizione (12,9-11)

Per mantenere vivo il motivo di Lazzaro nel racconto dell'acclamazione di Gesù al momento della sua entrata in Gerusalemme, lo scrittore ha provveduto una cornice di transizione sia prima che dopo il racconto dell'entrata. Il risultato non è interamente felice. Se il v. 12 fosse collocato dopo il v. 8 si otterrebbe una buona successione; e in realtà scomparirebbe la confusione delle varie folle (vedi Nota al v. 9). Nei vv. 9-11 c'è poco o niente materiale originale. Il v. 10 è una rielaborazione di 11,53 e serve a ricordarci l'iniquo complotto che continua dietro le quinte. Nella loro decisione di rifiutare il dono della vita, le autorità vogliono distruggere non solo il donatore ma anche il ricevente. Il v. 11 può essere inteso sullo sfondo della lotta tra la sinagoga e la chiesa alla fine del I secolo. È un tacito invito a quei giudei che credono in Cristo a seguire l'esempio dei loro compatrioti che avevano già lasciato il giudaismo per seguire Gesù.

L'acclamazione di Gesù quando egli entra in Gerusalemme (12,12-16)

Relazione con i racconti sinottici. Il racconto dell'entrata di Gesù in Gerusalemme appare in tutti e tre i sinottici; e alcuni studiosi, come Freed, *art. cit.*, sostengono che il racconto di Giovanni è semplicemente una riscrittura teologica del racconto sinottico e che le differenze possono essere spiegate in termini di adattamento alla teologia di Giovanni. Noi siamo propensi a concordare con la confutazione fatta da D. M. Smith della posizione di Freed; vedi anche Dodd, *Tradition*, pp. 152-56.

Le versioni sinottiche dell'episodio si trovano in Mc 11,1-10; Mt 21,1-9, e Lc 19,28-38, e rivelano varianti di poco conto fra loro. Si possono fissare i seguenti importanti punti di paragone con Giovanni:

(1) GLI ANIMALI: Diversamente dai sinottici, Giovanni non ha l'informazione introduttiva circa l'invio di due discepoli a cercare un puledro di asina a Betfage. Solo dopo che la processione è cominciata Giovanni ci dice (v. 14) che *Gesù* trovò un asinello. Non c'è una particolare ragione per dubitare della descrizione sinottica, e in questo caso la descrizione giovannea potrebbe essere un adattamento teologico per mettere in rilievo che il salire sull'asino fu la reazione di Gesù all'acclamazione della folla. Tuttavia, il fatto che i vocaboli giovannei per indicare l'animale differiscono da quelli dei sinottici (vedi Nota al v. 14) fa pensare all'altra possibilità di variazione esistente nelle primitive tradizioni dell'episodio.

(2) LE FOLLE: Giovanni parla di diverse (due o tre) folle di giudei, di cui qualcuna accompagnava Gesù e qualcuna gli andava incontro. Come abbiamo detto, parte di questo quadro di confuso entusiasmo deriva dal fatto che il redattore vuol collegare questo epi-

sodio con la storia di Lazzaro. I sinottici non hanno un gruppo che va incontro a Gesù, ma vi sono discepoli che lo scortano da Betania a Gerusalemme. Lc 19,37 ha una quantità di discepoli; Mc 11,9 ha qualcuno che precede Gesù e qualcuno che lo segue; solo Mt 21,9 parla di costoro come di folle. Abbiamo già richiamato l'attenzione (p. 558) sul parallelo nel tema tra l'accettazione in Giovanni del miracolo di Lazzaro come causa dell'entusiasmo e Lc 19,37, dove i discepoli lodano Dio a gran voce per tutti i prodigi che hanno veduti.

(3) LE AZIONI DELLA FOLLA: I sinottici dicono che i discepoli stesero i loro mantelli sull'asino e anche sulla via; Giovanni non ne parla. In Marco e Matteo, quelli che accompagnano Gesù tagliano rami e fronde e li spargono sulla via; in Giovanni, quelli che vanno incontro a Gesù prendono rami di palma (presumibilmente per portarli in mano). In questi particolari, dunque, la descrizione di Giovanni è meno spettacolare di quella dei sinottici. Fino a un certo punto l'azione descritta da Giovanni somiglia alle normali processioni delle feste dei Tabernacoli e della Dedicazione, dove il popolo portava il *lulab* di mirto, salice e palma (vedi pp. 423-24).

(4) IL GRIDO DELA FOLLA (Sal 118,25-26): (*a*) *Osanna*. Si trova in Marco, Matteo, Giovanni (Luca ricorda semplicemente che essi *lodavano* Dio). Mt 21,9 aggiunge: « al figlio di Davide », che non fa parte del salmo. (*b*) *Benedetto colui che viene nel nome del Signore*. Lo stesso in Marco, Matteo, Giovanni (Luca ha « il re » invece di « colui ». Freed, p. 332, osserva che « Benedetto » non si trova in nessun altro luogo in Giovanni. Ma, poiché tutti i Vangeli in questo punto citano i LXX, questa parola non prova la dipendenza giovannea dai sinottici. (*c*) Marco aggiunge un'altra benedizione: « Benedetto il regno che viene, del nostro padre Davide ». Giovanni aggiunge: « Benedetto il re di Israele ». Matteo e Luca non hanno questo tratto. Nessuno dei Vangeli segue il salmo: « Vi benediciamo dalla casa del Signore ». (*d*) I sinottici aggiungono un « Osanna » finale o « Gloria nell'alto dei cieli », che Giovanni non ha.
A titolo di valutazione, si noterà che Giovanni è vicino ai sinottici solo in (*a*) e (*b*), dove *tutti* sono vicini al salmo. La forma di (*c*) in Giovanni potrebbe essere un rifacimento simbolico basato sul « regno di Davide » di Marco o sull'accenno di Luca al « re » in (*b*), ma questa è solo una possibilità.

(5) LA CITAZIONE DELLA SCRITTURA: Sia Matteo che Giovanni citano Zac 9,9. Mt 21,5 lo cita in occasione dell'ordine che Gesù dà ai discepoli di andare a Betfage a procurare l'asino; Giovanni 12,15 lo cita quando Gesù trova l'asino. Per la diversità tra le due citazioni, vedi la Nota. Non ci sono prove sicure per appoggiare la tesi di Freed (pp. 337-38) che Giovanni si serva della forma della citazione in Matteo riadattandola. Si potrebbe pensare che i vocaboli che descrivono l'animale siano una combinazione delle due descrizioni di Matteo, ma potrebbero anche derivare da una traduzione diretta e da una combinazione dei termini ebraici nel TM. Certo Giovanni intende il passo in modo diverso da Matteo (due animali).

(6) Non c'è niente nei sinottici che somigli a Giovanni 12,16.

Se esaminiamo le somiglianze e le diversità in questi sei punti di paragone, troviamo che in parte di (1), (2), parte di (3) e (6) le varianti di Giovanni si potrebbero spiegare come varianti intenzionali della tradizione sinottica, varianti guidate da un motivo teologico. Ma in questi casi è egualmente probabile che Giovanni ci dia l'adattamento teologico di una tradizione simile a quella dei sinottici, ma non la stessa. La situazione in (4) e (5) e le varianti di vocabolario indicate nella Nota al v. 14 pesano in favore della seconda ipotesi.

Interpretazione dell'episodio. Nei sinottici questa è la prima volta, durante il ministero, che Gesù si reca a Gerusalemme; l'entrata è seguita dalla purificazione del Tempio. Questo fatto, combinato con le allusioni a Davide sia in Marco che in Matteo, sembra dare alla scena l'aspetto dell'entrata trionfale del re messianico venuto a rivendicare la sua capitale e il suo Tempio (vedi Taylor, *Mark*, pp. 451-52, per varie altre interpretazioni possibili). In Giovanni il contesto è notevolmente diverso. Gesù è stato a Gerusalemme molte volte; e anche se questa entrata suscita entusiasmo, la spiegazione dell'entusiasmo sta nel miracolo di Lazzaro. In verità, per esser precisi, non è specificamente detto che Gesù *entrò* in Gerusalemme, sebbene ciò sia implicito; e, s'intende, non c'è la successiva purificazione del Tempio. Dobbiamo dunque cercare una diversa interpretazione della scena in Giovanni.

Notiamo che Giovanni colloca il saluto con le palme e l'acclamazione tratta dal Sal 118 proprio all'inizio della narrazione, e ciò è importante per l'interpretazione di ciò che Gesù fa. Sebbene il portare palme possa essere associato con le feste dei Tabernacoli o della Dedicazione (vedi Nota al v. 13), Farmer, *art. cit.*, ha sostenuto in modo convincente che questo gesto era evocativo del nazionalismo maccabeico e che proprio come un simbolo di nazionalismo la palma appariva sulle monete della Seconda Rivolta (132-135 d.C.). Quando Giuda Maccabeo dedicò nuovamente l'altare al Tempio dopo la sua profanazione da parte dei siriani (164 a.C.), i giudei portarono palme al Tempio (2 Mac 10,7: *phoinix*, una delle due parole usate da Giovanni). Quando suo fratello Simone conquistò la cittadella di Gerusalemme (142 a.C.), i giudei ne presero possesso portando rami di palma (1 Mac 13,51: *baion*, l'unico caso in cui ricorre nei LXX quest'altra parola usata da Giovanni). Nel Testamento di Neftali V, 4, dove ricorre la stessa espressione usata da Giovanni per i rami di palma, i rami sono dati a Levi come simbolo di potere su tutto Israele. Sulla base di questo sfondo, l'azione della folla nella scena di Giovanni sembra avere connotazioni politiche, come se essi accogliessero Gesù come un liberatore nazionale. Questa ipotesi può ricevere qualche conferma nella frase che la folla « uscì *incontro* a lui [*eis hypantēsin*: v. 13] ». Questa era la normale espressione greca usata per indicare la festosa accoglienza di sovrani ellenistici in una città. Per esempio, Pergamo uscì a incontrare Attalo III; il popolo di Antiochia uscì a incontrare Tito (Giuseppe *Guerra giudaica* VII, V, 2; # 100): così A. Feuillet, JohSt, pp. 142-43.

Anche la riga che Giovanni 12,13 aggiunge alla citazione dal Sal 118,26 sa di nazionalismo. La folla evidentemente interpreta « *colui che viene* nel nome del Signore » come il *re di Israele*. La giustapposizione di questi due titoli si trova anche nella scena della folla di 6,14-15. Là il popolo designa Gesù come « il profeta *che deve venire* nel mondo », e Gesù capisce che ciò significa che essi tenteranno di farlo re. Possiamo inoltre ricordare che l'*Osanna* gridato dalle folle in 12,13 era usato nel rivolgersi ai re (2 Sam 14,4; 2 Re 6,26).

Solo dopo che la folla ha in tal modo espresso i suoi concetti nazionalistici Gesù trova l'asino e vi sale sopra. La congiunzione avversativa con cui comincia 12,14 fa pensare che ciò sia in reazione al saluto entusiastico. La gran folla (v. 12) ha compreso male il miracolo di Lazzaro e il dono della vita, proprio come un'altra gran folla (6,2) in Galilea comprese male la moltiplicazione dei pani, il pane di vita, e cercò di fare re Gesù. Il sinedrio ha reagito al miracolo di Lazzaro, con una malevola risoluzione di uccidere Gesù; Maria di Betania vi ha reagito con gratitudine e amore; ora la folla reagisce con fraintendimento nazionalistico. Gesù cerca di dissipare questo equivoco con una azione profetica che i discepoli non comprenderanno se non dopo la sua morte e resurrezione (v. 16).

Che il salire sull'asino fosse un'azione profetica si vede nella citazione di Zac 9,9. In che modo questa profezia interpreta l'azione? Non è un'azione destinata a sottolineare l'umiltà, perché Giovanni omette la riga di Zaccaria citata da Matteo, e precisamente, « mite, seduto su un'asina ». Di fatto, sembra quasi che la parte della citazione di Zaccaria avesse per Giovanni, in realtà, solo un significato materiale, in quanto descrive un re seduto su un asino (ma vedi sotto per l'importanza del contesto in Zaccaria). Quel che è importante per Giovanni è la riga collocata per prima nel v. 15, che sembra provenire da

Sof 3,16 (vedi Nota). Il passo di Sofonia dice a Israele che Jahvè è in mezzo a lui come il « re di Israele », ma il ritratto del re non è un ritratto nazionalistico. A Gerusalemme, piena della presenza di Jahve, accorrerà gente *da tutta la terra* a cercar rifugio (3,9-10). Jahvè salverà Israele dai suoi nemici; in particolare Egli soccorrerà gli zoppi e radunerà i dispersi (3,19). Questo passo getta luce su come il Gesù giovanneo avrebbe voluto che la folla interpretasse il miracolo di Lazzaro. Esso è un dono di vita per gli uomini su tutta la terra, non un segno di gloria nazionalistica per Israele. Essi non dovrebbero acclamarlo come un re terreno, ma come la manifestazione del Signore loro Dio che è venuto in mezzo a loro (Sof 3,17) per radunare i dispersi.

Questa interpretazione universalistica dell'azione di Gesù in 12,14 si adatta bene al contesto in Giovanni 11-12. In 11,52 Giovanni interpretava l'inconscia profezia di Caifa nel senso che Gesù avrebbe salvato non solo Israele, ma anche i Gentili. In 12,19 i farisei usano una iperbole che, per ironia giovannea, è più vera di quanto essi sospettino: « Il *mondo* gli è corso dietro ». Tutta la scena dell'entrata conduce al momento culminante in cui i greci gentili si recano da Gesù in 12,20. Gesù mette ciò in relazione col suo essere elevato così da poter attirare a sé *tutti gli uomini* (12,32). Il sinedrio voleva far morire Gesù invece di Israele (11,50); la folla gridava a lui come re di Israele (vedi Nota su « gridò » in 11,43). Ma la sola unzione che Gesù riceve è una unzione per la morte (12,7); la sola corona che egli porterà è la corona di spine (19,2); il solo manto che egli indosserà è il mantello da beffa; e quando, così unto e ammantato, egli sta dinanzi al suo popolo ed è presentato come suo re, la folla *griderà*: « Crocifiggilo! » (19,14-15). Così, essi lo innalzeranno perché attiri tutti gli uomini.

Ritornando alla citazione dell'AT che è la chiave dell'accento giovanneo in questa scena, troviamo lo stesso universalismo nel contesto di Zac 9,9. Ivi, il versetto subito seguente dice che il re che è venuto sull'asino « ... annunzierà la pace alle genti, e il suo dominio sarà da mare a mare ». Opportunamente, 9,11 associa tutto ciò col sangue dell'alleanza. E infine, se volgiamo la nostra attenzione a un'altra opera della scuola giovannea (Ap 7,9), troviamo una descrizione molto simile di come Gesù Cristo debba essere acclamato. Ivi troviamo un'altra *immensa moltitudine di ogni nazione che porta palme* e grida le lodi della salvezza portata dall'Agnello che è stato ucciso.

Riepilogando, mentre nella descrizione sinottica dell'acclamazione di Gesù ci può essere un elemento di nazionalismo, questo elemento è più evidente in Giovanni: e l'entrata di Gesù in Gerusalemme su un asino è un'azione profetica destinata a contrapporsi a quel nazionalismo. È l'affermazione di un regno universale che sarà compiuto solo quando egli sarà elevato nella morte e resurrezione. Il peculiare ordine giovanneo degli eventi (acclamazione, seguita dalla reazione di Gesù nella scelta dell'asino) e i particolari (palme: vedi Nota per la difficoltà) sono ordinati a questa intenzione teologica. Se c'era, come noi pensiamo, una narrazione giovannea indipendente dell'entrata, parallela alla forma sinottica, tuttavia questa narrazione è stata pesantemente rimaneggiata, nel suo ordine e nei suoi particolari, per adattarla alla visione teologica dello scrittore. In 12,16 ci vien detto che questa visione non fu raggiunta al momento dell'entrata, ma solo dopo la resurrezione. È interessante che in 2,22 abbiamo una affermazione analoga riguardo alla purificazione del Tempio e alla identificazione che Gesù fa del suo corpo come tempio. Questa ripetizione è forse un'eco del fatto che questi due episodi erano in origine uniti in Giovanni così come lo sono nei sinottici?

Conclusione di transizione (12,17-19)

In questa parte della cornice redazionale, che corrisponde ai vv. 9-11, viene ripreso il motivo di Lazzaro. La folla associata al miracolo di Lazzaro si incontra ora con la folla associata all'entrata in Gerusalemme. Si noti l'equilibrio artistico tra i vv. 9-11 e 17-19: entrambi cominciano col tema della folla e del miracolo di Lazzaro; entrambi terminano con l'accentuazione dell'ostilità delle autorità, sommi sacerdoti e farisei. Il v. 11 sottolinea che molti giudei cominciano a credere in Gesù; 19 sottolinea che tutto il mondo gli va dietro. Nel v. 19 i farisei battono sulla stessa nota di disperazione che avevano fatta risonare insieme con i sacerdoti in 11,47-48; e come Caifa, anche se meno drammaticamente, essi parlano in profezia. Il « mondo » è corso dietro a Gesù, ma in un senso molto più ampio di quanto essi non intendano.

BIBLIOGRAFIA

FARMER, W. R., « The Palm Branches in John 12, 13 », JTS N.S. 3 (1952), 62-66.
FREED, E. D., « The Entry into Jerusalem in the Gospel of John », JBL 80 (1961), 329-38.
SMITH, D. M., « John 12, 12 ff. and the Question of John's Use of the Synoptics », JBL 82 (1963), 58-64.

43. episodi di preparazione alla pasqua e alla morte: la venuta dell'ora

12,20-36

La venuta dei greci segna la venuta dell'ora

[20] *Ora, fra quelli che erano saliti per il culto durante la festa c'erano alcuni greci.* [21] *Questi si avvicinarono a Filippo, che era di Betsaida in Galilea, e gli chiesero: « Signore, vorremmo vedere Gesù ».* [22] *Filippo andò a dirlo ad Andrea; poi Andrea e Filippo insieme andarono a dirlo a Gesù.* [23] *Gesù rispose loro: « È giunta l'ora che il Figlio dell'Uomo sia glorificato.* [24] *In verità, in verità vi dico: se il chicco di grano caduto in terra non muore, rimane solo un chicco di grano. Se invece muore, produce molto frutto.* [25] *Chi ama la sua vita la perde; chi invece odia la sua vita in questo mondo la conserva per la vita eterna.* [26] *Se uno mi vuol servire, mi segua, e dove sono io, là sarà anche il mio servo. Se uno mi serve, il Padre lo onorerà.* [27] *Ora l'anima mia è turbata. E che devo dire? " Padre, salvami da quest'ora "? Ma proprio per questo sono giunto a quest'ora!* [28] *" Padre, glorifica il tuo nome! " ». Allora una voce venne dal cielo: « L'ho glorificato e di nuovo lo glorificherò ».*

[29] *La folla che era presente e aveva udito diceva che era stato un tuono, ma altri sostenevano: « Un angelo gli ha parlato ».* [30] *Rispose Gesù: « Questa voce non è venuta per me, ma per voi.* [31] *Ora si fa giudizio di questo mondo; ora il principe di questo mondo sarà cacciato fuori.* [32] *Io, quando sarò elevato da terra, attirerò tutti a me ».* *([33] Questo diceva per indicare di quale morte doveva morire).* [34] *Allora la folla obiettò: « Abbiamo appreso dalla Legge che il Messia rimane in eterno; come dunque tu dici che il Figlio dell'Uomo deve essere elevato? Chi è*

questo Figlio dell'Uomo?». [35] *Allora Gesù disse loro: «Per poco tempo ancora la luce è fra voi. Camminate mentre avete la luce, o vi sorprenderanno le tenebre. Chi cammina nelle tenebre non sa dove va.* [36] *Mentre avete la luce abbiate fede nella luce, per diventare figli della luce». Dopo aver detto queste cose Gesù li lasciò e andò a nascondersi.*

22: *andò; disse;* 23: *rispose.* Nel tempo presente storico.

NOTE

v. 20. *Ora ... c'erano alcuni.* Per questo modo di iniziare un racconto vedi 3,1.
— *greci. Hellēnes,* ossia Gentili (in questo caso, proseliti), non *Hellēnistai,* ossia giudei di lingua greca. Vedi Nota a 7,35. Solo l'interpretazione secondo la quale i primi Gentili sono venuti a Gesù spiega la sua esclamazione che è giunta l'ora (v. 23).

v. 21. *Betsaida in Galilea.* Vedi Nota a 1,44. Qualcuno ha pensato che qui si parli della Galilea perché essa è in qualche modo associata con i Gentili (Mt 4,15, citando Is 9,1).
— *vedere Gesù.* «Vedere» può avere il senso di «far visita a, incontrare» (BAG p. 220, *eidon* # 6), come in Lc 8,20; 9,9. Ma nel contesto teologico giovanneo «vedere» può anche significare «credere in».

v. 23. *rispose loro.* Il «loro» si riferisce a Filippo e Andrea o ai Greci? In realtà, la risposta di Gesù è un commento all'intera scena, più che una risposta diretta all'uno o all'altro gruppo.
— *glorificato.* L'accenno alla gloria subito dopo l'acclamazione con le palme ha un interessante parallelo in Lc 19,38, dove durante l'entrata in Gerusalemme la moltitudine grida «Gloria nel più alto dei cieli».

v. 24. *il chicco.* Un uso parabolico dell'articolo (Lc 8,5.11: «il seminatore ... il seme»).
— *grano. Sitos* può significare «frumento» in particolare, o «grano» in generale. È usato nella parabola della zizzania in Mt 13,25.
— *caduto in terra.* Letteralmente «cadendo in terra, muore»; l'accento è sul morire.
— *rimane solo un chicco di grano.* Letteralmente «rimane solo». Il verbo *menein* (vedi App. I,8) in Giovanni è

usato per le persone, lo Spirito, l'amore, la gioia, l'ira, e la parola.

v. 25. *ama ... odia.* L'uso semitico predilige vivaci contrasti per esprimere preferenze. Dt 21,15; Mt 6,24; Mc 14,26 sono altri esempi di ciò.
— *la sua vita. Psychē* a volte è stato tradotto « anima », ma l'antropologia giudaica non conteneva il dualismo di anima e corpo che questa traduzione potrebbe suggerire. *Psychē* si riferisce alla vita fisica; può anche significare l'io di qualcuno (ebraico *nefeš*). In 10,15 si riferisce alla vita, e questo sembra sia il significato anche qui.
— *perde. Apollynai* può significare « perdere » o « distruggere »; il secondo senso sembrerebbe offrire un contrasto migliore con « conserva ». Alcuni manoscritti hanno qui un tempo futuro, ma questa è una armonizzazione con i sinottici, i quali usano tutti il futuro nella loro forma di questa frase: vedi Commento.
— *per la vita eterna.* Questa è *zōē*, la vita che il credente riceve dall'alto.

v. 26. *Se uno.* Benché il detto abbia paralleli sinottici (vedi Commento), questo particolare tipo di condizione indefinita è giovanneo. Altri aspetti giovannei nel greco di questo versetto sono il chiasmo e l'uso dell'aggettivo possessivo pronominale.
— *il Padre lo onorerà.* Abbiamo sentito parlare dell'onore che gli uomini rendono a Gesù o al Padre (5,23; 8,49), ma qui abbiamo un esempio della reciprocità nella vita eterna promessa in Giovanni.

v. 27. *anima. Psychē,* come nel v. 25, ma qui il pericolo di una errata interpretazione dualistica non sembra così grande. Potremmo tradurre: « *Io* sono turbato »; ma quando si tratta di emozioni, « anima » aiuta a esprimere gli aspetti sensibili dell'uomo.
— *salvami.* In Eb 5,7 c'è un accenno all'angoscia di Gesù prima della morte: « Gesù offrì preghiere e suppliche a colui che poteva salvarlo da morte ». Ciò somiglia alla tradizione che si trova in Giovanni, perché i racconti sinottici dell'agonia non usano il verbo « salvare ».
— *proprio per questo.* Qualcuno vorrebbe tradurlo come una domanda: « Forse per questo sono giunto a quest'ora [cioè, per essere salvato dall'ora]? ».

v. 28. *il tuo nome.* Ci sono testimonianze di un certo valore a favore della lezione « tuo Figlio », ma ciò è

dovuto probabilmente all'influenza di 17,1. Il Codice di Beza aggiunge qui una frase tratta da 17,5.
— *una voce venne dal cielo.* Bernard, II, p. 438, pensa che si tratti di una *bath qōl* (« una figlia della voce »: un tipo di ispirazione divina inferiore, la progenie della parola di Dio che in passato era stata rivolta ai profeti, ma ormai non era più udita in Israele con la sua forza primitiva). Ma questo termine rabbinico in realtà non si adatta al quadro neo-testamentario, dove la voce di Dio è considerata come una manifestazione suprema, p. es., nel momento del battesimo di Gesù. Il parallelo più stretto sarebbe nel Testamento di Levi XVIII, 6-7: « I *cieli* si apriranno e la santificazione scenderà su di lui dal Tempio della Gloria con *La voce del Padre,* come da Abramo a Isacco; e la *gloria* dell'Altissimo sarà emessa su di lui ».
— *l'ho glorificato/e lo glorificherò.* Con nessuno dei due tempi del verbo è espresso l'oggetto.

v. 29. *tuono.* Nell'AT, ingenuamente o poeticamente, il tuono era descritto come la voce di Dio (1 Sam 12,18). Giovanni vuol farci pensare che il tuono accompagnò la voce, o che il suono della voce era erroneamente inteso come tuono? Il suggerimento alternativo, che fosse un angelo a parlare, è a favore della seconda ipotesi. Nessuna delle due spiegazioni proposte dalla folla indica che la voce fosse compresa (vedi Atti 9,7; 22,9).
— *un angelo gli ha parlato.* Per voci angeliche dal cielo vedi Gn 21,17; 22,11. La teoria che questo versetto in Giovanni formi una inclusione con l'accenno agli angeli in 1,51 sembra improbabile.

v. 31. *Principe di questo mondo.* Questo è un termine giovanneo per Satana (14,30; 16,11), ma forse ricorre anche in 1 Cor 2,6-8, dove Paolo parla di principi ridotti al nulla o di potenze di questo mondo. In 2 Cor 4,4 Paolo parla dell'ostile « dio di questo mondo »; Ef 2,2 parla del « principe delle potenze dell'aria », ed Ef 6,12 parla dei « dominatori di questo mondo di tenebra ». Ignazio di Antiochia usa il termine giovanneo parecchie volte nei suoi scritti. L'equivalente ebraico, *šar ha'ōlām,* si trova in scritti rabbinici come allusione a Dio, non a Satana. Barrett, p. 355, conclude che Giovanni evidentemente non è in stretto contatto col pensiero giudaico su questo punto. Però il dualismo modificato implicito nella descrizione di Giovanni di una lotta tra il Principe di questo mondo e Gesù è molto vicino alla descrizione di Qumran di una

lotta tra l'angelo delle tenebre e il principe della luce (vedi CBQ 17 [1955], 409 ss, o NTE, pp. 109 ss).
— *cacciato fuori.* Ci sono nelle versioni discrete prove a favore della lezione « abbattuto », « buttato giù ». Il fatto che « buttato (cacciato) fuori » sia il vocabolo giovanneo più normale (6,37; 9,34; 15,6) fa sorgere la possibilità che la lezione meglio documentata sia il prodotto di una tendenza degli scrivani alla uniformità.

v. 32. *da terra.* Ci sono forti testimonianze patristiche, ma in effetti nessuna prova nei manoscritti, a favore dell'omissione di queste parole. Vedi RB 57 (1950), 391-92.
— *attirerò.* Vedi Nota a 6,44 per il possibile rapporto con Geremia. Tale rapporto fornirebbe all'elevazione di Gesù e ai suoi effetti lo sfondo dell'amore d'alleanza divino.
— *tutti.* Ci sono interessanti testimonianze, compreso il P^{66}, a favore di un neutro plurale, lezione che considererebbe efficace su tutte le cose l'elevazione di Gesù. Ma BDF, § 138[1], pensa che sia semplicemente un neutro usato per un maschile generico.

v. 33. *indicare.* Il verbo è *sēmainein,* connesso con *sēmeion,* « segno ». Il segno si trova nell'espressione usata da Gesù: « elevato » è il segno della crocifissione. Non c'è niente in questo passo che dia supporto alla tesi che la morte di Gesù fu di per sé un segno; piuttosto, in quanto parte dell'elevazione, la morte di Gesù appartiene alla gloriosa realizzazione del disegno di Dio, non ai segni di quella realizzazione.
— *quale morte.* La spiegazione parentetica mette in relazione l'essere innalzato con l'essere crocifisso; ciò apparirà chiaro in 18,31-32, che indica un castigo romano. Che la crocifissione non esaurisca il concetto dell'essere elevato è stato dimostrato a p. 192. È possibile che il redattore che ha inserito il v. 33 pensasse che la crocifissione non solo innalzò il corpo di Gesù, ma inoltre spalancò le sue braccia per attirare gli uomini. Vedi un analogo accenno alla crocifissione di Pietro in 21,19.

v. 34. *dalla Legge.* Come abbiamo detto nella Nota a 10,34, « Legge » può essere un accenno a tutto l'AT. Ma anche con questa ampiezza è difficile trovare un passo che dica che il Messia rimarrà in eterno. Barrett, p. 356, sembra propenso a prender posizione per la dottrina messianica comune delle Scritture, piuttosto che per un singolo passo. È vero che ci sono molti passi che riguardano il ruolo eterno della linea davidica, o del re davidico (Sal 89,4;

110,4; Is 9,7; Ez 37,25), e altri passi che riguardano il ruolo eterno del (o di un) Figlio dell'Uomo (Dn 7,14; En 49,1; 62,14). Ma non c'è alcun testo che dica che il Messia *rimane* in eterno. In realtà, « rimane in eterno » è un'espressione che l'AT applica a Jahvè, alla sua giustizia, alla sua verità, alla sua lode, ecc. Van Unnik, *art. cit.*, ha formulato l'ipotesi migliore fino a questo momento. Egli addita Sal 89,36, che dice che « il seme davidico rimane in eterno ». Questo salmo è interpretato messianicamente sia nel NT (Atti 13,22; Ap 1,5; 3,14) che nelle fonti rabbiniche (StB, IV, p. 1308; Midrash Rabbah XCVII di Genesi, ed. Soncino, p. 901). Anche se il v. 36 parla del « seme », il v. 51 parla dell'« unto » (messia).
— *chi è questo Figlio dell'Uomo.* In effetti, è la folla e non Gesù a nominare il Figlio dell'Uomo. È questa una richiesta di identificare il Figlio dell'Uomo dando il nome della persona che è il Figlio dell'Uomo? O è una domanda circa la sua natura e il suo rapporto col Messia? Vedi Commento.

v. 35. *fra voi.* Letteralmente « in voi »; in Atti 4,34 « in » significa « fra ». Il « con voi », normale nei testi della recensione bizantina è un chiarimento scribale che imita lo stile giovanneo.
— *vi sorprenderanno le tenebre.* Questo verbo, *katalambanein,* appare nel senso di « vincere » in 1,5; vedi Nota ivi.
— *Chi...* questo detto è quasi identico a 1 Gv 2,11.

v. 36. *Andò a nascondersi.* Così anche dopo la festa dei Tabernacoli (8,59).

COMMENTO

L'accenno alla festa nel v. 20 collega questa scena al contesto generale di Pasqua, che è servito da sfondo da 11,55 in poi. C'è un minimo di ambientazione reale. Si può presumere che l'intento dello scrittore fosse di collocare la scena immediatamente dopo l'entrata di Gesù in Gerusalemme, e, precisamente, nel recinto del Tempio, dove Gesù era solito insegnare. Dal punto di vista della sequenza del pensiero, la scena è una conclusione ideale dei capp. 11-12. Il capitolo 11 cominciava con l'annuncio che lo scopo del miracolo di Lazzaro era che « il Figlio di Dio sia glorificato per esso ». Ed ecco che l'ora di questa glorificazione è giunta (12,23). Il miracolo di Lazzaro ha dato inizio a una catena di azioni che additano la morte di Gesù; ora è giunta l'ora che Gesù sia elevato nella crocifissione (12,32-33). Il miracolo di Lazzaro indicava Gesù come la resurrezione e la vita (11,25); ora comincia quell'ora in cui Gesù sarà elevato nella resurrezione e attirerà tutti gli uomini a sé per dar loro la vita (12,32.34). Abbiamo visto nei capp. 11-12 una serie di allusioni universalistiche che mettono in rilievo l'intenzione di Dio di salvare i Gentili; ora i Gentili si recano da Gesù (12,20-21) per vederlo. Questa è veramente una scena culminante.

La venuta dei greci (12,20-22)

Il significato teologico di questa scena risulta relativamente chiaro da ciò che abbiamo detto circa l'universalismo. Gesù aveva detto che avrebbe offerto la sua vita e che altre pecore non appartenenti all'ovile si sarebbero unite al suo gregge. L'apparizione di Gentili che vogliono vedere (credere in?) Gesù indica che è tempo per lui di offrire la sua vita. Sembra però che il significato teologico abbia talmente dominato l'interesse dello scrittore che egli ha abbreviato la descrizione di ciò che accadde al punto di renderlo enigmatico. Possiamo supporre che questi Gentili abbiano avvicinato Filippo, che portava un nome greco e proveniva da una regione prevalentemente gentile, perché egli parlava greco. Perché Filippo dovesse consultare Andrea non è chiaro, eccetto che questi due discepoli in Giovanni agiscono in coppia (6,5-8). La *venuta* dei Gentili è teologicamente così importante che lo scrittore non ci dice mai se essi riusciranno a vedere Gesù, e in realtà essi scompaiono di scena allo stesso modo in cui fu perso di vista Nicodemo nel cap. 3. La stranezza di tutto questo fa pensare che un episodio poco conosciuto proveniente dalla tradizione primitiva sia stato usato come base dell'adattamento teologico. Non c'è niente di intrinsecamente improbabile nell'episodio di base.

L'ora della glorificazione (12,23.27-28)

Molte volte in questo Vangelo abbiamo udito Gesù affermare che la sua ora (o tempo: 7,6.8) non è ancora venuta (2,4; 7,30; 8,20), cioè, l'ora del ritorno di Gesù al Padre attraverso la crocifissione, resurrezione e ascensione. (Vedi App. I, 11). Ora, e insistentemente nei capitoli seguenti

(13,1; 17,1), ci vien detto che l'ora è giunta. Evidentemente la venuta dei greci lo ha indicato; e Gesù, la cui vita non gli poteva essere tolta senza la sua volontà (10,17-18), è pronto per l'ora dell'offrire la sua vita e riprenderla poi di nuovo. Nel v. 27 egli resiste alla tentazione di chiedere al Padre di salvarlo dall'ora; egli invece si rallegra della possibilità, offertagli dall'ora, di glorificare il Padre suo. Poiché i vv. 27-28 riprendono i temi dell'ora e della gloria che si trovano in 23, non è improbabile che originariamente 23 e 27-28 fossero una unità. In CBQ 23 (1961), 143-48 (NTE, pp. 192-198) abbiamo dimostrato che, sebbene Giovanni non descriva una agonia nel Getsemani come si trova nella tradizione sinottica, ci sono in Giovanni elementi sparsi che fanno da parallelo alla scena sinottica dell'agonia. Alcuni di questi elementi sono presenti in questa parte del cap. 12 (vedi anche Commento a 14,30-31; 18,11): (A) Nei sinottici, solo nella scena dell'agonia « l'ora » diventa una espressione tecnica per indicare la passione e morte di Gesù (Mc 14,35; Mt 26,45; vedi Nota a « tempo » in Giovanni 7,6). Un parallelo preciso di Giovanni 12,23 si trova in Mc 14,41: « L'ora è giunta ». (B) Giovanni 12,27, « L'anima mia è turbata [*tarassein*] » trova un parallelo in Mc 14,34, « La mia anima è triste [*perilypos*] ». Entrambi riflettono il Sal 42,5: « Perché sei triste [*perilypos*], anima mia, e perché mi turbi [*syntarassein*]? » (C) Giovanni 12,27, « Padre, salvami da quest'ora », è parallelo a Mc 14,35-36: « Egli pregava che, se fosse possibile, passasse da lui quell'ora ... " Padre ... allontana da me questo calice " ». In entrambi i casi Gesù riconosce che questa non è la volontà del Padre. (D) C'è un altro, molto tenue, paragone possibile tra la voce dal cielo, che alcuni pensano sia un angelo (Giovanni 12,29), e l'angelo nel giardino di cui si parla in alcuni manoscritti di Luca (22,43).

Non dobbiamo arrivare subito alla conclusione che Giovanni ci regali una forma smembrata della scena sinottica dell'agonia. È molto probabile che Gesù abbia attraversato un'esperienza di agonia di fronte alla morte come viene descritta nella scena sinottica, perché questo non è il tipo di episodio che la chiesa primitiva avrebbe inventato sul suo maestro glorificato. Tuttavia, poiché non ci furono testimoni per riportare la preghiera di Gesù durante l'agonia (i discepoli dormivano a una certa distanza), la tendenza sarebbe stata quella di riempire la struttura scheletrica della scena del Getsemani con preghiere e detti pronunciati da Gesù in altre occasioni. Perciò, il quadro giovanneo, dove tali preghiere e detti sono sparsi, *può* in realtà essere più vicino alla situazione originale che non la più elaborata scena sinottica.

La parabola del seme che muore (12,24)

Il v. 23 è ormai separato dai vv. 27-28 mediante una serie di detti che costituiscono un magnifico commento sul tema della morte e della vita. Sebbene la sequenza attuale sia il prodotto di un riordinamento redazionale, lo scrittore si è servito di alcuni detti di Gesù, tramandati nei circoli giovannei, che possono a buon diritto pretendere di rappresentare la tradizione primitiva.

Il v. 24 è stato oggetto di studio da parte di Rasco, *art. cit.*, e di Dodd, *Tradition*, pp. 366-69. Sia per la forma che per il simbolismo esso rappresenta una breve parabola, molto simile alle parabole sinottiche. Ha i suoi caratteristici aspetti giovannei: (*a*) il doppio « amen », che traduciamo come « In verità, in verità vi dico »; (*b*) il verbo *menein*, « rimanere »; (*c*) l'uso di *pherein* nell'espressione « portar frutto », in contrasto con i più comuni verbi sinottici *poiein* o *dounai*. Tuttavia, vi sono, per esempio, buoni paralleli sinottici di una parabola che comincia con una condizione (Mt 5,13; Mc 3,24); e un perfetto parallelo alle condizioni contrastanti di Giovanni lo troviamo in Mt 6,22-23. Quanto al simbolismo, i sinottici hanno una parabola su *un chicco* di senapa (Mc 4,30-32) e diverse parabole che trattano di frumento o grano in generale, per esempio, il seminatore e il seme in Mc 4,1-9, e il grano che cresce da se stesso in Mc 4,26-29.

Il significato generale della parabola giovannea risulta chiaro dal contesto: Gesù parla della morte come mezzo per conquistare la vita. In effetti, nella sua sequenza attuale dopo la venuta dei greci, la parabola vuole alludere alla morte *di Gesù* come mezzo per portare la vita a tutti gli uomini (12,32). I particolari della parabola non vanno necessariamente allegorizzati, per esempio, la caduta in terra non è un accenno alla incarnazione. Dobbiamo notare che il contrasto col morire e portar frutto è quello di non morire e quindi rimanere improduttivo. Ci saremmo potuti aspettare l'alternativa del seme che si corrompe; ma la parabola non si interessa del destino del chicco di grano ma della sua produttività: esso o rimane sterile o porta frutto. Questo frutto va inteso nello stesso senso che in 4,36, dove il contesto di detti sulla messe mostrava che il frutto consisteva negli uomini che venivano a Gesù e quindi a Dio.

Il tratto peculiare di questa parabola è l'insistenza che solo attraverso la morte nasce il frutto. Alcuni rilevano che non c'è un messaggio simile in nessuna parabola sinottica, e che anche nelle predizioni sinottiche della passione in cui sentiamo che il Figlio dell'Uomo *deve* morire (Mc 8,31; anche Lc 24,26), l'accento non è sui risultati fecondi di quella morte. Mc 10,45, « ... dare la propria vita in riscatto per molti », può venire in mente, ma certo questa frase è molto lontana dal genere parabolico. Quanto all'immagine del portar frutto, possiamo suggerire un possibile parallelo sinottico che ha le sue radici nell'AT. Non ci sono buoni paralleli vetero-testamentari della parabola di Giovanni, sebbene Is 55,10-11 sia interessante. Però, l'espressione « molto frutto » è usata nel greco di Dn 4,12 (sia dai LXX che da Teodozione) per descrivere il grande albero del sogno di Nabucodonosor. Questo stesso versetto dell'AT è usato nella parabola sinottica del seme di senapa (Mc 4,32), dove ci vien detto che l'albero che cresce dal granellino di senapa è così grande che gli uccelli dell'aria possono farvi il nido. Taylor, *Mark*, p. 270, commenta che, siccome in Daniele l'albero simboleggia la protezione che un grande impero può dare ai popoli che gli sono soggetti, è ragionevole supporre che la parabola sinottica del regno contempli le nazioni gentili. Così, in Giovanni e nei suoi sinottici, abbiamo due parabole concernenti la produttività di un chicco (di frumento, di senapa); entrambe contemplano la venuta dei Gentili a Dio, e può ben darsi che entrambe attingano all'immagine di Dn 4,12. Se ricordiamo ancora una volta che la descrizione sinottica del regno ha molto in comune con la descrizione giovannea di Gesù, possiamo vedere quanto la parabola giovannea di base si trovi a suo agio fra le tradizionali parabole di Gesù.

Dobbiamo dire che altri hanno spinto molto più lontano la loro ricerca dello sfondo di questa parabola giovannea. Qualcuno, come Holtzmann, traccia un paragone con le religioni misteriche, dove il ciclo annuale della morte e della rinascita era drammatizzato con una spiga di grano. Ma il carattere automatico e immutabile di questo ciclo formerebbe un ben misero sfondo per la concezione giovannea della morte e resurrezione di Gesù, in cui la libera scelta di Gesù del momento e delle condizioni è fortemente accentuata. Dodd, *Interpretation*, p. 372[1], pensa che i lettori ellenistici di Giovanni sarebbero stati a conoscenza di quel simbolismo per il quale c'è nell'uomo un seme divino che è disceso dall'alto ed è destinato a ritornare alla sua fonte. Ma non siamo qui ben lontani dall'idea di

Giovanni che la morte di Gesù mette gli altri in grado di andare a Dio? Il parallelo valentiniano citato da Dodd sull'Uomo Celeste che deve morire perché altri semi possano farsi strada nel Pleroma può aver subìto l'influenza di Giovanni, piuttosto che costituire un parallelo indipendente. Un parallelo migliore si trova in 1 Cor 15,35 ss, dove Paolo parla del seme che non giunge alla vita se non è seminato; egli parla della resurrezione del corpo alla luce di questa immagine. L'immagine non è esattamente la stessa di Giovanni, e l'ipotesi di Loisy (p. 371) che Giovanni possa avere attinto da Paolo è ingiustificata. Qui, come altrove, il linguaggio figurato di Paolo può essere stato influenzato da una tradizione orale di parabole di Gesù (vedi D. M. Stanley, CBQ 23 [1961], 26-39).

Sull'amare e odiare la vita (12,25)

Si è pensato spesso che questo versetto sia una variazione giovannea di un detto sinottico, ma Dodd, *art. cit.*, ha ormai dimostrato che la situazione è più complicata. Ci sono cinque detti riportati nei Vangeli sinottici su questo tema; una volta analizzati, tali detti rientrano in tre modelli fondamentali: (*a*) Mc 8,35; Lc 9,24; (*b*) Mt 10,39 e, in parte, 16,25; (*c*) Lc 17,33. Paragoniamo ora questi modelli sulla base degli atteggiamenti alternativi verso la propria vita che essi presentano:

1. Distruggere la vita:

(*a*) Chi vuol salvare (*sōzein*) la propria vita la distruggerà (*apollynai*).
(*b*) Chi trova (*eurein*) la propria vita la perderà (*apollynai*).
(*c*) Chi cerca di conquistare (*peripoiethai*) la propria vita la perderà (*apollynai*).

Per quel che riguarda il soggetto, notiamo che i modelli sinottici variano tra un participio generale in (*b*) e il relativo indefinito in (*a*) e (*c*); questi probabilmente rappresentano due modi diversi di tradurre in greco l'originale aramaico. C'è una variazione nel verbo della protasi (« salvare, trovare, conquistare »), ma nell'insieme senza importanti differenze di significato. Il verbo greco nell'apodosi è sempre lo stesso, ma sembra usato nei suoi diversi significati di « perdere » e « distruggere ».

2. Conservare la vita:

(*a*) Ma chi distruggerà (*apollynai*) la sua vita per causa mia la salverà (*sōzein*).

(*b*) E chi perde (*apollynai*) la sua vita per amor mio la troverà (*eurein*).
(*c*) E chi [la] perde (*apollynai*) la salverà (*zōogonein*).

Notiamo che, mentre (*a*) e (*b*) usano gli stessi verbi che in 1, semplicemente invertendoli, (*c*) introduce un nuovo verbo nell'apodosi. In (*a*) e (*b*) c'è una frase esplicativa nella protasi, e cioè, « per causa mia » (o « per il Vangelo », in importanti testimonianze di Mc 8,35); in (*c*) non c'è tale frase e, per la verità, non c'è oggetto del verbo della protasi. In (*b*) e (*c*) « e » introduce la frase, mentre in (*a*) è usato « ma ».

A titolo di paragone generale, (*a*) e (*b*) hanno molto in comune, la principale differenza essendo quella dei vocaboli. Il vocabolario in (*c*) rivela l'eleganza di Luca. D'altra parte, l'omissione della frase in 2 (*c*) appare molto primitiva. Nessun singolo modello rappresenta la forma originale del detto.

Rivolgiamo ora l'attenzione alla forma giovannea degli atteggiamenti nei confronti della vita.

1. Chi ama (*philein*) la sua vita la distrugge (*apollynai*);
2. e chi odia (*misein*) la sua vita in questo mondo la conserva (*phylaxein*) per la vita eterna.

Il modello di Giovanni, sebbene consista anch'esso di un parallelismo antitetico con membri che si bilanciano, è tanto diverso da ciascuno dei modelli sinottici quanto essi sono diversi fra loro. È vicino soprattutto al modello sinottico (*c*), in quanto usa più di due verbi fondamentali — quattro verbi, in paragone ai tre di (*c*) —, ma i verbi giovannei sono verbi semplici senza l'eleganza lucana di (*c*). Il verbo di Giovanni « conservare » è equivalente al « salvare » di (*a*). Come (*a*) e (*b*), Giovanni in 2 aggiunge una frase esplicativa nella protasi (« in questo mondo », paragonato al sinottico « per causa mia »), ma Giovanni vi contrappone una frase esplicativa anche nell'apodosi, « per la vita eterna ». Queste frasi rappresentano il solito contrasto giovanneo tra la vita di questo mondo e la vita eterna (vedi App. I: 6). Come (*b*), Giovanni usa il participio generale, invece del relativo indefinito, per il soggetto di 1. In base a tutto ciò, noi concorderemmo con Dodd che non c'è una vera prova per considerare la forma giovannea del detto come il riadattamento di un modello sinottico. Alla base di Giovanni 12,25 c'è una variante indipendente di un detto attribuito a Gesù, una variante che in ogni modo si può paragonare alle varianti rappresentate nella tradizione sinottica. Dodd pensa anche che la forma di Giovanni sia per certi versi più vicina al detto aramaico originale di quanto non sia uno qualunque dei modelli sinottici.

Il contrasto fondamentale nella forma giovannea del detto è tra amare e odiare la propria vita. Questa coppia di opposti è ben documentata biblicamente, come vediamo nel confronto tra Lc 14,26: « Se uno ... non *odia* suo padre e sua madre ... e perfino *la propria vita* ... » e la forma di Matteo dello stesso detto: « Chi *ama* il padre o la madre più di me ... » (Mt 10,37). Giovanni condanna l'amore della propria vita in questo mondo; in altri passi troviamo condanne dell'amore delle tenebre (3,19) e dell'amore della gloria fra gli uomini (12,43). Nel dualismo giovanneo questi tre elementi — tenebre, questo mondo e gloria umana — non sono altro che diversi aspetti del regno del male; e l'amore di uno qualsiasi di essi rappresenta l'avversione ad amare Gesù sopra ogni cosa. Nel sottolineare la necessità di odiare la propria vita in questo mondo per vivere eternamente, il v. 25 ripete in forma non parabolica il tema del v. 24, cioè, la necessità di morire per vivere. Qui, però, il tema è applicato in modo diverso. Nel v. 24 Gesù doveva morire per portare gli altri alla vita; ora vediamo che il seguace di Gesù non può sfuggire alla morte più del suo maestro ma deve passare attraverso la morte per giungere alla propria vita eterna. Potremmo dire che il v. 25 spiega in che modo il nuovo grano prodotto dal seme del v. 24 conquista una vita sua propria. Si deve notare che uno dei gruppi delle su riportate forme sinottiche di questo detto (Mc 8,35 e par.) si trova immediatamente dopo la prima predizione che Gesù fa della sua morte (Mc 8,31) e dopo una sottolineatura della necessità per ogni discepolo di portare la croce (Mc 8,34). Quindi, questa interpretazione sinottica del detto è vicina a quella di Giovanni.

La sequela di Gesù (12,26)

Abbiamo appena detto che il parallelo marciano (8,35) di Giovanni 12,25 sul conservare e distruggere la vita è preceduto immediatamente (8,34) dalla frase: « Se qualcuno vuol venire dietro di me rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua ». Questo è il parallelo di Giovanni 12,26. Quindi, sia la tradizione sinottica che quella giovannea uniscono questi due detti, ma in ordine inverso. In entrambe le tradizioni il detto sul seguire Gesù è un invito alla disposizione a imitare Gesù nella sofferenza e nella morte.

La tradizione sinottica parla di uno che vuole *venir dietro a* Gesù; Giovanni parla di uno che vuol *servire* Gesù. Dodd, *Tradition*, p. 353, pensa che il verbo giovanneo *diakonein* rappresenti un adattamento del detto, in epoca più tarda, alla situazione della chiesa. I Vangeli sinottici parlano del « servizio » di Gesù agli altri (Lc 22,27) e della necessità che i suoi discepoli « servano » gli altri uomini (Mc 9,35), ma non parlano dei discepoli come dei servi di Gesù. Però, anche se Dodd può aver ragione, noi notiamo che delle donne che *seguivano* Gesù si diceva che lo avevano *servito* (Mc 15,41; vedi Lc 10,40). Non è dunque impossibile che la forma giovannea di questa frase sia antica.

Nell'ultima parte del v. 26 Gesù mostra ai suoi servi ciò che riceveranno per averlo seguito, e cioè, saranno con lui e il Padre li onorerà. Questo è un altro modo di dire quel che è stato detto nel v. 25 sul conservare la vita per vivere eternamente, perché la vita eterna è connessa con l'essere con Gesù nell'amore del Padre.

Abbiamo affermato che i detti dei vv. 24-26 che rappresentano un inserto tra 23 e 27-28 sono tuttavia uno splendido commento sul significato che l'ora della morte e resurrezione di Gesù avrà per tutti gli uomini. Un'azione dimostrativa collegata ai temi di questi detti si trova nella vita di Ignazio di Antiochia, nei cui scritti abbiamo forse i più antichi echi del pensiero giovanneo. Ignazio andò incontro a una morte da martire, volendo odiare la sua vita in questo mondo per vivere eternamente, e diede così un esempio di come un servo debba seguire Gesù. Nel far ciò, egli gridò: « Io sono il grano di Dio » (Romani IV,1).

L'ora della glorificazione (**ripresa dal v. 23**) **e la voce del Padre** (12,27-30)

In questa scena, così parallela all'agonia dell'orto, noi vediamo la vera umanità del Gesù giovanneo. Non meno che nei sinottici, il Gesù giovanneo è timoroso di fronte alla terribile lotta con Satana (v. 31) che l'ora della sua passione e morte implica. Se nell'agonia egli lotta contro l'umana preferenza che il calice della sofferenza passi da lui (Mc 14,36), in Giovanni egli lotta con la tentazione di gridare al Padre suo di salvarlo dall'ora. Ma egli trionfa, sia nell'una che nall'altra scena, sottomettendosi al volere o progetto del Padre. La preghiera (28) « Padre, glorifica il tuo nome », è in realtà una supplica che si compia il piano di Dio; infatti, il nome che il Padre ha affidato a Gesù (17,11.12) può essere glorificato solo quando il suo portatore sarà glorificato attraverso la morte, resurrezione e ascensione. Solo allora gli uomini riusciranno a comprendere che cosa significhi il nome divino « IO SONO » applicato a Gesù (8,28). Il v. 28 ci dà la forma giovannea della petizione nella Preghiera del Signore, « Sia santificato il tuo nome ». (Questa petizione, propriamente tradotta come « Sia santificato il tuo nome », non è una richiesta che gli uomini lodino il nome di Dio, ma che Dio santifichi il proprio nome: vedi TS 22 [1961], 185-88. Le prime tre petizioni nella preghiera del Signore sono sinonime, e la prima petizione ha lo stesso significato generale della terza: « Sia fatta la tua volontà ». Come abbiamo rilevato, il parallelo nell'agonia del « Glorifica il tuo nome » di Giovanni è nel « Sia fatta la tua volontà » di Mt 26,42).

La sottomissione di Gesù al disegno del Padre perché il suo nome sia glorificato in Gesù riceve dal Padre una rassicurante risposta. Questa è la prima volta in Giovanni che il Padre ha parlato dal cielo, giacché non ci fu voce dal cielo nel racconto giovanneo del battesimo di Gesù e non c'è racconto giovanneo della Trasfigurazione. Ma, come rileva Bultmann, p. 327[7], questa scena in Giovanni incorpora alcuni dei motivi che i sinottici hanno incluso nella scena della Trasfigurazione. Nella sequenza in Marco, la Trasfigurazione (9,2-8) segue la prima predizione fatta da Gesù della sua morte (8,31) ed è intesa come un'anticipazione della maestà (o « gloria » in Lc 9,32) del Cristo risorto. La voce del Padre che parla dal cielo riconosce Gesù come il Figlio. Così anche in Giovanni, dopo l'accento posto sulla morte di Gesù in 12,24-25, la voce del Padre dal cielo promette che il nome divino sarà nuovamente glorificato, cioè, nella elevazione di Gesù (v. 32).

I due tempi del verbo « glorificare » nella risposta divina (v. 28) lasciano perplessi. Qual è il preciso riferimento per i tempi passato (aoristo) e futuro? Possiamo distinguere tre soluzioni:

(*a*) È improbabile che qui si tratti della gloria pre-esistente e postpasquale di Gesù. Sebbene Gesù parli della gloria che egli aveva prima che il mondo esistesse (17,5), non si può dire che questa sia una glorificazione del nome divino. Una tale glorificazione implica una rivelazione di quel nome agli uomini.

(*b*) Il tempo aoristo, se complessivo, si può riferire a tutte le glorificazioni passate del nome divino attraverso i miracoli operati da

Gesù durante il ministero. Il tempo futuro si può riferire a tutte le glorificazioni che avverranno mediante la morte, resurrezione e ascensione. Questa ipotesi trova supporto in passi come 2,11 e 11,4, che parlano della glorificazione in rapporto ai segni.
(*c*) Thüsing, pp. 193-98, avanza un'altra ipotesi plausibile: l'aoristo si riferisce a tutto il ministero di Gesù, *compresa l'ora*. Di fronte all'ora che è ormai giunta, Gesù ha pregato che il Padre compia la glorificazione del suo nome per mezzo del Figlio. Il tempo passato usato dalla voce celeste significa che Dio ha ascoltato la preghiera e ha compiuto quella glorificazione nell'ora che è ormai cominciata. C'è una costruzione simile in 17,4 dove, dopo aver detto che è giunta l'ora, Gesù continua: « Io ti glorificai [aoristo] sopra la terra compiendo l'opera che mi hai dato da fare ». Questa glorificazione sarà completata sulla croce quando Gesù potrà dire: « È compiuto » (19,30). La futura glorificazione del nome divino sarà compiuta dal Cristo elevato il quale, come ci assicura il v. 32, attirerà a sé tutti gli uomini. Boismard collega questo passo a 13,31-32. Siano o no stati mai uniti i due passi, i versetti in 13 costituiscono un importante commento a ciò che è stato appena detto: « Ora il Figlio dell'Uomo è stato glorificato, e Dio è stato glorificato in lui. Dio, a sua volta, lo glorificherà in se stesso, e lo glorificherà subito ». Anche qui l'ora presente è inclusa nella glorificazione già compiuta, e la gloria futura è nell'elevazione col Padre.

Lo scopo che Gesù (v. 30) attribuisce alla voce celeste è sconcertante. In 11,41-42 abbiamo sentito Gesù parlare al Padre allo scopo di condurre i presenti alla fede. Ma, se nel caso presente non c'è il minimo segno che la folla abbia compreso la voce, com'è possibile che essa si sia fatta sentire per loro? Forse il v. 30 va collegato a 31 nel senso che il suono stesso dal cielo costituisce una minaccia di giudizio? O il suo evidente sincronismo con la predicazione di Gesù significa, per la folla, che Dio lo approva?

L'elevazione di Gesù e il problema del Figlio dell'Uomo (12,31-34)

In queste ultime parole che Gesù pronuncia durante il ministero pubblico (31-32; 35-36), torna ancora una volta l'atmosfera di contrapposizione dualistica. L'ora porta giudizio di condanna per il Principe di questo mondo, ma porta vita per coloro che sono attirati da Gesù; le ultime ore della luce che è Gesù accentuano la tenebra circostante che si avvicina. C'è un interessante parallelo nella scena lucana dell'agonia, dove Gesù dice a quelli che sono venuti ad arrestarlo (22,53): « Questa è la vostra ora, è l'impero delle tenebre ».

L'ora che porta gloria a Gesù porta l'espulsione al suo grande nemico. La variante nel v. 31 (vedi Nota) vorrebbe contrapporre l'elevazione di Gesù all'abbattimento (buttar *giù*) del Principe di questo mondo. (Ciò si potrebbe paragonare ad Ap 12,5.8-9), dove il bambino messianico rapito al cielo ha il suo parallelo in Satana precipitato giù dal cielo; vedi anche Lc 10,18). Ma la lezione comune del v. 31 non si riferisce alla espulsione di Satana dal cielo, ma alla sua perdita di autorità su questo mondo. Questa conclusione sembra contraria all'affermazione di 1 Gv 5,19: « Tutto il mondo giace sotto il potere del maligno ». Forse possiamo dire che l'ora vittoriosa di Gesù costituisce una vittoria su Satana in via di principio; ma l'attuazione di questa vittoria nel tempo e nello spazio è l'opera graduale dei credenti in Cristo. Anche nella vita cristiana c'è una tensione tra una vittoria già ottenuta (1 Gv 2,13) e una vittoria ancora da riportare (1 Gv 5,4-5). Pensare che il Quarto Vangelo sia tanto nell'atmosfera della escatologia realizzata che lo scrittore non aspetta altra vittoria sul male che quella ottenuta nell'ora vittoriosa della vita di Gesù significa ridurre lo scrittore a un inguaribile romantico incapace di riconoscere l'esistenza del male nel mondo. Ci sono nel NT altre allusioni alla vittoria di Gesù sul potere della morte (Eb 2,14) e sulle potenze e i principati (Col 2,15) che pure non escludono l'attesa di una futura espansione di questa vittoria.

Nel terzo accenno giovanneo (v. 32) alla elevazione di Gesù, troviamo sia l'aspetto salvifico di quella elevazione (primo accenno: 3,14-15), sia l'aspetto di giudizio (che si lascia intendere nel secondo accenno: 8,28). Abbiamo rilevato (p. 193) che l'uso giovanneo dell'espressione « essere elevato » è stato probabilmente suggerito dalla descrizione del Servo sofferente in Is 52,13. I due temi della morte e della gloria che accompagnano il presente accenno a Gesù elevato si trovano anche in quell'inno del Servo. Il greco di Is 52,13 parla del Servo innalzato « e glorificato immediatamente », e Is 53 descrive la sua morte.

Questo è l'unico dei tre accenni alla elevazione di Gesù che non nomina il Figlio dell'Uomo, eppure la folla nel v. 34 sembra implicare che Gesù abbia parlato del Figlio dell'Uomo. Bultmann, p. 269, vorrebbe unire 12,34 a 8,28, così che l'obiezione della folla seguirebbe il secondo dei tre accenni, che nomina il Figlio dell'Uomo. Comunque, questa proposta non migliora molto le cose, perché 8,28 non dice che il Figlio dell'Uomo *deve* essere innalzato, come 12,34 sembra implicare. Gourbillon, *art. cit.*, propone una soluzione ancor più fantasiosa. Egli rileva che proprio il primo dei tre accenni (3,14) è quello che meglio si adatta alle implicazioni di 12,34, perché afferma: « Il Figlio dell'Uomo deve essere innalzato ». Gourbillon pensa che l'intero passo 3,14-21 rientrerebbe benissimo tra 12,31 e 32. Giacché 3,19-21 contiene il tema della luce e delle tenebre, l'introduzione di questo tema in 12,35-36 non sarebbe così brusca. Inoltre, il tema del giudizio in 3,17-19 seguirebbe benissimo 12,31. Se Gesù aveva appena detto (3,14) che il Figlio dell'Uomo dovrà essere innalzato, l'inizio di 12,32 formerebbe una sequenza molto piana: « Quando sarò elevato ... ». Si tratta di osservazioni interessanti, ed è perfettamente possibile che in un certo stadio nella storia della tradizione giovannea questi passi costituissero una unità. Ancora una volta, però, dobbiamo esitare di fronte alla chiara impossibilità di prove decisive. Nel v. 34 la folla nomina anche il Messia, sebbene Gesù non abbia usato questo titolo. Questa è un'altra indicazione che l'acclamazione di Gesù con le palme va interpretata come un gesto messianico in senso nazionalistico. È interessante che il v. 34 stabilisca un rapporto tra il Messia e il Figlio dell'Uomo. Altrove in Giovanni abbiamo veduto due diverse attese riguardo al Messia (p. 70): una in termini di un Messia davidico nato a Betlemme (7,42); l'altra in termini di un Messia nascosto, simile alle attese di un Figlio dell'Uomo nascosto quali appaiono in Enoc (7,27; 1,26). La folla identifica qui le due attese, oppure parla del Messia nascosto? In realtà, è persino difficile stabilire se sia la folla stessa a giustapporre il Messia e il Figlio dell'Uomo, oppure essa presupponga che Gesù li identifichi. Troviamo una giustapposizione simile sulle labbra di Gesù nell'episodio sinottico del processo dinanzi a Caifa (Mc 14,61-62) quando il sommo sacerdote chiede a Gesù se egli è il Messia e Gesù risponde parlando del Figlio dell'Uomo.

È possibile che una discussione come quella del v. 34 avesse un significato per certi gruppi di giudei durante la vita di Gesù, specialmente quelli che erano influenzati dal pensiero di Enoc. Ma il Quarto Vangelo forse qui pensa agli argomenti giudaici contro Gesù alla fine del I secolo. Questa può essere un'antica formulazione del dibattito che si trova in Giustino, *Trypho* XXXII, 1 (PG 6,541.544). Ivi Trifone obietta che Gesù non poteva essere il Messia o il Figlio dell'Uomo perché non fondò il grande regno e il dominio eterno di cui parla l'AT. Giustino risponde parlando dell'esaltazione di Gesù alla presenza del Padre. Questi sono proprio i temi che si trovano in Giovanni 12,32-34.

La presenza della luce che si allontana (12,35-36)

Gesù non risponde direttamente alle domande della folla. Invece di parlare del Figlio dell'Uomo o del Messia, egli insiste sulla breve durata della sua permanenza come luce. Se ciò sembra aver poca attinenza col Figlio dell'Uomo, possiamo ricordare che il cap. 9, che cominciava con Gesù come luce del mondo (9,5), terminava con una identificazione di Gesù come Figlio dell'Uomo (9,35-37). È inoltre degno di nota che la descrizione fatta da Isaia del Servo sofferente, che, come abbiamo visto, forniva lo sfondo per il concetto dell'essere elevato in gloria, offre anche lo sfondo per l'immagine di Gesù come luce. Is 49,5-6 parla del servo come luce delle nazioni, proprio come Giovanni descrive Gesù come la luce nel contesto della venuta dei greci.

Introducendo il tema della luce e delle tenebre, Gesù sposta la sua discussione con la folla dal campo intellettuale al campo morale, più o meno come fece con la samaritana quando ella cominciò a parlare del Messia. La folla riflette sulla natura e l'identità del Figlio dell'Uomo; ma è più importante che essi affrontino il giudizio che è associato col Figlio dell'Uomo, il giudizio del venire alla luce e del camminare nella luce per non essere inghiottiti nelle tenebre. E questo è di importanza immediata, perché solo per poco tempo ancora essi potranno venire alla luce. Come abbiamo rilevato nella Nota a 8,12, ci sono buoni paralleli di Qumran per l'espressione « camminare nella luce o nelle tenebre » come metafora per una buona o cattiva condotta di vita. L'espressione « figli della luce » è una delle normali descrizioni usate a Qumran per la comunità, proprio come Giovanni la usa per descrivere quelli che credono in Gesù (anche 1 Ts 5,5; Ef 5,8). Questa espressione era particolarmente appropriata in circoli cristiani, dove « l'illuminazione » era un termine usato per indicare il battesimo (p. 499).

Così, Gesù termina il suo ministero presso i giudei con una nota di sfida. Se è giunta l'ora, ciò significa che è tempo che la luce passi dal mondo. Il potere delle tenebre si avvicina per la battaglia finale. È giunto il momento del giudizio. Per illustrare drammaticamente il tema del passare della luce, Gesù ora si nasconde. La prossima volta che le folle lo vedranno, vedranno un uomo di sofferenza (19,5.37), che essi hanno respinto. È degno di nota che le ultime parole del ministero in Mc 13,35-37 sono anch'esse parole di richiamo urgente: i servi devono vegliare, per timore che il padrone giunga improvvisamente e li trovi addormentati. Giovanni mette l'accento sul fatto che il padrone è venuto ed essi gli hanno voltato le spalle. Il nascondersi di Gesù in questa seconda conclusione del ministero è parallelo al suo ritirarsi oltre il Giordano (10,40) nella prima conclusione del ministero.

BIBLIOGRAFIA

DODD, C. H., « Some Johannine ' Herrnworte ' with Parallels in the Synoptic Gospels », NTS 2 (1955), specialmente pp. 78-81 a proposito di 12. 25. Ora in *Tradition*, pp. 338-43.

GOURBILLON, J.-G., « La parabole du serpent d'airain », RB 51 (1942), 213-26.

RASCO, A., « Christus, granum frumenti (Jo. 12, 24) », VD 37 (1959), 12-25, 65-77.

VAN UNNIK, W. C., « The Quotation from the Old Testament in John 12:34 », NovT 3 (1959), 174-79.

il libro dei segni

conclusione

valutazione e riepilogo del ministero di Gesù

12,37-43: Una valutazione del ministero di Gesù in mezzo al suo popolo (§ 44).
12,44-50: Un discorso staccato di Gesù, usato come compendio della sua proclamazione (§ 45).

44. una valutazione del ministero di Gesù presso il suo popolo

12,37-43

[37] *Sebbene Gesù avesse compiuto tanti segni davanti a loro, essi non volevano credere in lui.* [38] *Questo avveniva perché si adempisse la parola del profeta Isaia:*
« Signore, chi ha creduto alla nostra parola?
A chi è stata rivelata la potenza del Signore? ».
[39] *La ragione per cui essi non potevano credere era che, come Isaia aveva detto altrove,*
[40] *« Egli ha reso ciechi i loro occhi*
e ottuse le loro menti,
perché essi non possano vedere con gli occhi
e comprendere con la mente,
e così si convertano e io li guarirò ».
[41] *Questo disse Isaia perché aveva veduto la sua gloria, e parlava di lui.*
[42] *Tuttavia, anche fra i membri del sinedrio c'erano molti che credevano in lui, ma non lo riconoscevano apertamente a causa dei farisei, per non essere espulsi dalla sinagoga.* [43] *Essi preferivano la lode degli uomini alla gloria di Dio.*

NOTE

v. 38. *Questo avveniva perché si adempisse.* Letteralmente una proposizione subordinata retta da *hina*. Grammaticalmente, potrebbe essere una consecutiva; ma, come chiarisce il v. 39, il pensiero fondamentale non è che la mancanza di fede aveva come risultato l'adempimento della profezia, ma che la profezia causava la mancanza di

fede. In questa mentalità in cui le profezie dell'AT dovevano adempirsi, *hina* ha evidentemente valore finale. Vedi Nota al verbo « adempiere, compiere » a proposito di 13,8.
— *la nostra parola.* Letteralmente « il nostro resoconto », cioè, il resoconto di ciò che abbiamo udito.
— *La potenza.* Letteralmente « il braccio ».

v. 39. *non potevano credere.* C'è fra i commentatori patristici greci la tendenza ad attenuare la frase in « non volevano credere ».

v. 40. *ottuse.* Il verbo *pōroun,* spesso tradotto « indurire », significa « rendere tardo o ottuso » (anche Mc 6,52). I due Papiri Bodmer hanno accresciuto le prove a favore della lezione *pēroun,* un verbo quasi sinonimo.
— *menti.* Letteralmente « cuore ». Il cuore era considerato come la sede della vita mentale non meno che fisica.
— *perché non.* È una proposizione finale negativa (*hina mē*). Per attenuare il duro urto con l'idea che Dio voglia impedire la vista, alcuni commentatori hanno suggerito che *hina* qui sia causale: « perché non vedevano ». Tuttavia, l'esistenza dell'*hina* causale nel greco del NT è tuttora discussa (ZGB, § 412-14), e il supporlo qui non sembra render giustizia alla forza del passo.
— *comprendere. Noein* (LXX: *synienai*).
— *si convertano. Strephein* (LXX: *epistrephein*); in realtà ha il senso di una forma media: « trasformarsi ».
— *Io li guarirò.* I tre verbi precedenti erano congiuntivi, ma qui nel greco si passa all'indicativo futuro, « io li guarirò » (anche nei LXX). Vedi BDF, § 369[3].

v. 41. *perché. Hoti* è la lezione meglio documentata, ma c'è un discreto supporto a favore di *hote,* « quando ». In questo caso, non ci sarebbe molta differenza nel significato.
— *la sua gloria ... di lui.* Evidentemente le due espressioni si riferiscono entrambe alla stessa persona, e la seconda si può logicamente riferire solo a Gesù. A causa della difficoltà dell'affermazione che Isaia vide la gloria di Gesù, alcune testimonianze greche hanno corretto il « sua » in « di Dio ».

v. 42. *membri del sinedrio.* Letteralmente « autorità »; vedi 3,1; 7,26.48.

v. 43. *preferivano ... alla.* Letteralmente « amavano più ... della ». La particella comparativa *ēper,* che ha il sostegno

del P^{66*} e del P^{75} ricorre nel NT solo qui, ed è probabilmente da preferirsi alla lezione *hyper* (« al di sopra »), a dispetto delle testimonianze relativamente forti a favore della seconda. Non è impossibile, comunque, che la seconda sia un semitismo (*'al*).
— *la lode degli uomini ... la gloria di Dio. Doxa* è usato tutt'e due le volte, ma con due connotazioni diverse (vedi Nota a 5,41.44). La *gloria* di Dio è stata probabilmente suggerita da quel che si dice di Isaia nel v. 41.

COMMENTO

Le citazioni dell'AT (12,37-39)

Alla conclusione del suo racconto del ministero di Gesù, lo scrittore si ferma a fare un bilancio. La sola valutazione onesta possibile è quella espressa nel Prologo (1,11): « Venne in casa propria; eppure il suo popolo non l'accolse ». Ma perché? Che questa domanda assillasse il cristianesimo primitivo lo si vede in Rm 9-11. La risposta normale del NT è nei termini della profezia dell'AT, in particolare Is 6,10. Dio aveva detto a Isaia che il suo messaggio sarebbe caduto in orecchi sordi, e che qualunque cosa egli facesse sarebbe rimasto non visto da occhi volontariamente ciechi. Gli autori del NT trovarono che ciò era vero, non solo nel ministero di Isaia ma anche nel ministero di Gesù, che era l'adempimento del ministero di Isaia. Questa spiegazione non sembra convincente al lettore moderno che sa che i messaggi profetici dell'AT erano rivolti primariamente alla situazione contemporanea e non a un futuro remoto. Ma la spiegazione va intesa tenendo conto della mentalità ermeneutica dei tempi del NT. Il concetto che il popolo doveva non credere (« non potevano credere » nel v. 39) alla parola e all'azione di Gesù perché l'AT diceva che essi non avrebbero creduto non va intesa erroneamente su un piano psicologico. Si tratta di una spiegazione sul piano della storia della salvezza. Essa non distrugge la libertà umana, perché il v. 42 rende ben chiaro che gli uomini erano liberi di accettare Gesù. Il riepilogo di Giovanni non è una affermazione di determinismo, ma un implicito appello alla fede.
Nel v. 37 lo scrittore introduce la sua valutazione echeggiando l'ultima parte del Deuteronomio (29,2-4). Ivi Mosè comincia il suo terzo e ultimo discorso ricordando al popolo che il Signore, sebbene abbia *compiuto segni di-*

nanzi a loro in Egitto, non ha ancora dato loro la mente per comprendere, o gli occhi per vedere, o gli orecchi per udire. (Questo pensiero primitivo non mostra consapevolezza teoretica della causalità secondaria o permissività divina per quanto riguarda ciò che è connesso alla salvezza. Il Signore causa queste cose direttamente, e così, se essi non hanno visto o udito, è stato perché il Signore ha fatto sì che non vedessero né udissero). Esattamente allo stesso modo, ci dice il Vangelo, Gesù ha compiuto segni, eppure essi hanno rifiutato di credere.

La ragione di questo rifiuto sta nella causalità del Signore, perché dovevano essere adempiute le sue parole nell'AT. Entrambi i testi di Isaia (53,1; 6,10) che Giovanni cita sono citati altrove nel NT, e lo scrittore attinge quasi certamente al repertorio di testi o testimonianze usati dai cristiani per spiegare e difendere Gesù.

La citazione di Is 53,1 nel v. 38 è *verbatim* il testo dei LXX. Abbiamo visto, nel nostro esame di 12,20-36, che molta della terminologia che Giovanni usa per descrivere l'ora in cui Gesù sarà elevato in gloria ha il suo sfondo negli inni del Servo sofferente del Deutero-Isaia. È interessante, quindi, che nel v. 38 lo scrittore attinga alla stessa fonte per spiegare perché il popolo giudaico non ha accettato Gesù, perché Is 53 è per eccellenza il canto del Servo respinto e disprezzato. Si noti che il passo comprende esattamente tutto il ministero di Gesù, sia le sue parole che le sue opere o i suoi segni (quel che era stato compiuto dalla potenza o « braccio » del Signore: questa espressione è usata in Dt 5,15 nel descrivere l'azione di Dio nei segni dell'Esodo).

Nel v. 40 Giovanni cita Is 6,10, il classico passo dell'AT usato nel NT per spiegare perché Israele non ha creduto in Gesù. Le ultime parole di Paolo negli Atti (28,26-27) consistono in questa citazione: è la sua spiegazione del perché i giudei non hanno accettato il Vangelo che egli predicava. (La citazione di un passo analogo da Is 29,10 in Rm 11,8 ci dimostra che Luca negli Atti non ha male interpretato il pensiero di Paolo). Is 6,10 appare anche nei Vangeli sinottici (implicitamente in Mc 4,12; Lc 8,10; esplicitamente in Mt 13,13-15) come una spiegazione del perché il popolo non ha compreso le parabole del regno. Se ricordiamo ancora una volta il rapporto tra il regno nei sinottici e la persona di Gesù in Giovanni, possiamo vedere la somiglianza che c'è tra il non comprendere le parabole del regno e il non accettare Gesù. È interessante che, mentre i sinottici mettono la citazione di Is 6,9-10 sulle

labbra di Gesù, Giovanni chiaramente la presenta come una spiegazione cristiana di quel che accadde.
Forse nessun'altra citazione dell'AT in Giovanni illustra così bene la difficoltà di stabilire se la fonte delle citazioni di Giovanni dall'AT fosse il TM, i LXX, o qualche altra traduzione greca del TM. Mentre le altre citazioni neotestamentarie di Is 6,10 sono vicine ai LXX, la forma di Giovanni è ben distinta.

TM: *Rendi* [imperativo] insensibile il cuore di questo popolo, fallo duro d'orecchio e acceca i suoi occhi, perché non veda con gli occhi, né oda con gli orecchi, né comprenda col cuore, né si converta e *sia guarito.*

LXX (Matteo, Atti): Il cuore di questo popolo *é stato* reso insensibile [passivo]; e con gli orecchi essi odono solo con difficoltà; e hanno chiuso gli occhi, per non vedere con gli occhi, né udire con gli orecchi, né comprendere col cuore, né essere convertiti, *e io li guarirò.*

Giovanni: *Egli ha* reso ciechi i loro occhi e ottuse le loro menti, perché essi non possano vedere con gli occhi né comprendere con la mente, e si convertano e *io li guarirò.*

Abbiamo scritto in corsivo alcune importanti differenze. La traduzione nei LXX e in Matteo ha attenuato l'imperativo iniziale del TM riducendolo a un meno sconcertante passivo, così che non è più il profeta che indurisce il cuore del popolo. Inoltre, in questa traduzione, alla fine del versetto Dio entra direttamente a guarire il popolo. Nella traduzione di Giovanni è Dio che ha accecato gli occhi del popolo, una attribuzione che va intesa alla luce della summenzionata incapacità di distinguere la causalità secondaria. Forse questo accento in Giovanni è un adattamento del testo al suo nuovo contesto nel Vangelo. Giovanni omette la frase « di questo popolo » che si trova sia nel TM che nei LXX, e alcuni verbi usati in Giovanni sono diversi da quelli usati nei LXX e in Matteo (vedi Nota al v. 40). Più importante, all'inizio Giovanni non segue l'ordine di Isaia (cuore, orecchi, occhi) nell'elencare gli organi interessati; anzi Giovanni omette « orecchi » e parla degli occhi prima che del cuore (mente). Non è impossibile che, come diverse altre volte, Giovanni mescoli citazioni dell'AT, e che la citazione da Isaia sia stata influenzata dalla citazione da Dt 29,3-4 che sta dietro al v. 37. Nel Deuteronomio è Dio che agisce sul cuore e sugli occhi e orecchi del popolo. Nelle ultime parole della citazione di Isaia, « Io li guarirò », Giovanni sta con i LXX contro il TM.

La visione della gloria di Gesù avuta da Isaia (12,41)

Se il v. 40 era una citazione di Is 6,10, questo versetto seguente richiama la visione iniziale che Isaia ha del Signore su un trono in 6,1-5. Ci sono due cose da notare nell'allusione di Giovanni. Primo, Giovanni sembra presupporre un testo in cui Isaia vede la *gloria* di Dio, ma sia nel TM che nei LXX è detto che Isaia vide il Signore stesso. Ciò ha indotto molti commentatori a pensare che Giovanni segua la tradizione del Targum (o traduzione aramaica) di Isaia, dove in 6,1 Isaia vede « la gloria del Signore » e in 6,5 « la gloria della *shekinah* del Signore ». La possibilità che Giovanni usi i Targumin è già stata discussa a proposito di 1,51 (p. 119) e 7,38 (p. 417), e la citazione giovannea di un Targum per il testo di Isaia può essere stata determinata dalla frequente accentuazione in questo Vangelo del fatto che nessuno ha mai visto Dio.
Secondo, Giovanni presuppone che fosse la gloria *di Gesù* quella che Isaia vide. Ciò non differisce dalla supposizione in 8,56 che Abramo vide il giorno di Gesù (vedi Nota ivi). Ci sono diversi modi possibili di interpretare ciò. Se accettiamo l'ipotesi della citazione di un Targum, allora l'affermazione che Isaia vide la *shekinah* di Dio può essere interpretata alla luce della teologia di 1,14, dove Gesù è la *shekinah* di Dio (p. 45). La credenza che Gesù agisse negli eventi dell'AT è testimoniata in 1 Cor 10,4, dove Gesù è descritto come la roccia che diede acqua agli Israeliti nel deserto (anche Giustino, *Apol* I, 63 [PG 6,424], dove Gesù appare a Mosè nel roveto ardente). In una interpretazione patristica più tarda si pensò che Isaia avesse salutato le tre persone divine col suo « Santo, santo, santo » (Is 6,3), e Gesù era identificato come uno dei serafini che apparvero con Jahvè. Un'altra interpretazione possibile di Giovanni 12,41 è che Isaia guardasse nel futuro e vedesse la vita e la gloria di Gesù. Questo è certamente il pensiero che si trova in quella parte della Ascensione di Isaia che riguarda la visione (questa parte dell'aprocrifo è di derivazione cristiana del II secolo). Sir 48,24-25 dice che col suo potente spirito Isaia prevedeva il futuro e predisse quel che sarebbe stato fino alla fine dei tempi.

La tiepida fede di alcuni membri del Sinedrio (12,42-43)

Se Giovanni ha interpretato secondo Isaia la generale mancanza di fede, una speciale menzione è concessa a quei membri del sinedrio che credono ma non vogliono professare pubblicamente la loro fede. La disapprovazione dello scrittore per il loro comportamento è così enfatica che evidentemente egli pensa a un abuso del suo tempo. L'accenno alla scomunica dalla sinagoga indica che i vv. 42-43 sono diretti ai giudei della fine del I secolo che credono in Gesù ma hanno paura di confessare questa fede. Quanto alla informazione che Gesù ha dei seguaci fra i membri del sinedrio, Giovanni parla altrove di Nicodemo (3,1; 7,50); tutti i Vangeli nominano Giuseppe di Arimatea, che era un membro del sinedrio (Mc 15,43); e Lc 18,18 parla di un giovane membro del sinedrio. Atti 6,7 ci dice che nei primi giorni della chiesa di Gerusalemme « un gran numero di sacerdoti aderiva alla fede ». Questa frase in Giovanni circa le autorità che credevano in Gesù è solo apparentemente in contraddizione con 7,48, dove i farisei negano che qualcuno fra le autorità creda in lui. In 12,42 lo scrittore chiarisce che i farisei non sapevano di questi credenti.

Nell'ordine attuale del Vangelo, in cui sembra che i capp. 11-12 siano stati aggiunti al ministero pubblico, questa valutazione in 12,37-43 costituisce la fine del Libro dei Segni, una conclusione piuttosto pessimistica, poiché i segni di Gesù non hanno portato molti alla fede. Ma questa valutazione corrisponde alla valutazione che si trova alla fine del Libro della Gloria, in 20,30-31, dove diventa chiaro che i segni di Gesù, dopo tutto, hanno realizzato il loro scopo. Se questi segni non sono riusciti a convincere i giudei, essi sono scritti nel Vangelo per confermare la fede dei cristiani e portare la vita a quelli che credono.

45. un discorso staccato di Gesù usato come compendio della sua proclamazione

12,44-50

[44] *Gesù allora proclamò a gran voce: « Chi crede in me, in realtà crede non in me, ma in colui che mi ha mandato.* [45] *Chi vede me, vede colui che mi ha mandato.* [46] *Come luce io sono venuto nel mondo, perché chiunque crede in me non rimanga nelle tenebre.* [47] *Se qualcuno ascolta le mie parole e non le osserva, non sarò io a condannarlo; perché non sono venuto per condannare il mondo, ma per salvare il mondo.* [48] *Chi mi respinge e non accoglie le mie parole ha già chi lo giudica, e cioè, la parola che io ho annunciata, quella lo condannerà nell'ultimo giorno.* [49] *Perché io non ho parlato di mio, ma il Padre che mi ha mandato, egli stesso mi ha ordinato che cosa dire e come parlare,* [50] *e io so che il suo comandamento significa vita eterna. Le cose dunque che io dico, le dico come il Padre le ha dette a me ».*

NOTE

v. 45. *vede. Theōrein* (vedi App. I, 3), un verbo che spesso implica una vista con profondità spirituale. Cfr. 14,9: « Chi ha visto (*horan*) me ha visto il Padre ».

v. 47. *ascolta le mie parole.* Qui l'oggetto del verbo « ascoltare, udire » è *rēma,* come pure in 8,47. Circa altre dieci volte *logos* o *phōnē* (« voce ») servono da oggetto. — *e non le osserva.* Ci sono testimonianze degne di rispetto (P^{66c}; Codice di Beza) per l'omissione della negazione. Il risultante « e le osserva » darebbe al versetto un carattere laudatorio.

v. 48. *respinge.* Il verbo *athetein* ricorre solo qui in Giovanni. Ricorre cinque volte in Luca, un terzo delle volte che ricorre nel NT.
— *accoglie le mie parole.* Per una espressione simile nei sinottici vedi Mt 13,20.
— *ha già chi lo giudica.* Ricordiamo le due sfumature di significato nell'accezione giovannea di *krinein* (vedi Nota a 3,17).

v. 49. *non ... di mio.* Letteralmente « da (*ek*) me stesso »; altre tredici volte in Giovanni la preposizione usata è *apo.*
— *ho parlato.* « Sono venuto » è una variante con deboli attestazioni. Bultmann, p. 263, pensa che originariamente la prima riga del v. 49 fosse unita all'ultima riga di 50, e che tutto ciò che sta in mezzo sia il commento dell'evangelista.

v. 50. *significa.* Letteralmente « è ».
— *le cose che dico.* Cfr. 8,28: « Io dico solo quelle cose che il Padre mi ha insegnate ».

COMMENTO

Il discorso che Gesù pronuncia in questi versetti evidentemente non è nel suo contesto originale: infatti, giacché Gesù è andato a nascondersi (12,36), questo discorso non ha ascoltatori o ambiente. Una soluzione, adottata da Bernard e da altri, è stata quella di spostare i vv. 44-50 per collocarli tra 12,36a e 36b. Bultmann ritiene 44-50 parte di un lungo discorso sulla luce composto di 8,12; 12,44-50; 8,12-29; 12,34-36; 10,19-21. Inutile dire, non ci sono vere prove a favore di questa ingegnosa proposta. Boismard, « Le caractère », rileva che questo discorso ha certe peculiarità di stile (vedi Note) e formula l'ipotesi che questo passo di materiale giovanneo abbia una sua propria storia di trasmissione. Il fatto che 12,46-48 sia molto simile a 3,16-19 (vedi sopra, p. 194) rende perfettamente plausibile che, in parte, 12,44-50 sia una variante di materiale che si trova altrove in Giovanni, ma conservato da un discepolo diverso. Nella redazione finale del Vangelo questo discorso indipendente fu probabilmente aggiunto là dove avrebbe provocato il minimo scompiglio (a una soluzione simile siamo giunti per 3,31-36). In effetti, il giudizio del redattore è stato buono, perché questo breve discorso, che ora si trova alla fine del Libro dei Segni, ricapitola molto bene il messaggio di Gesù.

Le frasi nei vv. 44 e 45 sono accoppiate con equilibrio perfetto: *fede* in Gesù è fede in colui che ha mandato Gesù; *vedere* Gesù è vedere colui che ha mandato Gesù. Troveremo ancora una frase in questo senso in 13,20 (un versetto stranamente fuori posto): « Chi accoglie colui che io manderò, accoglie me; e *chi accoglie* [*lambanein*] *me accoglie colui che mi ha mandato* ». C'è ben poca differenza tra queste tre affermazioni, giacché credere in, vedere e accogliere Gesù sono in fondo la stessa azione. C'è ancora un'altra forma della frase in Mt 10,40: « Chi accoglie voi accoglie me; e chi accoglie [*dechesthai*] me accoglie colui che mi ha mandato [*apostellein*; Giovanni usa *pempein*] ». Poiché questo parallelo di Matteo è molto simile a Giovanni 13,20, rimandiamo fino a quel punto il commento particolareggiato; ma dobbiamo ricordare che abbiamo già veduto che Mt 10,38-39 è parallelo a Giovanni 12,25-26.

Dopo aver rilevato il suo stretto rapporto col Padre, Gesù nei vv. 46 ss si volge alla sua missione fra gli uomini. Molto di quanto abbiamo detto a proposito dei versetti strettamente paralleli in 3,16-19 è applicabile qui. Se il v. 46 presenta l'offerta della luce a quelli che credono in Gesù, i vv. 47-48 si applicano a coloro che non osservano o non accolgono le sue parole e quindi lo respingono. La condanna, nel v. 47, di quelli che ascoltano le parole di Gesù (*akouein* col genitivo, che di solito implica comprensione) e tuttavia non le osservano [*phylassein*] somiglia alla critica, in Mt 7,26, contro « chi ascolta [*akouein* con l'accusativo] queste mie parole e non le *mette in pratica* ». Vedi anche Giacomo 1,22. Il giovanneo « osservare » non è in realtà diverso dal « mettere in pratica » di Matteo, giacché entrambi i verbi significano osservanza (cfr. l'uso di *phylassein* in Mc 10,20 per l'osservanza dei Dieci Comandamenti; l'ebraico *šmr* ha la stessa gamma di significato). Se esiste un parallelo in Matteo per la prima parte di Giovanni 12,47, esiste un parallelo per la seconda parte di 47 in alcuni manoscritti di Lc 9,56: « Il Figlio dell'Uomo non è venuto a distruggere le anime degli uomini ma a salvarle ».

Abbiamo rilevato nella Nota il carattere lucano del verbo « respingere » che appare nel v. 48, per esempio, Lc 10,16: « Chi respinge me respinge colui che mi ha mandato ». Questo è l'equivalente lucano di Mt 10,40, citato sopra come parallelo a Giovanni 12,44-45. Quindi, in questo discorso tipicamente giovanneo vi sono molti singoli detti con paralleli sinottici. Un'altra caratteristica del v. 48 è che esso contiene elementi sia di escatologia realizzata che di escatologia finale. L'escatologia realizzata appare nella prima parte del versetto, che afferma che chi respinge Gesù e non accoglie le sue parole è giudicato dalla parola che Gesù ha annunciato. Ciò forma un interessante contrasto con l'escatologia finale di ciò che è detto in Mc 8,38 (Lc 9,26): « Chi si vergognerà di me e delle mie parole... anche il Figlio dell'Uomo si vergognerà di lui, quando verrà nella gloria del Padre suo con gli angeli santi ». Ma l'escatologia finale appare in Giovanni 12,48 nell'accenno all'ultimo giorno nell'ultima riga del versetto (che Bultmann, p. 262[7], naturalmente attribuisce al Redattore ecclesiastico). Si noti che l'ultima parte del v. 48 è presentata come una spiegazione della prima parte: segno che la netta contraddizione tracciata oggi tra escatologia realizzata ed escatologia finale non era così evidente ai tempi del NT.

Nei vv. 48 ss ci sono molti echi del Deuteronomio, come è stato rilevato da M. J. O'Connell, « The Concept of Commandment in the Old Testament », TS 21 (1960), 352. (Abbiamo visto delle somiglianze col Deuteronomio anche in 12,37). Il pensiero che Dio punirà il suo popolo per non avere ascoltato le parole del suo messaggero è, s'intende, molto antico. Ma richiamiamo particolarmente l'attenzione su Dt 18,18-19, dove Dio parla del Profeta-pari-a-Mosè: « Gli porrò in bocca *le mie parole* ed egli dirà loro quanto *io gli comanderò*. E *chi non ascolterà le parole* che egli dirà in mio nome, io gliene domanderò conto ». Secondo Boismard, « Les citations », si possono notare diversi punti di paragone tra Giovanni e il Deuteronomio. Nei vv. 47-48 Giovanni usa i verbi « ascoltare » e « accogliere » per descrivere la reazione che gli ascoltatori dovrebbero avere verso le parole di Gesù. Il TM del Deuteronomio ha il verbo « ascoltare », mentre il Targum aramaico (Pseudo-Jonathan) ha il verbo *qᵉbal*, che significa sia « accogliere » che « ascoltare ». (Boismard vorrebbe usare ciò come un'altra prova che Giovanni cita i Targumim, ma le prove qui sono scarse). Nei vv. 47-48 Giovanni usa *rēma* per « parola » (vedi Nota) come fanno i LXX nel Deuteronomio. Il passo del Deuteronomio sembra riflettersi anche nei vv. 49-50. Dio metterà le sue parole sulla bocca del Profeta-pari-a-Mosè; similmente Gesù non parla di suo ma dice solo ciò che il Padre gli ha comandato di dire. Ancora, il tema del *comando* appare in entrambi i passi. Nel TM del Deuteronomio è Dio che si vendica dell'uomo che non vuole ascoltare; nei Targumim (Neofiti I, Pseudo-Jonathan) è la *memra* o parola di Dio che si vendica. Il secondo caso offre un parallelo con Giovanni

(48) dove la parola che Gesù ha annunciata è l'agente della condanna.

Non tutti i paralleli col Deuteronomio sono accentrati in Dt 18,18-19. In realtà, questo stesso pensiero che le parole di Gesù condanneranno coloro che non vogliono accoglierle è molto simile ai passi nel Deuteronomio (31,19.26) in cui Mosè dice che le sue parole e le sue leggi saranno testimoni contro il popolo che agirà male. Ciò è particolarmente interessante se ricordiamo Giovanni 5,45, dove è detto che Mosè avrebbe accusato i giudei di non credere in Gesù.

In Gv 12,49-50 l'accento posto sul comando che Gesù ha ricevuto dal Padre si fa molto forte. Questo comando (vedi App. I, 5) riguarda non solo ciò che Gesù ha detto (v. 49) ma anche le sue azioni, perché 10,18 parlava di un comando del Padre a proposito della morte e resurrezione di Gesù. Certo, questo comando non è imposto a Gesù dall'esterno: non è che un altro aspetto del tema, spesso ripreso, che Gesù e il Padre hanno la stessa volontà (5,30; 6,38). E questo comando che Gesù ha ricevuto dal Padre riguarda gli uomini: come risulta chiaro da 12,50, esso implica la vita eterna per gli uomini, e questo perché le parole e le azioni di Gesù, governate dal comandamento divino, sono esse stesse la sorgente della vita eterna (6,68; 10,10). Siamo anche qui nell'atmosfera del Deuteronomio, dove il « comandamento » costituisce il modello in base al quale Israele dovrà realizzare la sua vocazione come popolo santo di Dio. Dt 32,46-47 dice che il comandamento di Dio dato per mezzo di Mosè è un principio di vita per il popolo; l'uomo vive di ogni parola che esce dalla bocca di Dio (Dt 8,3). Un'eco del rapporto del comandamento divino con la vita la troviamo anche nei sinottici. In Lc 10,25-28, quando uno scriba domanda a Gesù che cosa debba fare per meritare la vita eterna, gli vien detto che, se osserverà il comandamento di Dio scritto nella Legge, vivrà.

In Giovanni, però, è ben chiaro che il comando di Dio che significa vita eterna è molto di più di ogni comandamento dell'AT: è la parola di Dio annunciata per mezzo di Gesù quella che ormai compendia per il credente gli obblighi dell'alleanza. In 5,39 Gesù aveva criticato la pretesa dei giudei di avere la vita eterna attraverso l'indagine delle Scritture dell'AT. Ora Gesù precisa in modo positivo che solo nella sua parola gli uomini hanno la vita eterna. E così, a suo modo, questo breve discorso di Gesù, collocato come un riepilogo alla fine del ministero pubblico, è la forma cristiana di ciò che Mosè proclamò « quando eb-

be finito di pronunciare tutte queste parole davanti a Israele » (Dt 32,45-47):
« Tenete nel cuore tutte le parole che io ora vi do ... che i vostri figli cerchino di eseguire tutte le parole di questa Legge; essa infatti non è una parola senza valore per voi, ma è la vostra vita stessa ».

BIBLIOGRAFIA

Boismard, M.-E., « Le caractère adventice de Jo., XII, 45-50 », SacPag, II, pp. 188-92.
— « Les citations targumiques dans le quatrième évangile », RB 66 (1959), specialmente pp. 376-78 a proposito di 12, 48-49.

III. IL LIBRO DELLA GLORIA

« L'ora » di Gesù, in cui egli è innalzato
al Padre suo e può quindi dare lo Spirito
a quelli che credono in lui
e così generarli come figli di Dio.

« Ma a quanti l'accolsero
dette il potere di divenire figli di Dio ».

Alle pagine CLXIX-CLXX, abbiamo spiegato il fondamento logico per la suddivisione del corpo del Quarto Vangelo in « Il Libro dei Segni » (1,19-12,50) e « Il Libro della Gloria » (13,1-20,31). Vi sono notevoli differenze tra i due libri. Primo, durante il ministero pubblico, come viene descritto nel Libro dei Segni, le parole e le azioni di Gesù si rivolgevano a un vasto pubblico, provocando una crisi di fede: alcuni credevano e alcuni rifiutavano di credere. Il Libro della Gloria, invece, si rivolge all'uditorio ristretto di quelli che credevano. Secondo, i segni del primo Libro anticipavano ciò che Gesù avrebbe fatto per gli uomini una volta che fosse glorificato. Il secondo Libro descrive la glorificazione, cioè « l'ora » della passione, crocifissione, resurrezione e ascensione in cui Gesù è innalzato al Padre per godere nuovamente la gloria che egli aveva col Padre prima che il mondo esistesse (17,5). Queste differenze sono evidenti nel primo versetto del Libro della Gloria: « Gesù sapeva che *era giunta l'ora* per lui di passare da questo mondo al Padre, e, dopo aver amato *i suoi* che erano nel mondo, ora dimostrò il suo amore per loro sino alla fine » (13,1).

La vicenda del Gesù giovanneo è stata paragonata all'arco di un pendolo, che oscilla dall'alto al basso e poi di nuovo si solleva in alto. Senza dubbio ciò si può verificare nell'inno che chiamiamo il Prologo. Esso comincia in cielo: « La Parola era presso Dio » (1,1); poi viene la crisi del ministero: « La Parola era nel mondo... eppure il mondo non la riconobbe » (1,10) e « Noi abbiamo contemplato la sua gloria, gloria d'Unigenito che viene dal

Padre » (1,14); infine, lo sguardo si solleva nuovamente al cielo: « l'Unigenito Dio, sempre accanto al Padre » (1,18). Lo stesso arco di pendolo si ritrova nel Vangelo propriamente detto. Il Figlio è l'unico che sia disceso dal cielo (3,13), ma egli è respinto da molti che preferiscono le tenebre alla luce (3,19); e la sua vicenda tocca il punto di massima depressione quando egli è rifiutato dal suo stesso popolo: « Sebbene Gesù avesse compiuto tanti segni davanti a loro, essi non credevano in lui » (12,37). Il Libro dei Segni descriveva questa prima metà dell'arco del pendolo, e precisamente l'oscillazione discendente; il Libro della Gloria è la descrizione dell'oscillazione ascendente. L'« innalzamento » del Figlio dell'Uomo che attirerà a lui tutti gli uomini (predetto in 12,32) ha inizio sulla croce, dove Gesù è fisicamente innalzato da terra. Per altri uomini la crocifissione sarebbe stata una umiliazione; ma poiché Gesù offre la sua vita col potere però di riprenderla poi di nuovo (10,18), c'è nel concetto giovanneo di crocifissione un elemento di trionfo. È una morte che realizza la glorificazione, e il Gesù crocifisso è proclamato re nelle principali lingue del mondo (19,19-20). L'elevazione di Gesù continua nella resurrezione, che è interpretata come parte dell'ascensione di Gesù al Padre (20,17). Ma Giovanni non chiude il racconto del Vangelo quando il pendolo ha completato l'oscillazione ascendente e Gesù è col Padre. Gesù, Figlio di Dio, è un Figlio che si dedica ad ampliare la famiglia di Dio e a rendere altri uomini partecipi dell'amore di Dio come egli ne è partecipe. Perciò la prima azione del Gesù glorificato è di dare ai discepoli lo Spirito Santo (20,22) che li genera dall'alto (3,3.5), così che Dio diventi il loro padre e Gesù il loro fratello (20,17).

Abbiamo detto che l'« innalzamento » comincia con la crocifissione e termina con la resurrezione e ascensione. Perché dunque includiamo nel Libro della Gloria i capp. 13-17 che descrivono l'ultima cena di Gesù con i suoi discepoli e il lungo ultimo discorso? Nel Libro dei Segni abbiamo visto il fenomeno per cui i discorsi di Gesù, venendo dopo i segni, servivano a interpretare i segni. Nel Libro della Gloria l'ultima cena e il discorso che precedono l'azione della glorificazione servono a interpretare quell'azione. La lavanda dei piedi nel cap. 13 rappresenta in forma drammatica il significato della morte di Gesù: una morte che purifica i discepoli e li fa partecipare alla sua eredità. Il solenne ultimo discorso rassicura i discepoli che la morte di Gesù non è la fine. Quella morte è il suo andarsene al Padre: ma ripetutamente Gesù promette che ritornerà (nella resurrezione, nella inabitazione, nel Paraclito, nella parusia), e il suo ritorno sarà contrassegnato dalla pace e dalla gioia. Il suo ritorno renderà i discepoli capaci di rimanere in unione con lui (15,1-17), una unione simile alla sua unione col Padre (17,21).

La solennità del pensiero e dello stile giovanneo risulta con chiara evidenza nel Libro della Gloria, e certo questa presentazione di Gesù nelle sue ultime ore è una delle più belle composizioni della letteratura religiosa dell'umanità. Il redattore giovanneo afferma che né un libro né molti libri basterebbero a parlare adeguatamente di Gesù di Nazaret (21,25), ma il Libro della Gloria tiene degnamente fede alla pretesa di conservare la testimonianza resa a Gesù da quel discepolo che egli amava in modo speciale e che era il più vicino al suo cuore (19,35;21,24;13,23.25).

Tratteremo il Libro della Gloria come composto di tre parti e una conclusione:

PARTE PRIMA: L'ULTIMA CENA (13-17);
PARTE SECONDA: IL RACCONTO DELLA PASSIONE (18-19);
PARTE TERZA: GESÙ RISORTO (20,1-29);
CONCLUSIONE (20,30-31).

Di ciascuna parte saranno dati sommari particolareggiati.

il libro della gloria

parte prima

l'ultima cena

SOMMARIO

PARTE PRIMA: L'ULTIMA CENA
(capp. 13-17)

A.13,1-30: LA CENA (§§ 46-47)

- (1-20) La lavanda dei piedi. (§ 46)
  - 1: Introduzione al Libro della Gloria.
  - 2-11: La lavanda dei piedi, interpretata come un simbolo della morte di Gesù, con un riferimento secondario al battesimo.
    - 2-3: Introduzione.
    - 4-5: Lavanda dei piedi.
    - 6-10a: Interpretazione per mezzo del dialogo.
    - 10b-11: Accenno a Giuda.
  - 12-20: Un'altra interpretazione della lavanda dei piedi, come esempio di umile servizio.
    - 12-15.17: Interpretazione per mezzo del discorso.
    - 16c-20: Detti isolati, con paralleli matteani.
    - 18-19: Accenno a Giuda.
- (21-30) Predizione del tradimento. (§ 47)

B. 13,31-17,26: L'ULTIMO DISCORSO (§§ 48-59)

- (13,31-14,31) *Sezione 1*: Il congedo di Gesù e il futuro dei discepoli. (§§ 49-52)
  - 13,31-38: *Introduzione*: Tema della partenza di Gesù e del suo comandamento di amore. Rinnegamento di Pietro. (§ 49)
  - 14,1-14: *Unità 1*: Gesù è la via al Padre per quelli che credono in lui. (§ 50)
    - 1-4: Partenza e ritorno di Gesù.
    - 5: Domanda con funzione di transizione.
    - 6-11: Gesù quale via.
    - 12-14: Potenza della fede in Gesù (passaggio a ciò che segue).
  - 15-24: *Unità 2*: Il Paraclito, Gesù e il Padre verranno presso coloro che amano Gesù. (§ 51)

- 15-17: La venuta del Paraclito (ma non al mondo).
- 18-21: La venuta (il ritorno) di Gesù.
- 22: Domanda con funzione di transizione.
- 23-24: La venuta del Padre (con Gesù).

- 25-31: *Unità 3*: Ultimi pensieri di Gesù prima della partenza. (§ 52)
    - 25-26: Invio del Paraclito a insegnare.
    - 27ab: Il testamento della pace.
    - 27c-29: Partenza di Gesù.
    - 30-31: Lotta con il Principe del mondo.

- (15-16) *Sezione 2*: La vita dei discepoli e il loro rapporto col mondo dopo che Gesù se ne sarà andato. (§§ 53-55)
    - 15,1-17: *Suddivisione 1*: La vite e i tralci. (§ 53)
        - 1-6: Il *mashal*.
        - 7-17: Sviluppo parenetico sull'amore.
            - 7-10: Rimanere in Gesù e nel suo amore.
            - 11: Accenno di passaggio alla gioia.
            - 12-17: Il comandamento dell'amore reciproco.
    - 15,18-16,4a: *Suddivisione 2*: L'odio del mondo per Gesù e per i suoi discepoli. (§ 54)
        - 15,18-21: Il mondo odia e perseguita i discepoli.
        - 22-25: La colpa del mondo.
        - 26-27: La testimonianza del Paraclito.
        - 16,1-4a: La persecuzione dei discepoli.
    - 16,4b-33: *Suddivisione 3*: Duplicato della Sezione 1. (§§ 55-56)
        - 4b-15: *Unità 1*: La partenza di Gesù e la venuta del Paraclito. (§ 55)
            - 4b: Emistichio di transizione.
            - 5-7: La partenza di Gesù e la tristezza dei discepoli.
            - 8-11: Il Paraclito contro il mondo.
            - 12-15: Il Paraclito come guida dei discepoli.
        - 16-33: *Unità 2*: Il ritorno di Gesù arrecherà gioia e comprensione ai discepoli. (§ 56)
            - 16-23a: I discepoli rivedranno Gesù e si rallegreranno.
            - 23b-33: Essi vedranno esaudite le loro richieste e comprenderanno Gesù chiaramente.

(17) *Sezione 3*: La preghiera finale di Gesù. (§§ 57-59)

1-8: *Unità 1*: Gesù, compiuta la sua opera, prega per la gloria. (§ 57)
  - 1-5: Gesù chiede la gloria.
  - 6-8: L'opera di rivelazione di Gesù presso i discepoli.

9-19: *Unità 2*: Gesù prega per coloro che il Padre gli ha dati. (§ 58)
  - 9-16: I discepoli e il mondo.
  - 17-19: La consacrazione dei discepoli e di Gesù.

20-26: *Unità 3*: Gesù prega per quelli che crederanno per la parola dei discepoli. (§ 59)
  - 20-23: L'unità di quelli che credono in Gesù.
  - 24-26: Desiderio di Gesù che i credenti siano con lui.

46. la cena: la lavanda dei piedi

13,1-20

[1] *Era poco prima della festa di Pasqua, e Gesù sapeva che era giunta l'ora per lui di passare da questo mondo al Padre. Dopo avere amato i suoi che erano in questo mondo, egli dimostrò il suo amore per loro sino alla fine.* [2] *Il diavolo aveva già indotto Giuda, figlio di Simone, l'Iscariota, a tradire Gesù. E così durante la cena,* [3] *ben sapendo che il Padre aveva rimesso tutto a lui e che era venuto da Dio e a Dio ritornava,* [4] *Gesù si alzò da tavola e si tolse le vesti, prese un asciugatoio e se lo cinse intorno alla vita.* [5] *Poi versò dell'acqua in una brocca e cominciò a lavare i piedi dei suoi discepoli e ad asciugarli con l'asciugatoio di cui si era cinto.*

[6] *Venne dunque da Simon Pietro e questi gli disse: « Tu vuoi lavare i miei piedi, Signore? ».* [7] *Gesù rispose: « Quello che io faccio tu ora non lo capisci, ma lo capirai dopo ».* [8] *Pietro replicò: « Tu non mi laverai i piedi, mai! ». « Se non ti lavo », rispose Gesù, « non avrai parte con me ».* [9] *« Signore », gli disse Simon Pietro, « allora non solo i piedi, ma anche le mani e il capo ».* [10] *Gesù gli disse: « Chi ha fatto il bagno non ha bisogno di lavarsi [se non i piedi]; egli è tutto mondo. E ora voi siete mondi, sebbene non tutti ».* (*[11] La ragione per cui disse « Non tutti siete mondi » era che egli sapeva chi lo tradiva*).

[12] *Dopo aver lavato loro i piedi, Gesù riprese le vesti e ritornò al suo posto. Poi disse loro: « Capite quel che vi ho fatto?* [13] *Voi mi chiamate " Maestro " e " Signore ", e dite bene, perché lo sono.* [14] *Se dunque io, pur essendo il Signore e il Maestro, ho lavato i vostri piedi, anche voi dovete lavarvi i piedi gli uni gli altri.* [15] *Vi ho dato infatti*

un esempio, affinché come v'ho fatto io, facciate anche voi. [16] *In verità, in verità vi dico: un servo non è più importante del suo padrone, né un messaggero è più importante di chi lo ha inviato.* [17] *Una volta compreso ciò, beati voi se lo mettete in pratica.* [18] *Quel che vi dico non si riferisce a tutti voi: io conosco quelli che scelgo. Ma lo scopo è che si adempia la Scrittura: " Colui che mangia il pane con me ha levato il suo calcagno contro di me ".* [19] *Ve lo dico ora, prima che accada, perché quando sarà avvenuto, crediate che " Io sono ".* [20] *In verità, in verità vi dico: chi accoglie colui che io manderò accoglie me; e chi accoglie me accoglie Colui che mi ha mandato* ».

NOTE

v. 1. *Era poco prima della festa di Pasqua.* È una traduzione libera. Letteralmente c'è un complemento di tempo seguito da due participi e dal verbo principale: « Prima della festa di Pasqua, Gesù, sapendo ... avendo amato ... dimostrò il suo amore ». Bultmann, p. 352, seguendo W. Bauer e alcuni Padri greci, sostiene che il complemento temporale deve riferirsi al primo participio (= Gesù sapeva prima di Pasqua), poiché non si può attribuire una data all'amore di Gesù. Jeremias, EWJ, p. 80, il quale pensa che l'ultima cena fosse un pranzo di Pasqua, è d'accordo, perché non vuole che questa frase sia usata per datare l'ultima cena in un periodo pre-pasquale. Grossouw, invece, p. 128, pensa che grammaticalmente la frase vada costruita col verbo principale e che ciò che è datato prima della Pasqua sia non già una situazione di amore ma una concreta espressione di amore, cioè la morte di Gesù (compresa la lavanda dei piedi come simbolo di quella morte). Forse non è il caso di voler essere troppo precisi, poiché la frase probabilmente si riferisce sia alla conoscenza che all'atto di amore. Essa è inserita per dare una ambientazione teologica, nonché cronologica, all'intera passione di Gesù e non solo alla cena. Giovanni l'ha preparata con i precedenti accenni alla Pasqua vicina in 11,55 e specialmente in 12,1 (« sei giorni prima di Pasqua »; per le attività nei giorni intercorrenti, vedi 12,12.36). La sera di questa cena e il giorno seguente, in cui Gesù morrà, costituiscono la vigilia di Pasqua; vedi Commento.

— *di passare. Metalambanein* è usato in 5,24 e in 1 Gv

3,14 per il passaggio dalla morte alla vita. Il Venerabile Beda vi ha visto un gioco di parole sul nome della festa di Pasqua (anche Nestorio, vedi C. A. Phillips e J. R. Harris, ET 38 [1926-27], 233), e alcuni studiosi moderni lo hanno seguito. Ma non ci sono indicazioni nell'uso dei LXX o in Giuseppe che questo verbo fosse associato con l'idea di « passaggio ». Piuttosto, 13,1 sembra semplicemente un rimaneggiamento delle parole di Gesù in 16,28: « Ora lascio il mondo e ritorno al Padre ».
— *da questo mondo*. Il « mondo », spesso nel senso di regno del male, apparirà frequentemente in questi ultimi capitoli; vedi App. I, pp. 1450-52. Il mondo ha ciò che è propriamente suo, che esso ama (15,19), così come Gesù ha chi è propriamente suo, che egli ama. Qui, però, il contrasto tra il mondo e il Padre non è tanto il contrasto tra il male e il bene quanto tra ciò che è quaggiù e ciò che è in alto (3,31).
— *Dopo avere amato*. Letteralmente, « avendo amato ». Il participio è un aoristo complessivo che comprende il ministero pubblico.
— *che erano in questo mondo*. Ciò anticipa 17,15: « Non chiedo che tu li tolga dal mondo ».
— *dimostrò il suo amore*. Letteralmente « amò »; l'aoristo indica un determinato atto. Questo versetto è studiato da C. Spicq, RB 65 (1958), 360-62.
— *sino alla fine*. La frase *eis telos* ha un duplice significato: « totalmente, completamente » e « sino alla fine della vita », cioè sino alla morte. La morte volontaria è presentata in 15,13 come la suprema espressione dell'amore. Il verbo affine *telein* appare sulle labbra di Gesù al momento della morte: « È compiuto » (19,30). Nel vol. I, pp. 629-30, 637-9, abbiamo veduto delle somiglianze tra il racconto giovanneo della fine del ministero pubblico e l'ultima parte del Deuteronomio. Ora possiamo ricordare Dt 31,24: « Quando Mosè ebbe finito di scrivere in un libro tutte le parole di questa Legge sino alla fine (LXX: *eis telos*) ... ».

v. 2. *già*. Mc 14,10-11 e par. descrivono il tradimento con cui Giuda consegna Gesù ai sommi sacerdoti come avvenuto prima dell'ultima cena. Può darsi che Giovanni sia d'accordo, sebbene questo versetto non significhi necessariamente altro che Giuda era arrivato allo stadio della progettazione.
— *indotto Giuda*. Ci sono due lezioni: (*a*) Il diavolo aveva già messo (*ballein*) nel cuore che Giuda dovesse tradirlo. (*b*) Il diavolo aveva già messo in cuore a Giuda di tradir-

lo. Bultmann, p. 353[4], ritiene che (*b*) fosse la lezione originale e che essa fosse cambiata dagli scrivani nella più ambigua lezione (*a*) perché sembrava contraddire il v. 27. Però, (*a*) è meglio documentata (P^{66}, Vaticano, Sinaitico) e sarebbe da preferirsi quale lezione più difficile; (*b*) probabilmente rappresenta un tentativo scribale di chiarimento. Ma, se accettiamo (*a*), del cuore di chi si tratta? Barrett, p. 365, pensa che sia il cuore del diavolo stesso; ma il fatto che il verbo sia nella forma attiva rappresenta una difficoltà. Altri pensano che si tratti del cuore di Giuda: il diavolo aveva messo in cuore (a Giuda) di tradire Gesù. La costruzione è goffa, ma W. Bauer pensa che la menzione del nome di Giuda sia rimandata alla fine della frase in vista dell'effetto drammatico. In realtà, la differenza tra le due interpretazioni di (*a*) non ha molta importanza.

— *Giuda, figlio di Simone, l'Iscariota.* I manoscritti sono divisi quanto alla attribuzione di « Iscariota » a Giuda o a Simone; noi abbiamo optato per la prima possibilità, seguendo il P^{66}, il Codice Vaticano e Sinaitico. Vedi Nota a 6,71.

— *a tradire Gesù.* Letteralmente « a consegnarlo »; vedi Nota a 6,64.

— *durante la cena.* In realtà, questa frase viene prima del resto del versetto 2, in una costruzione di due genitivi assoluti consecutivi: « Ed essendo in corso la cena, il diavolo avendo messo ..., 3 Gesù ben sapendo ... ». Ben documentata una lezione alternativa: « quando la cena fu terminata »; ma il v. 26 indica che vi erano ancora piatti di cibo sulla tavola. Giovanni non usa l'articolo prima di « cena », e ci si dovrebbe aspettare l'articolo se egli intendesse riferirsi al pranzo di Pasqua. I sinottici non chiamano cena questo pasto, ma Paolo in 1 Cor 11,20 chiama « la cena del Signore » il pasto commemorativo eucaristico. Giovanni non dà informazioni sul luogo in cui il pasto fu consumato. Presumibilmente, in base a 18,1, quel luogo era in Gerusalemme. Non si parla di una stanza al piano superiore (Mc 14,14-15).

v. 3. *aveva rimesso.* Letteralmente « aveva dato nelle sue mani »; la stessa espressione si trova in 3,35.

— *era venuto da Dio e a Dio ritornava.* Ignazio, *Magnes.* VIII, 2, sembra echeggiare queste parole: « ... Gesù Cristo che venne dal Padre, colui col quale egli è e al quale è ritornato ». Vedi la seconda Nota a 5,19.

v. 4. *si tolse.* Letteralmente « depose »; è lo stesso verbo (*tithenai*) usato in 10,11.15.17.18 per il sacrificio della vita. Non è da escludere un parallelo intenzionale poiché anche la corrispondente azione del *riprendere* (sia le vesti che la vita) è espressa con lo stesso verbo (*lambanein*) in 13,12 e 10,17.18. Tutto ciò serve a mettere in relazione la lavanda dei piedi con la morte del Signore.

— *le vesti.* Ci si sarebbe aspettato il singolare *himation*, giacché si intende ovviamente la veste esterna; ma Giovanni usa il plurale « vesti » sia qui che nel v. 12.

— *se lo cinse intorno.* Gesù si cinge come un servitore (Lc 12,37; 17,8).

v. 5. *una brocca.* Letteralmente « la brocca »; l'articolo mostra che il recipiente è un utensile normale per il pasto. Jeremias, EWJ, p. 100^5, considera l'uso dell'articolo come uno dei numerosi semitismi di questi versetti. All'infuori di questo passo la parola *niptēr* ricorre solo in una iscrizione a Cipro dei tempi romani; ma poiché *niptein* significa « lavare », si tratta di un recipiente per lavare (il suffisso *-ter* è di agente o strumentale).

— *discepoli.* Chi c'era all'ultima cena? Per un pranzo di Pasqua erano necessarie almeno dieci persone. Mc 14,17 e Mt 26,20 parlano dei Dodici (Lc 22,14, « gli apostoli »). Jeremias, EWJ p. 46, rileva che ciò non escluderebbe necessariamente la presenza delle donne che avevano seguito Gesù dalla Galilea (Mc 15,40-41). Giovanni non menziona i Dodici, ma un paragone tra 13,18 (« quelli che scelgo ») e 6,70 (« Non ho forse scelto io i Dodici? ») fa ritenere plausibile che l'evangelista pensasse ai Dodici. Quelli menzionati per nome nel racconto giovanneo della cena sono nelle liste sinottiche dei Dodici: Giuda Iscariota, Pietro, Tommaso, Filippo, un altro Giuda (liste lucane), e anche il Discepolo Prediletto, se egli è Giovanni di Zebedeo (vol. I, p. CXVI).

— *piedi.* Sembra che i discepoli fossero su divani, sdraiati sul fianco sinistro. Ciascuno avrebbe usato il braccio sinistro per appoggiare la testa e il braccio destro per arrivare ai piatti che erano su una tavola collocata al centro dei divani (vedi Nota al v. 23). Gesù sarebbe andato in giro all'esterno dei divani per lavare i piedi dei discepoli che si allungavano dietro di loro. Stare sdraiati non era la posizione normale ai pasti in una casa ma era abituale a Pasqua (Jeremias, EWJ, pp. 48-49).

v. 6. *venne da Simon Pietro.* È meno probabile che Pietro fosse il primo (Agostino) che non l'ultimo (Origene). Non ci sono prove sufficienti, ma, dopo la discussione con Pietro, Gesù dice: « E ora voi siete mondi ». Vedi anche Nota al v. 23.
— *i miei piedi.* L'insolita posizione del possessivo nel greco può indicare enfasi: « i *miei* piedi »; così Bernard, ma BDF, § 473[1], discorda.

v. 7. *ora.* Manca nella VS^{sin} e in alcune copie della VL; il P^{66} mostra confusione.
— *dopo.* Letteralmente « dopo queste cose » (*tauta*). Di per sé la frase è vaga (vedi Nota a 2,12), ma il significato è probabilmente lo stesso che in 12,16: « Dapprima i discepoli non compresero *queste cose*; *ma quando Gesù fu glorificato*, allora essi si ricordarono che proprio *questo* era stato scritto di lui e *questo* gli avevano fatto ».

v. 8. *mai. Ou mē* ha qui la forza di un giuramento (Jeremias, EWJ, pp. 209-10).
— *non avrai.* Letteralmente un tempo presente; il suo uso come futuro è considerato un aramaismo da P. Joüon, RSR 17 (1927), 214.

v. 9. *Simon Pietro.* Le testimonianze testuali variano sulla forma del nome; forse il nome è un chiarimento scribale di un originale « egli ».

v. 10. *fatto il bagno.* Finora la conversazione ha trattato del « lavare » (*niptein*); qui è introdotto il tema del « fare il bagno » (*louein*). Il primo verbo è usato prevalentemente per il lavaggio di una parte del corpo; il secondo, per il corpo intero. *Niptein* è usato in 9,7.11, dove è probabile che il cieco si lavi soltanto gli occhi o la faccia.
— *di lavarsi (se non i piedi).* M.-E. Boismard, RB 60 (1953), 353-56, è favorevole al testo più breve possibile, omettendo tutte queste parole, come fanno il manoscritto minuscolo greco 579, Tertulliano e alcune testimonianze della VL. Più comunemente si mettono in discussione solo le parole tra parentesi, la cui omissione ha il sostegno del Codice Sinaitico, di alcune testimonianze della Volgata e di importanti Padri della chiesa. In effetti, i Padri latini non mostrano di conoscere la frase tra parentesi prima del tempo di Ambrogio, alla fine del IV secolo, quando quella lezione fu introdotta in Occidente dall'Oriente (vedi Häring, *art. cit.*). Un ampliamento particolare si trova nel

Codice di Beza e in alcune testimonianze della VL: « di lavarsi il capo ma solo i piedi ».
— *voi siete mondi, sebbene non tutti.* T. H. Weir, ET 24 (1912-13), 476, suggerisce la possibilità di un doppio significato nel semitico sottostante, riflettente l'ambiguità dell'ebraico *kōl* e dell'aramaico *g^e^mīr* che significano « tutto, intero ». I discepoli potrebbero aver capito che Gesù intendesse che essi erano mondi ma non interamente (i loro piedi erano polverosi), mentre egli in realtà intendeva che non tutti loro erano mondi, perché uno era un peccatore.

v. 11. (*La ragione*...). Per questo versetto il Codice di Beza legge semplicemente: « Perché egli conosceva chi lo tradiva ».
— *chi lo tradiva.* Nel greco un participio presente che fa pensare che il tradimento fosse già in atto (vedi la prima Nota al v. 2). Comunque, Jeremias, EXJ, p. 179^2, lo considera un aramaismo, e cioè un presente usato con un significato futuro.

v. 12. *ritornò al suo posto.* Letteralmente, « si sdraiò di nuovo ».
— *Capite.* Si potrebbe interpretare come un imperativo: « Capite quel che ho fatto per voi ».

v. 13. *'Maestro' e 'Signore'.* Entrambi i titoli (*rab, mār*) venivano dati ai rabbini dai loro discepoli (StB, II, 558). L'ordine in cui i due titoli sono menzionati può riflettere lo sviluppo della comprensione dei discepoli, perché « Maestro » è più comune nei primi capitoli del Vangelo e « Signore » negli ultimi capitoli.

v. 14. *Se io... anche voi.* Questo tipo di argomento, *a minori ad maius*, era usato spesso dai rabbini (Barrett, p. 369)).
— *Signore e Maestro.* Può essere significativo che Gesù cambi l'ordine dei titoli, perché qui si tratta di ciò che egli è in realtà. D'altra parte, il cambiamento dell'ordine può essere semplicemente una variazione per amore dello stile.

v. 16. *servo* e *padrone.* O « schiavo » e « signore ». Fondamentalmente nel paragone implicito nella parabola il termine *kyrios* è usato nel senso di proprietario o padro-

ne, ma probabilmente c'è un gioco di parole su *kyrios* usato come « Signore » nei versetti precedenti.
— *messaggero.* La parola *apostolos* ha il significato di emissario nella similitudine parabolica di base, ma non è impossibile che Giovanni pensi ai discepoli come « apostoli », cioè, coloro che sono inviati a predicare la resurrezione. Vedi Nota a 2,2.

v. 17. *una volta.* Letteralmente, « se », con un riferimento alla realtà presente (BDF, § 372^{1a}): essi ora comprendono, nel futuro lo metteranno in pratica.
— *beati.* Il greco *makarios* è tradotto spesso « benedetto », ma ciò produce confusione; bisogna infatti tener distinte due serie di parole (e di idee), una che possiamo chiamare « participiale », l'altra « aggettivale »:
Participio passivo: eb. *bārūk*, gr. *eulogētos*, lat. *benedictus*: *benedetto.*
Aggettivo: eb. *'āšrē*, gr. *makarios*, lat. *beatus*: *beato* (o, come aggettivo, « benedetto », ma non c'è modo di tenerlo distinto dal participio).
Nel suo senso proprio di participio passivo *bārūk* si usa solo riferito a Dio. « Benedetto sia il Signore » (Sal 28,6) significa: il Signore sia benedetto dagli uomini; sia adorato e venerato. Quando questo participio è esteso agli uomini, esso invoca su di loro la benevolenza di Dio e di altri uomini. Quindi, una « benedizione » è una invocazione che chiede che uno sia benedetto o lodato o gli siano concessi favori. D'altra parte, la serie di parole aggettivali rappresentata da *'āšrē* non esprimono un desiderio e non invocano una benedizione. Piuttosto, riconoscono uno stato esistente di felicità o di buona fortuna. Nell'AT le parole aggettivali sono usate solo riferite a uomini, mentre nel NT *makarios* è usato due volte riferito a Dio (1 Tm 1,11; 6,15). Il riconoscimento della buona fortuna degli uomini è spesso, implicitamente, dal punto di vista di Dio; di quando in quando, la felicità è una gioia futura che sarà ricevuta nel giudizio, ma verso cui si è bene incamminati e di cui si ha un possesso incipiente. Di conseguenza, una beatitudine è propriamente una proclamazione di fatto con una connotazione di approvazione, che implica un giudizio valutativo. Nel NT la beatitudine riflette il giudizio che una situazione escatologica è stata resa possibile dall'annuncio del regno. Matteo e Luca riportano molte delle beatitudini di Gesù; Giovanni ne ha solo due (qui e 20,29); l'Apocalisse ne ha sette.

v. 18. *scelgo*. Evidentemente, l'idea è che Gesù ha scelto Giuda pur sapendo che tipo di uomo fosse Giuda, e pertanto il Gesù giovanneo non commise un errore. Barrett, 370, indica un'altra possibilità grammaticale: Gesù conosceva chi aveva realmente scelto e non scelse Giuda. Tuttavia, confronta 6,70: « Non ho forse scelto io voi, i Dodici? Eppure uno di voi è un diavolo ». (Si ricordi che 6,70 è collegato col passo eucaristico in 6,51-58, un passo che in origine potrebbe essere stato nel contesto dell'ultima cena; vedi vol. I, p. 371).
— *lo scopo è*. Letteralmente una proposizione subordinata retta da *hina*, questa costruzione è stata interpretata anche come una terza persona dell'imperativo: « Si adempia la Scrittura » (BDF, § 387[3]). L'interpretazione solita di Giovanni, però, è in senso finale: l'evento accade allo scopo di adempiere l'AT (vedi Nota a 12,38).
— *la Scrittura*. Marco ha diciassette citazioni dell'AT nel suo racconto della Passione; Giovanni ne ha nove; questa è una delle quattro che essi hanno in comune. Né Matteo né Luca la citano. (Vedi Dodd, *Tradition*, pp. 31-33). I rabbini interpretavano questo passo in Sal 41,40 (9) come riferentesi alla cospirazione di Achitofel con Assalonne contro David (2 Sam 15,12).
— *si adempia*. L'uso dell'aoristo passivo di *plēroun* per indicare l'adempimento di parole sacre pronunciate precedentemente è comune in Matteo (dodici volte) e in Giovanni (otto volte); è usato soltanto una volta in Marco (14,49, perché 15,28 probabilmente non è autentico) e in Luca (24,44; cf. 4,21; 21,22). Questo tipo di formula di adempimento non si trova a Qumran (J. A. Fitzmyer, NTS 7 [1960-61], 303). Nella maggior parte degli esempi della formula nei vangeli si accenna a un adempimento dell'AT, e precisamente, « Quel che fu detto dal Signore », « Quel che fu detto per mezzo del profeta », o semplicemente « la Scrittura ». Notiamo tuttavia che Mt 2,22 registra l'adempimento di un testo profetico non identificabile, mentre Giovanni 18,9 e 32 alludono all'adempimento di parole dello stesso Gesù. In Matteo l'evangelista mette in rilievo l'adempimento (cf. però 26,56), e i testi di adempimento in Matteo sono sparsi lungo tutto il Vangelo. In tre degli esempi giovannei (qui, in 15,25 e 17,12), come nei singoli casi in Marco e in Luca, è Gesù stesso che nota l'adempimento. I testi di adempimento giovannei sono tutti nel contesto dell'« ora », cioè della passione: ciò vale anche per 12,38, l'unico testo di adempimento nel Libro dei Segni. Vedi J. O'Rourke, « John's Fulfillment Textes »,

ScEccl 19 (1967), 433-43; C. F. D. Moule, « Fulfillment-Words in the New Testament: Use and Abuse », NTS 14 (1967-68), 293-320.

— *mangia il pane con me.* La prova schiacciante delle testimonianze testuali è a favore di questa lezione. Fa eccezione il Codice Vaticano che ha « il mio pane », ma ciò può rappresentare una armonizzazione fatta dallo scrivano col passo del salmo (« il mio pane » sia nella versione dei LXX che nel TM del Sal 41,10 (9): se, come di consueto, il suffisso nell'ebraico *lahmī* è inteso come un genitivo; in effetti, esso potrebbe essere letto come un dativo, « con me »). D'altra parte, « con me » in Giovanni potrebbe essere un'eco scribale di Mc 14,18. La forma della citazione in Giovanni differisce dal salmo nei LXX nell'uso del verbo *trōgein* invece di *esthiein* per « mangiare » e nell'uso del sostantivo singolare per « pane » (così anche il TM) invece del plurale. Sia il TM che i LXX leggono « magnificato » invece di « levato » come in Giovanni.

— *levato il suo calcagno contro di me.* Mostrare la parte inferiore del piede a qualcuno è in Medio Oriente un segno di disprezzo; vedi E. F. Bishop, ET 70 (1958-59), 331-32. Un simile atto era specialmente grave da parte di un amico che avesse preso parte alla mensa. Poiché la cena è dominata dalla lotta tra Gesù e il diavolo (13,2.27), qualcuno vorrebbe vedere qui una reminiscenza di Gn 3,15: « Tu insidierai [LXX: " guarderai "] il suo calcagno »; ma la cosa sembra tirata per i capelli.

v. 19. *Ve lo dico ... prima che accada.* Lo stesso tema appare in 14,29; 16,4; anche Mt 24,25. È un'eco dell'AT: « Prima che avvenisse, te lo annunziai » (Is 48,5).

— *ora.* Letteralmente « fin d'ora » (*ap' arti*); ma il significato sembra sia semplicemente « in questo momento »; in 14,29 è usato un *nyn* non ambiguo. Tuttavia, BDF, § 12³, pensa che l'espressione significhi « con certezza » (= *amen*) e la paragona con l'uso in Mt 26,29.64.

— *crediate.* Ci sono prove migliori per il congiuntivo aoristo (indicante una singola azione: il pervenire alla piena fede) che per il presente (indicante una fede continua). La passione, morte, resurrezione e ascensione, concepite come un tutto, condurranno i discepoli a un atto di completa fede in Gesù.

— *che « Io sono ».* Qualcuno vorrebbe supplire un predicato implicito, « il Messia », a causa dell'interpretazione rabbinica del Sal 41 menzionato sopra. Ma in Giovanni non si allude alla connessione del salmo col Messia davidico, e probabilmente dobbiamo interpretare questa espressione come un *egō eimi* assoluto (App. IV, pp. 1482-83), sull'analogia di altri passi come Giovanni 8,58, dove non si può in nessun caso pensare a « Messia » come predicato.

COMMENTO GENERALE

La data e la natura dell'ultima cena

Secondo i sinottici (Mc 14,12 e par.), Gesù mangiò un pranzo di *Pasqua* con i suoi discepoli la notte prima della sua morte; Jeremias, EWJ, pp. 41 ss., lo ha dimostrato con grandi particolari. La legislazione vetero-testamentaria (Lv 23,5) prescriveva di mangiare il pasto di Pasqua la sera che concludeva il quattordicesimo giorno di Nisan e iniziava il quindicesimo (nel calendario lunare l'inizio di un nuovo giorno era calcolato dal tramonto). Quindi, per i Vangeli sinottici la sera in cui fu mangiata l'ultima cena, insieme con la mattina e il pomeriggio seguente, in cui Gesù fu crocifisso, costituivano il 15 di Nisan, la festa di Pasqua. Quanto al giorno della settimana, Mc 15,42 specifica che il pomeriggio della crocifissione precedeva il sabato; dunque il 15 di Nisan andava dal tramonto del giovedì al tramonto del venerdì.

Giovanni offre un quadro diverso. L'ultima cena è situata nel periodo *precedente* la Pasqua (Nota al v. 1), e la condanna e la crocifissione di Gesù sono chiaramente datati alla vigilia di Pasqua, il 14 di Nisan (18,28; 19,14). Solo dopo che il corpo di Gesù fu nella tomba il tramonto segnò l'inizio della festa in cui si poteva mangiare il pasto di Pasqua. Nonostante la differenza delle date di calendario, Giovanni 19,31 concorda con Marco che il giorno della settimana in questione era giovedì sera/venerdì.

Quale è la versione esatta? Il giorno più importante nella vita di Gesù fu il 15 di Nisan (Pasqua) o il 14 di Nisan (vigilia di Pasqua)? Corrispondentemente, l'ultima cena fu il pasto di Pasqua o no? Si tratta forse della questione di calendario nel NT più dibattuta e tale che non possiamo sperare di risolverla nella breve analisi che segue. In via preliminare, accenniamo a una recente teoria che è stata proposta sulla base del calendario solare che si sa essere stato usato dagli esseni di Qumran. In questo calendario la Pasqua, il 15 di Nisan, cadeva sempre in un martedì sera/mercoledì. Conseguentemente, c'è stato un tentativo di dimostrare che Gesù mangiò l'ultima cena in un martedì sera, che egli fu arrestato la stessa notte, che i vari processi ebbero luogo nei pochi giorni seguenti, e che infine egli fu messo a morte nel venerdì, ufficialmente il 14 di Nisan. Questa teoria è stata energicamente sostenuta da A. Jaubert, *The Date of the Last Supper* (Staten Island, N.Y., Alba, 1965; vedi anche NTS 7 [1960-61], 1-30) e da E. Ruckstuhl, *Chronology of the Last Supper* (New York, Desclée, 1965). Tuttavia, insieme con Benoit, Gächter, Jeremias e Blinzler, chi scrive non trova sufficienti testimonianze bibliche per una così elaborata ricostruzione e ritiene altamente improbabile che Gesù, che non era un esseno, seguisse un calendario esseno (giacché l'accettazione di un calendario era una questione religiosa). Vedi R.E. Brown, « The Date of the Last Supper », BiTod 11 (1964), 727-33; anche in NTE, pp. 160-67 o 207-17.

Jeremias, EWJ, pp. 75-79, che segue la cronologia sinottica, ha fatto un tentativo eroico di dimostrare che tutte le singole azioni che i Vangeli registrano nel venerdì (processi, flagellazione, trasporto di una croce, radunarsi degli uomini dai campi, acquisto di aromi, apertura di una tomba e sepoltura) avrebbero potuto aver luogo nella Pasqua senza violazione della Legge giudaica. Comunque, tanta attività in un giorno di festa rimane una difficoltà, e sembra più plausibile accettare la cronologia di Giovanni, in cui tale attività avveniva in un giorno ordinario, non festivo. La vera ragione della posizione di Jeremias è la sua convinzione che l'ultima cena fosse un pasto di Pasqua. Che nella cena vi siano caratteristiche pasquali, anche in Giovanni, è innegabile; vedi anche P. Benoit, « The Holy Eucharist », *Scripture 8* (1956), 97-108. E tuttavia questo fatto non risolve la questione cronologica. Gesù anticipò forse il pasto di Pasqua perché sapeva del complotto di Giuda per consegnarlo alla morte prima di Pasqua? Seguiva forse Gesù un calendario diverso da quello ufficiale, sicché per lui la sera del giovedì era il 15 di Nisan, mentre secondo il calendario ufficiale era il 14? (Una differenza tra il calcolo dei giorni in Galilea e a Gerusalemme è stata ipotizzata da Lagrange; una differenza tra un calcolo fariseo e uno sadduceo è stata ipotizzata da Billerbeck. Ma le prove a sostegno sono molto deboli).

Noi dunque formuliamo l'ipotesi che, per ragioni ignote, la sera di giovedì, il 14 di Nisan secondo il calendario ufficiale, il giorno prima di Pasqua, Gesù mangiasse con i suoi discepoli un pasto che aveva le caratteristiche pasquali. I sinottici e la loro tradizione, per l'influenza di queste caratteristiche pasquali, troppo frettolosamente supposero che il giorno fosse effettivamente Pasqua; Giovanni, d'altra parte, conservò la informazione cronologica esatta. Certo, sia la tradizione sinottica che quella giovannea erano interessate alle possibilità teologiche derivanti dal contesto pasquale in cui Gesù morì. Se il quarto evangelista non identifica il giorno stesso come Pasqua, egli tuttavia fa condannare a morte Gesù a mezzogiorno della vigilia di Pasqua (18,14), proprio l'ora in cui i sacerdoti cominciavano a sacrificare gli agnelli pasquali nel recinto del Tempio. Gli accenni all'issopo in 19,29 e alle ossa non spezzate in 19,36 possono essere altre allusioni alla Pasqua. (Per il rapporto tra la datazione pasquale di Giovanni e la battaglia dei « Quattordicesimani » nella chiesa, vedi K. W. Strand, JBL 84 [1965], 251-58).

Paragone tra i racconti giovanneo e sinottico della cena

Il racconto di Giovanni dell'ultima cena differisce dal racconto sinottico non soltanto nella cronologia. Per via di omissione, in Giovanni mancano il racconto della preparazione della cena (Mc 14,12-16 e par.) e le parole eucaristiche di Gesù sul pane e sul vino (Mc 14,23-25 e par.: ma vedi vol. I, p. 371). Per via di aggiunta di materiale, Giovanni riporta una lavanda dei piedi (13,1-20) e un lungo ultimo discorso (13,31-17,26), né l'una né l'altro dei quali si trovano nei Vangeli sinottici.

Ci sono tuttavia alcuni particolari interessanti su ciò che accadde *nella cena* che sono comuni alle due tradizioni:

PARTICOLARI COMUNI A GIOVANNI E A TUTTI E TRE I VANGELI SINOTTICI:

1. Un preavviso del tradimento (da parte di Giuda): Giovanni 13, 18-19.21-30; ricorre prima dell'eucaristia in Mc 14,17-21; Mt 26,20-25; ricorre dopo l'eucaristia in Lc 22,22-23. Il tema che il traditore è uno che ha mangiato con Gesù ricorre in forme diverse in Mc 14,18 e in Giovanni 13,18. La frase « Uno di voi mi tradirà » si trova in Marco, in Matteo e in Giovanni. L'accenno a intingere un boccone in un piatto si trova in Mc 14,20, Mt 26,23 e Giovanni 13, 26-27; ma il racconto giovanneo è più drammatico. D'altra parte, l'imbarazzata reazione riguardo a chi Gesù intenda è più drammatica in Mc 14.19 e par. che in Giovanni 13,22.

2. Una predizione del rinnegamento di Pietro: fatta durante la cena in Giovanni 13,38 e in Lc 22,31-34; fatta dopo aver lasciato la stanza della cena, nel cammino verso il Monte degli Olivi, in Mc 14,29-31 e Mt 26,33.
3. Un accenno al frutto della vite: Giovanni 15,1-6; Mc 14,25 e par. Lo svolgimento è del tutto diverso.
4. Un tema dell'alleanza è, implicito negli accenni di Giovanni a un (nuovo) comandamento (13,14; 15,12.17; vedi p. 736 più avanti) ed esplicito nella descrizione sinottica del sangue della (nuova) alleanza in Mc 14,24 e par.

PARTICOLARI COMUNI A GIOVANNI E A MARCO/MATTEO:

5. Una predizione della dispersione dei discepoli: durante la cena in Giovanni 16,32; dopo aver lasciato la stanza della cena in Mc 14,27, Mt 26,31.

PARTICOLARI COMUNI A GIOVANNI E A LUCA:

6. Una lezione ai discepoli sull'umiltà: Giovanni 13,12-17; Lc 22,24-27. L'espressione è molto diversa, ma Lc 22,27 descrive qualcosa che rassomiglia a quello che Gesù fa nel racconto di Giovanni della lavanda dei piedi (p. 678 più avanti).
7. Un accenno al futuro dei discepoli nel regno o nella casa del Padre: Giovanni 14,2-3; Lc 22,30. Anche qui la formulazione è molto diversa.

Le somiglianze più strette sono in 1, 2 e 5; e anche in questi casi ci sono differenze significative tra Giovanni e i sinottici. Sebbene ci siano peculiarità interessanti comuni a Giovanni e a Luca, nel racconto dell'ultima cena Giovanni non è così vicino a Luca come sarà nel racconto della passione. Non sembra dunque che Giovanni dipenda dai racconti sinottici della cena ma che segua una tradizione indipendente.

Il significato della lavanda dei piedi

Prima facie sembrerebbe che non vi fossero difficoltà quanto al significato della scena con cui Giovanni apre il racconto dell'ultima cena. I versetti 14-17 dichiarano esplicitamente che ciò che Gesù ha fatto col lavare i piedi ai suoi discepoli è stato un esempio di umiltà fino al sacrificio di sé offerto alla loro imitazione. Alcune piccole sette cristiane hanno inteso questa imitazione in un senso letterale e hanno fatto della lavanda dei piedi una pratica obbligatoria; altri gruppi ne hanno fatto una consuetudine ritualistica, per esempio, come parte della liturgia del giovedì santo o, nel caso del monachesimo benedettino, come parte dell'accoglienza dovuta agli ospiti. Ma la maggioranza dei cristiani fin dall'inizio sembrano aver sentito che quello che Gesù comandava nei vv. 14-17 era una imitazione dello spirito della lavanda dei piedi. E quindi anche dove la lavanda dei piedi ha fatto parte della liturgia essa è stata generalmente intesa come un sacramentale, piuttosto che come un sacramento, è stata intesa, cioè, come un rito sacro di minore importanza.

Molti commentatori di Giovanni si contentano del simbolismo dell'umiltà suggerito dal racconto e non vi scorgono altro significato. Nell'antichità, questa fu la posizione di Crisostomo e di Teodoro di Mopsuestia; nei tempi moderni, tale è stata la posizione di Lagrange, Bernard, Fiebig e Van den Bussche, per citare solo alcuni. J. Michl, *art. cit.*, ha difeso energicamente questa posizione. Ma vi sono delle difficoltà. I versetti 6-10 indicano che quel che Gesù ha fatto nella lavanda dei piedi è essenziale perché i discepoli possano aver parte con lui (v. 8) ed evidentemente questa azione li purifica dal peccato (10). Sembra che si tratti di qualcosa di più che un esempio di umiltà. Inoltre, nel racconto c'è una mancanza di armonia: il v. 7 afferma che la comprensione verrà solo in seguito, e cioè, evidentemente, dopo la resurrezione (vedi Nota); ma i vv. 12 e 17 implicano che la comprensione è possibile fin d'ora, come sarebbe stato se si fosse trattato solo di un esempio di umiltà.

Queste difficoltà hanno indotto gli studiosi a cercare nella lavanda dei piedi un altro simbolismo, oltre a quello dell'umiltà. Ciò non sarebbe strano, giacché in Giovanni ci sono diversi casi di simbolismo duplice, per esempio, quello del pane di vita. Origene metteva in relazione la lavanda dei piedi con la preparazione a predicare il Vangelo. Bultmann vede nei vv. 6-11 una azione parabolica simboleggiante la purificazione dei discepoli per mezzo della parola di Gesù (15,3). Schwank, « Exemplum », fa dell'esempio di umiltà un simbolo dell'unione per mezzo dell'amore e ci vede profonde implicazioni ecclesiologiche. Hoskyns e Richter concepiscono la lavanda dei piedi come un simbolo della morte di Gesù. Altri studiosi hanno esplorato le possibilità sacramentali del simbolismo. L'uso dell'acqua suggerisce naturalmente il battesimo, e più avanti esamineremo il sostegno patristico a una interpretazione battesimale della lavanda dei piedi. Alcuni scrittori moderni (Goguel, Macgregor) hanno visto un riferimento alla eucaristia, perché in Giovanni la lavanda dei piedi (un atto di amore) sostituisce l'azione di Gesù sul pane e sul vino (un'azione che pure implica amore reciproco: vedi 1 Cor 11,20-22). Cullmann ha ripreso la teoria di Loisy e di W. Bauer, che la lavanda dei piedi si riferisce sia al battesimo che all'eucaristia. Seguendo Agostino, scrittori latini dal IV secolo in poi e autori moderni cattolici romani hanno visto un accenno alla penitenza nel v. 10: « ... non ha bisogno di lavarsi *se non i piedi* », giacché la penitenza purifica dai peccati commessi dopo il lavacro battesimale (vedi Grelot, *art. cit.*). Lohmeyer ha persino visto la lavanda dei piedi come un tipo di ordinazione apostolica (vedi Nota al v. 16).

Non possiamo esaminare tutte queste teorie. Delle ipotesi sacramentali solo un'allusione al battesimo sembra possa corrispondere ai criteri che abbiamo suggeriti per il sacramentalismo giovanneo (vedi le pp. CXXXIV-CXXXVIII). Per esempio, un riferimento alla eucaristia non corrisponde al criterio esterno di un pronto e vasto riconoscimento nell'antichità (Ugo da San Vittore nel medioevo è uno dei più antichi sostenitori); e non c'è nemmeno una indicazione interna che l'autore intendesse alludere alla eucaristia, giacché non si parla di pane, di vino, di cibo o di bevanda. Esamineremo più avanti un riferimento al battesimo, ma nel far ciò non intendiamo assolutamente implicare che nell'atto della lavanda dei piedi Gesù battezzasse i suoi discepoli. E neppure pensiamo necessariamente che Gesù intendesse la lavanda dei piedi come un simbolo del battesimo; qui discutiamo solo delle intenzioni dell'autore. Altrove in Giovanni il simbolismo sacramentale è stato a un livello secondario, al livello di una reinterpretazione di atti o parole di Gesù che avevano un significato primario più pertinente al ministero stesso. Perciò, se la lavanda dei piedi è un simbolo del battesimo, in origine essa può essere stata un simbolo della morte di Gesù, e noi dobbiamo esaminare anche questa possibilità.

L'unità dell'episodio

Strettamente connesso al problema di uno o più significati simbolici della lavanda dei piedi è il problema se i vv. 1-20 costituiscano una unità originale. Se il solo significato della lavanda dei piedi è un esempio di umiltà, allora l'episodio può rappresentare una non insolita combinazione giovannea di azione (1-11) e successiva interpretazione per mezzo di un discorso (12-20). Hirsch e Lohmeyer sono fra coloro che sostengono l'unità, e questa posizione è stata recentemente sostenuta da Weiser, *art. cit.* Ma se 6-11 costituiscono un'altra interpretazione della lavanda dei piedi, allora è improbabile che le due interpretazioni, una per mezzo del dialogo (6-11) e l'altra per mezzo del discorso (12-20), abbiano sempre fatto parte dell'episodio. Un altro argomento contro l'unità è l'indicazione contraddittoria sopramenzionata riguardo alla possibilità che la lavanda dei piedi sia compresa solo nel futuro (7) o possa già essere compresa (12.17). Coloro che sostengono che l'episodio è composito offrono spiegazioni a seconda delle varie teorie della composizione del Vangelo (vedi le pp. XXIV ss). Vediamo come Bultmann e Boismard applicano le loro teorie a questo episodio (cfr. vol. I, pp. 88-93). Bultmann, pp. 351-54, pensa che il racconto della lavanda dei piedi rappresenti una speciale fonte scritta sottoposta poi a un lavoro di redazione. In questa fonte i vv. 4-5 erano originariamente uniti a 12-20, mentre 7-11 furono aggiunti posteriormente dall'evangelista. Nei versetti introduttivi (1-3), in cui ci sono certe ripetizioni, solo una parte del versetto 1 e tutto il v. 3 erano originali; il resto del v. 1 era una introduzione alla preghiera del cap. 17, e il v. 2 era una glossa redazionale. Per una critica di questo modo di considerare 1-3 vedi Grossouw, *art. cit.* Boismard, *art. cit.*, pensa che non si tratti della redazione successiva di un racconto originale ma di due racconti completi che sono stati combinati. « Morale » e « Sacramentale » sono i titoli che egli dà ai due racconti, a seconda che la lavanda dei piedi veniva interpretata come un simbolo dell'umiltà o del battesimo. Ciascun racconto aveva una introduzione, una descrizione della lavanda dei piedi e una interpretazione; ciascuno era seguito da una predizione del tradimento.

	Racconto morale	*Racconto sacramentale*
Introduzione	1-2	3
Lavanda dei piedi	4-5	4-5
Interpretazione	12-15.17	6-10 (11)
Predizione del tradimento	18-19	21-30

(I versetti 16 e 20 sono considerati redazionali).

A giudizio di Boismard l'interpretazione « morale » della lavanda dei piedi era la più originale; in ciò egli è d'accordo con Bultmann, Merx, Wellhausen, W. Bauer e molti altri, mentre Spitta e Richter considerano l'interpretazione in 6-10 (« sacramentale ») come la più originale. Personalmente, riteniamo troppo rigorosamente sistematica la ricostruzione dei due racconti fatta da Boismard. Per esempio, i vv. 21-30 sembrano essere materiale tradizionale dell'ultima cena, con paralleli nella tradizione sinottica; includerli come parte integrale di uno solo dei due racconti *della lavanda dei piedi* sembra artificiale, specialmente perché non ci sono ragioni convincenti per collegarli col racconto « sacramentale ». Grossouw, *art. cit.* ha criticato in modo convincente il tentativo di trovare l'introduzione dei due racconti nei vv. 1-3. Noi ammettiamo che tra i vv. 1 e 3 ci sia una ripetizione; ma se 1 rappresenta una introduzione distinta da 3, ci sembra più plausibile considerarla come una introduzione all'intero Libro della Gloria. Il supremo atto di amore a cui 1 allude è, come indica l'accenno all'« ora », l'atto della passione, morte, resurrezione e ascensione. (Il v. 1 non è così strettamente connesso a 12-20 come ritiene Boismard, perché questi versetti si occupano di un esempio di umiltà e non parlano specificamente di amore). Il v. 1 ha in comune con il Prologo del Vangelo il tema dei « suoi »; e proprio come il Prologo è l'introduzione all'intero Vangelo e al Libro dei Segni in particolare, il redattore può avere aggiunto questo versetto per richiamare il Prologo e introdurre il Libro della Gloria. In questo caso, i vv. 2-3 costituirebbero la vera introduzione alla lavanda dei piedi. L'unico punto nella teoria di Boismard a favore del quale vi siano prove imponenti è l'ipotesi di *interpretazioni* duplici della lavanda dei piedi. La seguente modificazione della teoria di Boismard mette in evidenza il parallelismo tra 6-11 e 12-20 come due interpretazioni:

6-11		*12-20*
7	*comprensione* della lavanda dei piedi	12
8	importanza di ciò che Gesù ha fatto: è qualcosa che mette a parte dell'eredità o un esempio da essere imitato.	15
10a	effetto salvifico sui discepoli: purifica o rende felici coloro che ne imitano lo spirito	17
10b	non agisce su tutti i discepoli	18a
11	l'eccezione è il traditore	18b-19

(Abbiamo messo tra parentesi le ultime due righe per riconoscere la possibilità della tesi proposta nel libro di Richter, p. 309, che 10b-11 non fossero originali ma fossero introdotti come imitazione redazionale di 18-19). Se due interpretazioni complete della lavanda dei piedi ora si trovano fianco a fianco nell'episodio giovanneo, quale delle due appartiene alla redazione primitiva del Vangelo? (Questa questione non si identifica necessariamente con quella di quale delle due sia più antica; alla pagina XXXIX abbiamo suggerito l'ipotesi che alle volte il redattore aggiungesse al Vangelo del materiale genuinamente antico). Solo la forma farebbe pensare che la prima interpretazione (6-11) sia la più originale. Abbiamo visto che, quando nel corso della pubblicazione o redazione è stata aggiunta al Vangelo un'altra unità di materiale giovanneo, c'era la tendenza ad aggiungerla alla fine di una sezione, piuttosto che spezzare l'unità già esistente (cfr. 3,31-36; 6,51-58; 12,44-50; anche 15-16 più avanti). Nel caso in questione 6-11 è molto più strettamente collegato all'azione della lavanda dei piedi di quanto non sia 12-20, che potrebbe facilmente essere stato aggiunto. Il dialogo in 6-10 non può riferirsi che alla lavanda dei piedi, mentre alcuni detti in 12-20 sono di ordine generale e adatti ad altri momenti del ministero di Gesù. Che 12-20 sia in una certa misura una raccolta di materiale miscellaneo è riconosciuto da Boismard e da altri, che considerano 16 e 20 come aggiunte redazionali perché sono strettamente paralleli a detti contenuti in Mt 10 (vedi pp. 680, 683 più avanti). Richter, *art. cit.*, ha fatto uno studio molto interessante del rapporto tra 12-20 e i detti nei capp. 15-16. (Possiamo paragonare 13,16 con 15,15.20 sul tema del servo e del padrone; 13,18 con 15,16 sul tema della scelta dei discepoli fatta da Gesù. Se Giovanni 13,16.20 è connesso con Mt 10, lo è pure Giovanni 15,18-16,2 (p. 840 più avanti). Accenniamo qui all'ipotesi (più avanti, pp. 702-3) che i capp. 15-16 non facessero parte dell'ultimo discorso nella prima redazione del Vangelo, e quindi il parallelismo con essi potrebbe indicare che 13,12-20 non fosse la prima spiegazione della lavanda dei piedi. Sulla stessa linea di ragionamento, il verbo *trōgein* in 18 può collegare 13,12-20 alla interpretazione *secondaria* del pane di vita in 6,51-58, l'unico altro luogo in Giovanni dove ricorre *trōgein* (quattro volte).

La ragione per cui Boismard pensa che i vv. 12-17 rappresentino una interpretazione della lavanda dei piedi anteriore a 6-10 consiste, in parte, nel fatto che egli spiega

6-10 sacramentalmente. In generale, abbiamo visto che i riferimenti sacramentali in Giovanni rappresentano uno strato secondario di simbolismo. Effettivamente, noi pensiamo che l'accenno al battesimo in 6-10 sia una allusione secondaria, simile alla allusione secondaria alla eucaristia in 6,35-50 (vedi vol. I, p. 355), e che il riferimento primario in 6-10 sia alla lavanda dei piedi come azione profetica simbolica della passione e morte di Gesù (così Hoskyns, p. 437; Richter, *art. cit.*). Nell'abbassarsi a lavare i piedi ai suoi discepoli Gesù agisce anticipando la sua umiliazione nella morte, proprio come Maria aveva agito anticipando l'unzione del suo corpo per la sepoltura (12,1-8). La lavanda dei piedi è un'azione di servizio per gli altri, simbolica del servizio che egli renderà offrendo la sua vita per gli altri (vedi Nota al v. 4); ecco perché Gesù può proclamare che la lavanda dei piedi è necessaria perché i suoi discepoli abbiano parte con lui (8) e che essa li renderà mondi (10). Naturalmente i discepoli non comprenderanno questo simbolismo fin quando « l'ora » non sarà passata (7). Questa comprensione dei vv. 6-10 come primariamente cristologici e solo secondariamente sacramentali è una ragione di più per considerare questi versetti come più originali di 12-20, perché certamente l'accento cristologico sarebbe più vicino allo scopo del Vangelo che non l'accento morale.

Possiamo riepilogare il nostro approccio a 1-20 come segue:

v. 1 è una introduzione al Libro della Gloria.

vv. 2-11 sono una unità consistente di una introduzione, del racconto della lavanda dei piedi e di una interpretazione. La lavanda dei piedi è presentata come un'azione profetica simboleggiante la morte di Gesù nell'umiliazione per la salvezza degli altri. Nel testo è stato intrecciato anche un simbolismo secondario battesimale. I versetti 2-10a apparivano in una prima redazione del Vangelo; i vv. 10b-11 possono essere una aggiunta corrispondente a 18-19, inseriti al tempo in cui furono aggiunti 12-20.

vv. 12-20 contengono un'altra interpretazione della lavanda dei piedi corrente nei circoli giovannei, dove quell'atto era considerato come un esempio morale di umiltà da essere imitato dagli altri. A questa interpretazione è stato aggiunto materiale miscellaneo (16,20). Questa sezione fu aggiunta a 2-10a probabilmente nello stesso tempo in cui i capp. 15-16 furono aggiunti al cap. 14 nella composizione dell'ultimo discorso.

COMMENTO PARTICOLARE

Introduzione al Libro della Gloria (13,1)

« L'ora », che è il soggetto del Libro della Gloria (p. 643 sopra), vedrà la morte di Gesù; questo versetto rende ben chiaro che Gesù si accostava alla sua morte come a un atto di amore per coloro che credevano in lui (vedi Nota a « sino alla fine »). Esso mette anche bene in chiaro che la sua morte fu una vittoria perché era un ritorno al Padre. (Dal punto di vista dello schema narrativo, Giovanni 13,1 ha una certa somiglianza con Luca 9,51: « Mentre stavano compiendosi i giorni in cui sarebbe stato tolto dal mondo, egli prese la risoluzione di recarsi a Gerusalemme ». In Luca, ciò segna il termine del ministero in Galilea e l'inizio del movimento verso la morte che innalzerà Gesù al cielo; ed è seguito da lunghi discorsi di Gesù con i suoi discepoli sulla strada per Gerusalemme). Queste due idee, dell'amore per i discepoli che egli sta per lasciare e del ritorno al Padre, si intrecciano a formare il *leit-motiv* del Libro della Gloria. Fin dal versetto iniziale Giovanni sottolinea la consapevolezza di Gesù di tutto ciò che gli sarebbe avvenuto, un tema ripetuto nel v. 3 e in 18,4; 19,28. Ciò concorda con quanto Gesù ha detto in 10,18: nessuno poteva togliergli la vita fino a quando egli non avesse voluto offrirla spontaneamente. Per la possibilità che 13,1 seguisse in origine a 10,42, vedi vol. I, p. 541.

Introduzione alla lavanda dei piedi (13,2-3)

Se interpretiamo la lavanda dei piedi come un'azione profetica simbolica della morte di Gesù, il v. 1 introducendo la morte di Gesù introduce anche la lavanda dei piedi; ma una preparazione più immediata della lavanda dei piedi è fornita da 2-3. Il tradimento è accennato in 2, precisamente perché il lettore colleghi la lavanda dei piedi e la morte di Gesù. Gesù intraprese questa azione simbolica della sua morte solo dopo che erano state messe in moto le forze che avrebbero portato alla crocifissione. Tra i vv. 2 e 27 c'è una certa ripetizione nel descrivere il controllo che il diavolo aveva riportato su Giuda: il v. 2 dice che il diavolo aveva messo in cuore (vedi Nota) che Giuda tradisse Gesù, mentre il v. 27 dice che Satana era entrato in Giuda. Nel registrare due allusioni a Giuda, una all'inizio della cena e una più tardi. Giovanni non si discosta dalla tradizione; cfr. Mc 14,10-11 prima della cena, e Mc 14,17-21 durante la cena. Ma negli accenni giovannei c'è una progressione come c'è in Marco? Si può sostenere che il v. 2 si riferisce allo stadio della progettazione, mentre in 27 Satana prende di fatto il controllo su Giuda e il tradimento è presto consumato. Boismard, tuttavia, pensa che i due versetti siano duplicati e li assegna rispettivamente ai suoi due racconti diversi. Noi non possiamo decidere, ma vogliamo rilevare che parlando di « Satana » invece che del « diavolo » il v. 27 usa forse un vocabolario più antico (Nota a 6,70). Luca 22,3: « Allora Satana entrò in Giuda », è più vicino a 27 nell'espressione, ma più vicino a 2 nella collocazione (prima della cena). Vedi vol. I, p. 589, per il valore relativo delle due spiegazioni giovannee della infedeltà di Giuda: vittima della cupidigia e strumento di Satana.

Il versetto 3 dice che il Padre aveva rimesso tutto a Gesù. Poiché ciò è stato detto anche durante il ministero (3,35; 6,39; 10,29), non possiamo pensare che qui si tratti di uno speciale potere dovuto a Gesù perché egli è già stato glorificato nell'« ora ». Boismard si serve di questo versetto per sostenere il significato battesimale della lavanda dei piedi; egli richiama Mt 28,18-19: « Mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra ... battezzateli nel nome del Padre ... ». Ma in Giovanni la consegna di tutte le cose a Gesù non è tanto questione di autorità universale quanto di missione salvifica. La lavanda dei piedi come azione simbolica della morte di Gesù è compiuta perché egli sa di avere il potere di salvare gli altri e il potere di offrire la sua vita per questo scopo.

Anche il v. 3 afferma che Gesù fece quello che fece perché sapeva di essere venuto da Dio e di andare a Dio. Questo è un altro indizio che la lavanda dei piedi è collegata alla morte di Gesù. « Che egli era venuto da Dio » può darsi che sia detto per mettere in rilievo che era *il Figlio di Dio* colui che si sarebbe assoggettato alla morte e acuire quindi l'elemento di umiliazione visibile nella lavanda dei piedi e nella morte che questa simboleggia. L'accentuazione della conoscenza di Gesù nel v. 3 ci ricorda l'analoga accentuazione nel v. 1. Se siamo nel giusto teorizzando che il v. 1 sia stato composto dal redattore come introduzione al Libro della Gloria, egli potrebbe avere attinto al v. 3 (così come ha attinto dal Prologo e da 15,13).

La lavanda dei piedi (13,4-5)

Poiché i piedi calzati solo di sandali tendevano a impolverarsi sulle strade non lastricate, era usanza dell'ospitalità fornire acqua a un ospite perché si lavasse i piedi. Ma, come ci dice il *midrash* Mekilta su Es 21,2, non si poteva esigere da uno schiavo ebreo che lavasse i piedi al padrone. In segno di devozione, tuttavia, i discepoli occasionalmente rendevano questo servizio al loro maestro o rabbi; e Gesù sembra alludere a questa usanza nei vv. 13-14. Così, nella lavanda dei piedi Gesù umilia se stesso e assume la forma di servo. È quasi come se egli mettesse in atto le parole di Lc 12,37: « Beati quei servi che il padrone al suo ritorno troverà ancora svegli ... egli si cingerà le vesti, li farà mettere a tavola e passerà a servirli ». È possibile che, oltre a essere considerata come un atto di umile devozione, la lavanda dei piedi fosse intesa come un tradizionale atto di amore. Schwank, « Exemplum », rimanda al capitolo 20 di *Giuseppe e Asenath*, un'opera giudaica alessandrina probabilmente composta tra il 100 a.C. e il 100 d.C. Quando Asenath, promessa sposa di Giuseppe, si offre di lavargli i piedi, Giuseppe protesta che potrebbe farlo una serva; ma Asenath esclama devotamente: « I tuoi piedi sono i miei piedi ... nessun altro laverà i tuoi piedi » (20,1-5).

Nel rituale del pranzo di Pasqua non c'era niente che si possa paragonare alla lavanda dei piedi. La lavanda dei piedi avveniva quando uno entrava in casa, non durante il corso di un pasto. Il rituale di Pasqua prescriveva una lavanda delle mani dopo la seconda coppa, ma non ci sono prove che l'azione di Gesù fosse una variante di quella usanza.

Interpretazione della lavanda dei piedi (un dialogo) (13,6-11)

La chiave del simbolismo della lavanda dei piedi sta nella conversazione tra Gesù e Pietro. È difficile accertare se nel manifestare la sua obiezione Pietro sia il portavoce degli altri discepoli (come in 6,68), o agisca impetuosamente per conto suo (come in 18,10; 21,7). Sebbene la conversazione abbia i suoi accenti simbolici, non c'è niente di implausibile nella implicazione fondamentale, e cioè che Pietro fosse imbarazzato dal gesto del suo maestro. Il primo accento appare nel v. 7. Gesù sta facendo qualcosa di più che dare una lezione di umiltà che i discepoli possano facilmente comprendere; ciò di cui si tratta ha delle implicazioni teologiche che potranno essere comprese solo dopo che l'« ora » sarà passata (cfr. 2,22; 12,16). Michl, p. 706, sostiene che il v. 7 significa semplicemente che Pietro vedrà appieno la profondità dell'umiltà e dell'amore di Gesù, manifestatisi nella lavanda dei piedi, dopo di aver visto la morte di Gesù. Ma, a esser precisi, 7 parla della successiva comprensione della lavanda dei piedi in sé, non dello spirito della lavanda dei piedi.

Il versetto 8 ha un altro accento, di significato più profondo, la lavanda dei piedi è così importante che senza di essa un discepolo non può aver parte con Gesù. Michl ci dice che Gesù qui parla dell'importanza dell'amore; ma, ancora una volta, il testo non accenna alla necessità dello spirito che si manifesta nella lavanda dei piedi ma alla necessità della lavanda come tale. Inoltre, Gesù non dice a Pietro: « Se tu non ti lasci lavare » (un'espressione che darebbe il primato alla partecipazione di Pietro), ma « Se *io* non ti lavo »: si tratta di un'azione salvifica di Gesù, non semplicemente di un esempio da essere imitato. In contrasto il v. 17, che mette in rilievo il valore dell'azione dei discepoli perché la lavanda dei piedi abbia il suo effetto.

La parola « parte » nel v. 8 è significativa. L'espressione greca *echein meros* può significare semplicemente « partecipare con; essere *partner* con », e questo sembra il senso inteso da Michl. Ma *meros* significa qualcosa di più; *meros*, infatti, (anche *meris*) è usato nei LXX per tradurre l'ebraico *hēleq*, la parola che descrive l'eredità di Israele, che è dono di Dio. (Vedi P. Dreyfus, « Le thème de l'héritage dans l'Ancien Testament », RSPT 42 [1958], 3-49). Ciascuna delle tribù, eccetto Levi, doveva avere la sua « parte » nella Terra Promessa, e questa era la sua eredità da parte di Dio (Nm 18,20; Dt 12,12; 14,27). Quando le speranze di Israele si rivolgevano a un aldilà, la « parte » o « eredità » del popolo di Dio era descritta in termini celestiali. L'uso escatologico di *meros* per indicare la ricompensa eterna si trova altrove negli scritti giovannei (Ap 20,6; 21,8; 22,19). Questa interpretazione di *meros* nel v. 8 è convalidata dal fatto che Gesù parla di una parte « con me ». Il tema dell'unione dei discepoli con Gesù in cielo ricorre nell'ultimo discorso (14,3; 17,24). Per via di somiglianza lontana, è interessante che nel racconto lucano dell'ultima cena veniva sollevata la questione della posizione dei discepoli nel regno futuro: « Voi potrete mangiare e bere alla mia mensa nel regno » (Lc 22,30). Ricordiamo anche Lc 23,43: « Oggi sarai *con me* in paradiso ».

È chiaro dunque che la lavanda dei piedi è qualcosa che rende possibile ai discepoli avere la vita eterna con Gesù. Questo accento è comprensibile se intendiamo la lavanda dei piedi come un simbolo della morte salvifica di Gesù. Grossouw, p. 131, paragona la ribellione di Pietro di fronte alla lavanda dei piedi alla reazione negativa di Pietro alla prima predizione della passione del Figlio dell'Uomo (Mc 8,31-33). Può darsi che qui ci troviamo di fronte al modo proprio di Giovanni di sottolineare la necessità di accettare lo scandalo della croce. Come argomento a favore di un simbolismo secondario battesimale della lavanda dei piedi, possiamo notare che l'idea di eredità (*klēronomia,* non *meros*) è menzionata nel NT in un contesto battesimale (1 Pt 1,3-4; Tt 3,7).

La narrazione continua nel v. 9 con un tipico fraintendimento giovanneo (vedi pp. CLXV-CLXVI), ma è interessante vedere come l'autore combini questa tecnica letteraria con un elemento della impetuosità caratteristica di Pietro. Pietro è arrivato all'estremo opposto: se la lavanda dei piedi fa aver parte con Gesù, allora quanto più si lava, tanto meglio. Questo equivoco induce Gesù a spiegare che il fattore salvifico non è la lavanda fisica in quanto tale, ma ciò che essa simboleggia (v. 10a). Lasciando da parte per il momento la frase tra parentesi in 10a, dobbiamo discutere il significato dell'affermazione di Gesù, « Chi ha fatto il bagno non ha bisogno di lavarsi; egli è tutto mondo ». Se « fatto il bagno » (vedi Nota) si riferisce alla lavanda dei piedi, allora Gesù vuol dire a Pietro che egli non ha afferrato l'essenziale pensando che il numero o l'estensione dei lavaggi accresceranno la sua parte con Gesù. Solo la lavanda dei piedi è importante, perché simboleggia la morte di Gesù. Molti autori pensano che Gesù volesse evitare che i discepoli interpretassero la sua azione come un mandato di lavacri rituali del tipo che si trova nel giudaismo, e quindi vedono qui un tipo di polemica contro i ripetuti lavacri pretesi dai farisei (W. Bauer, Lohmeyer; vedi Mc 7,1-5), o contro i lavacri degli esseni (Schlatter), o contro i lavacri dei discepoli di Giovanni il Battista (Baldensperger, Dodd, Schnackenburg).

L'uso del verbo « fare il bagno » per la lavanda dei piedi è la principale prova a favore di una (secondaria) interpretazione battesimale della lavanda dei piedi. Il verbo « fare il bagno », *louein,* e i verbi affini, sono vocaboli normali nel NT per indicare il battesimo. In Atti 22,16 Anania dice a Saulo: « Alzati, ricevi il battesimo e lavati (*apolouein*) dai tuoi peccati, invocando il suo nome ». Tt 3,5 proclama: « Egli ci ha salvati ... mediante un lavacro (*loutron*) di rigenerazione e di rinnovamento nello Spirito Santo ». Vedi anche 1 Cor 6,11; Ef 5,26; Eb 10,22; e la variante in Ap 1,5. Richter, *art. cit.*, p. 17, e *op. cit.*, pp. 296-98, nega un riferimento battesimale sostenendo che nel pensiero giovanneo il battesimo non è descritto in termini di lavacro; è piuttosto il sangue di Gesù che purifica (1 Gv 1,7; Ap 7,14). Tuttavia, la purificazione per mezzo del battesimo e per mezzo del sangue di Gesù non si escludono a vicenda (cfr. Eb 9,22 con 10,22; Tt 2,14 con 3,5). Il fatto che Giovanni non alluda esplicitamente all'aspetto di purificazione del battesimo non significa necessariamente che questo aspetto fosse sconosciuto alla comunità giovannea. In realtà, la purificazione dal peccato era una parte così grande dell'attesa giudaica del lavacro escatologico (vol. I, p. 68) che difficilmente poteva essere assente da una comprensione cristiana del battesimo.

Quale supporto esterno esiste per l'interpretazione battesimale della lavanda dei piedi? Haring, *art. cit.*, documenta la forte adesione patristica a un riferimento battesimale, specialmente in Occidente; ma Richter, *op. cit.*, 1-36, sostiene che questa adesione va valutata attentamente. La maggior parte dei Padri latini che vedono un accenno battesimale in « Chi ha fatto il bagno non ha bisogno di lavarsi (se non i piedi) » lo fanno perché distinguono tra il *bagno* (un battesimo dei discepoli che era avvenuto precedentemente, per esempio, da parte di Giovanni il Battista) e la *lavanda dei piedi* (una remissione di peccati successivi). Una interpretazione della lavanda dei piedi come simbolo della purificazione battesimale si trova fra i primi Padri solo in Tertulliano, Cipriano, Afraate e Cirillo di Alessandria; e anche queste testimonianze non mancano di ambiguità. Per esempio, Tertulliano, *Trattato sul Battesimo* 12,3; SC 35,83, chiaramente considera il bagno in Giovanni 13,10a come un battesimo precedente, e quindi implicitamente non interpreta in senso battesimale la lavanda dei piedi. Eppure nella stessa opera, 9,4; SC 35,79, Tertulliano cita fra i tipi di battesimo nel NT il fatto che Cristo « amministrava l'acqua ai suoi discepoli »: probabilmente, soprattutto un riferimento al Maestro (13,14) che lava i piedi ai suoi discepoli (sebbene non si possa escludere un accenno a 4,14). C'è, dunque, qualche antico supporto esterno della lavanda dei piedi come simbolo del battesimo, ma è minimo.

Nell'esame delle testimonianze patristiche, troviamo l'idea che il bagno in 13,10a non sia la stessa cosa della lavanda dei piedi. Questa tesi è sostenuta anche da alcuni studiosi moderni. Jeremias, EWJ, p. 49, pensa che Gesù volesse riferirsi al bagno rituale prescritto prima della Pasqua dalle leggi della purezza levitica (Nm 19,19). Altri, come Fridrichsen, *art. cit.*, pensano che il bagno si riferisca a qualche tipo di azione spirituale, per esempio, la purificazione mediante la parola di Gesù (15,3) e che questa renda inutili tutti i lavacri, anche la lavanda dei piedi. Grossouw, *art. cit.*, rileva che non si dice che i piedi di Pietro fossero lavati; e tuttavia egli è dichiarato mondo con gli altri. Ma una interpretazione del genere sembra ridurre la conversazione intorno alla lavanda dei piedi in 6-8 a un'assurdità: se la lavanda dei piedi (come azione simbolica della morte di Gesù) non è il bagno che purifica, perché Gesù insiste nel dire che senza di essa Pietro non può aver parte con lui?

L'inclusione della frase « se non i piedi » in alcune testimonianze testuali del v. 10a è probabilmente connessa con questo problema. La spiegazione più plausibile è che uno scrivano, di fronte alla frase « Chi ha fatto il bagno non ha bisogno di lavarsi », non rendendosi conto che il bagno era la lavanda dei piedi, pensasse di dover inserire una frase adatta a mostrare che Gesù non intendeva escludere la lavanda dei piedi quando diceva che non c'era bisogno di lavarsi. Facendo ciò, egli involontariamente fornì ai teologi posteriori una dottrina sacramentale ancora più ricca, perché la frase poteva essere interpretata come un'allusione alla necessità della penitenza dopo il bagno del battesimo. W. Knox, *art. cit.*, considera come autentica la frase « se non i piedi » (cioè, come appartenente al Vangelo, ma non alla tradizione più antica) e pensa che Giovanni voglia consentire un lavacro per i cristiani che siano fondamentalmente mondi ma siano caduti in peccati che non tolgano loro la purezza battesimale (diversamente da Giuda, che non è realmente mondo). Knox ricorda la distinzione in 1 Gv 5,16 tra peccati che non portano a morte e peccati che portano a morte. Sebbene tale teoria sia in linea con la interpretazione più tarda, che la frase si riferisca alla penitenza, noi pensiamo che sia più facile postulare l'aggiunta scribale della frase anziché l'omissione scribale.

La spiegazione più semplice della lavanda dei piedi, rimane pertanto quella che Gesù svolgesse questo compito servile per profetizzare simbolicamente che egli era in procinto di essere umiliato nella morte. La discussione di Pietro, provocata dall'azione, offriva a Gesù la possibilità di spiegare la necessità salvifica della sua morte: essa avrebbe permesso agli uomini di prender parte con lui alla sua eredità e li avrebbe purificati dal peccato. Può darsi che il lettore si sia posto la domanda se un'azione così altamente simbolica fu realmente compiuta da Gesù, specialmente non essendoci alcun supporto sinottico. Barrett, p. 363, come D. F. Strauss prima di lui, ha pensato che la lavanda dei piedi sia una fantasiosa illustrazione del detto riportato nel racconto lucano (22,27) nell'ultima cena: « Infatti, chi è più grande, chi sta a tavola o chi serve? Non è forse colui che sta a tavola? Eppure io sto in mezzo a voi come colui che serve ». Tuttavia, si può rilevare che altre volte nel Vangelo abbiamo visto che il genio dell'evangelista consiste più nel dedurre il significato teologico di ciò che gli è giunto dalla tradizione che non nell'inventare esemplificazioni. E se due interpretazioni della lavanda dei piedi si formarono nei circoli giovannei, la tradizione della lavanda dei piedi deve essere stata antica. Sebbene tale azione profetica possa sembrare implausibile a occhi moderni, si potrebbero additare azioni molto più bizzarre compiute da Geremia e da Ezechiele nel predire la caduta di Gerusalemme. Che Gesù indulgesse all'azione profetica si trova anche nella tradizione sinottica, come vediamo nella storia della maledizione dell'albero di fico.

Il v. 10b e il v. 11 mettono bene in chiaro che Giuda non era stato trasformato dalla lavanda dei piedi. Pietro aveva protestato con Gesù ma aveva subito accettato la lavanda dei piedi quando Gesù ne ebbe messo in rilievo lo scopo salvifico. Ma il cuore di Giuda era già pieno di intenzione malvagia, ed egli non si era aperto all'amore che Gesù gli offriva. Molti commentatori hanno pensato che i vv. 10b-11 siano redazionali e non, come 2-10a, parte della narrazione originale.

Interpretazione della lavanda dei piedi (un discorso) (13,12-20)

La seconda interpretazione della lavanda dei piedi è che Gesù abbia mostrato ai suoi discepoli un esempio che essi dovevano essere preparati a imitare. Il rabbi ha compiuto

per i discepoli un atto di servizio che solo occasionalmente dei discepoli generosi potrebbero fare per un rabbi; i discepoli devono essere disposti a compiere simili atti di servizio l'uno per l'altro. Che la cosa fosse messa in pratica sul serio è attestato in 1 Tm 5,10, dove una delle qualità perché una donna possa essere iscritta nel catalogo delle vedove è che essa abbia praticato l'ospitalità e abbia « lavato i piedi ai santi ». J. A. T. Robinson, p. 145, ha messo in evidenza delle somiglianze con l'episodio in Mc 10,32-45. Là, dopo che Gesù ebbe predetto la propria morte, Giacomo e Giovanni chiesero di condividere la sua gloria. Gesù insisté nel dire che essi dovevano prima condividere il suo destino ed essere battezzati col suo stesso battesimo, e affermò che il grande deve essere come il servo, e che il servizio suo proprio consisteva nel dare la sua vita. Nell'episodio marciano vi sono dunque elementi di entrambe le interpretazioni della lavanda dei piedi. È interessante che Lc 22,24-26, il parallelo di Mc 10,42-45, faccia parte dell'episodio dell'ultima cena. (Sopra abbiamo richiamato l'attenzione su Lc 22,27 come simile nel tema alla lavanda dei piedi e su Lc 22,28-29 come simile al tema dell'eredità in Giovanni 13,8). La forma del passo in Luca non è così chiaramente orientata verso la morte di Gesù come lo è quella in Marco, ma è legata al tradimento di Gesù. Forse Lc 22,24-29 rappresenta un miscuglio di tradizione sinottica e di un'eco parziale di una tradizione simile a quella che si trova in Giovanni.
Anche se la si considera semplicemente come un esempio di umiltà, la lavanda dei piedi non perde la sua associazione con la morte di Gesù; il contesto generale basterebbe a indicarlo. Perciò 15,12-13, col suo comando di portare l'amore al punto di offrire la propria vita per gli altri, è un eccellente commento di ciò che Gesù intende in 13,15 quando dice: « Voi dovete fare esattamente come io ho fatto a voi ».

Dobbiamo fermarci brevemente a considerare il v. 16. Sebbene esso sia collegato al tema di 12-15, probabilmente non faceva originariamente parte della interpretazione della lavanda dei piedi. Possiamo paragonarlo ai paralleli nella tradizione sinottica:

Giovanni 13,16: « Un servo non è più importante del suo padrone, né un messaggero (*apostolos*) è più importante di chi lo ha inviato ».
Mt 10,24-25: « Un discepolo non è da più del maestro, (né un servo

da più del suo padrone); è sufficiente per il discepolo essere come il suo maestro e per il servo come il suo padrone ».
Lc 6,40: « Il discepolo non è da più del maestro; ma ognuno ben preparato sarà come il suo maestro ».

Evidentemente Giovanni è più vicino a Matteo. (La riga tra parentesi in Matteo manca nella VL e nella VS^{sin}. C'è forse stata da parte degli scrivani una omissione per armonizzare con Luca oppure una aggiunta per formare una quartina in cui la seconda riga sia simile alla quarta?). In Giovanni manca il paragone discepolo/maestro che è in Matteo, ma la questione del maestro compare nel v. 13; in effetti, 13 parla di « Maestro » e « Signore » (*kyrios* = padrone), i due ruoli che appaiono nel passo di Matteo. Il v. 16 contiene l'unico esempio dell'uso di *apostolos* (messaggero) in Giovanni, mentre l'unico uso di *apostolos* in Matteo ricorre nel contesto del paragone che abbiamo considerato (Mt 10,2; anche *apostellein* in 10,5.16.40). In base a queste somiglianze, Sparks, *art. cit.*, ha sostenuto che il quarto evangelista conoscesse il Vangelo di Matteo. In uno studio più ricco di sfumature, Dodd, *art. cit.*, dimostra che, se Giovanni avesse realmente copiato Matteo, non ci sarebbe spiegazione logica per le omissioni, giacché il paragone discepolo/maestro sarebbe stato utilissimo in relazione alla lavanda dei piedi e al v. 13. È più probabile che il detto originale di Gesù circolasse in forme varie, e queste fossero riportate indipendentemente dai diversi evangelisti. Ciò nondimeno, si deve notare che Giovanni presenta diversi paralleli col materiale contenuto in Mt 10:

Giovanni 12,25	= Mt 10,39	(vedi vol. I, pp. 615-17)
Giovanni 12,26	= Mt 10,38	(vedi vol. I, pp. 617-18)
Giovanni 12-44	= Mt 10,40	(vedi vol. I, pp. 635-36)
Giovanni 13,16	= Mt 10,24-25	
Giovanni 13,20	= Mt 10,40	(vedi più avanti)
Giovanni 15,18-16,4a	= Mt 10,17-25	(vedi p. 840 più avanti)

Entrambi i Vangeli attingono a una raccolta comune di materiale che ciascuno usa a modo suo.
Il v. 17 è l'ultimo riferimento diretto alla lavanda dei piedi, la cui spiegazione è cominciata nel v. 12. I due versetti concordano nell'accento posto sul fatto che i discepoli possono fin d'ora comprendere la lavanda dei piedi come un esempio di umiltà (in contrasto col v. 7). La beatitudine giovannea in 17 (vedi Nota) si può paragonare nel tema alle beatitudini che si trovano in Lc 11,28:

« Beati coloro che ascoltano la parola di Dio e la osservano » (vedi Giovanni 12,47), e in Mt 24,46: « Beato quel servo che il padrone al suo ritorno troverà a mettere in pratica le sue istruzioni ». Vedi anche Mt 7,24. Nel v. 17 il « ciò » (plurale *tauta*) è probabilmente un riferimento generico alla lavanda dei piedi e alla lezione che ne deriva. Tuttavia, qualora un tempo ci sia stata una istituzione della eucaristia nel racconto giovanneo dell'ultima cena (forse in parte conservata come 6,51-58; vol. I, p. 371), allora il *tauta* e il *poiein* (« mettere in pratica, fare ») del v. 17 si potrebbero paragonare al comandamento eucaristico di Luca: « Fate questo (*touto poieite*) in memoria di me » (22,19).

Ambedue le interpretazioni della lavanda dei piedi, 6-10 e 12-17, terminano con un accenno all'unica eccezione fra i discepoli per cui non vale ciò che Gesù ha fatto. (Però, oltre a servire da conclusione all'episodio della lavanda dei piedi, i vv. 18-19 servono anche come transizione a 21-30, la sezione seguente che tratterà più direttamente del tradimento di Giuda. Richter, *op. cit.*, pp. 308-9, sostiene con forza che la connessione tra 18-19 e 17 non è originale, che 18-19 in origine seguisse 10a, e che il suo spostamento nel luogo presente desse occasione all'inserimento redazionale di 10b-11). In entrambi i vv. 11 e 18 Giovanni mette bene in chiaro che Gesù era perfettamente consapevole che Giuda gli si era rivoltato contro in modo irrevocabile. Ma in 18 ci vien detto perché Gesù accettava questo tradimento: si doveva adempiere la Scrittura. La stessa spiegazione era stata offerta in 12,38 sgg. per il rifiuto del popolo ebraico di accettare Gesù. Può darsi che il ricorso al Sal 41,10 (9) fosse tradizionale da parte dei primi cristiani, giacché esso è citato implicitamente in Mc 14,18: « In verità vi dico, uno di voi, *colui che mangia* (*esthiein*) *con me*, mi tradirà ». (Che Marco fosse consapevole di uno sfondo scritturistico di ciò che stava accadendo si può dedurre da 14,21: « Il Figlio dell'Uomo se ne va, *come sta scritto di lui* »). La citazione implicita di Marco riecheggia la forma del salmo nella versione dei LXX; la citazione esplicita di Giovanni è più vicina al TM che ai LXX (vedi Nota a « mangia il pane con me »). Noi converremmo con Dodd, *Tradition*, pp. 36-37 (contro Freed, OTQ, p. 92), che l'uso che Giovanni fa del salmo sia indipendente da quello di Marco. In particolare, notiamo l'uso che Giovanni fa del verbo *trōgein* (« mangiare »), usato anche in 6,51-58. È questo un altro segno che 6,51-58 in origine si trovava nello stesso contesto di 13,12-20? Se si accettasse la forma breve della istituzione lucana della eucaristia, il detto « Questo è il mio corpo » sarebbe seguito immediatamente da « La mano di chi mi tradisce è con me sulla tavola » (Lc 22,19a e 21). Vedi anche la stretta associazione tradizionale del tradimento e della eucaristia in 1 Cor 11,23. Non sarebbe dunque illogico associare l'accenno di Giovanni al tradimento: « Colui che mangia il pane con me ha levato il suo calcagno contro di me », con una sezione eucaristica come 6,51: « il pane che io darò è la mia carne ». In ogni caso, 13,18 è l'unico passo nel racconto giovanneo dell'ultima cena che dica che il pane è stato mangiato.

Nel salmo, il versetto seguente continua: « Ma tu, Signore, abbi pietà e *sollevami* ». Il versetto seguente in Giovanni parla del credere in Gesù come in colui che dice « IO SONO »; e tale fede sarà possibile solo dopo la crocifissione e resurrezione: « Quando avrete *innalzato* il Figlio dell'Uomo, allora saprete che IO SONO » (8,28; su « innalzato » vedi vol. I, p. 192). La predizione del tradimento da parte di Giuda, che è l'azione che inizia il processo della morte e resurrezione, contribuirà a condurre i discepoli alla fede in Gesù che è stato innalzato al Padre suo. Nel tema della predizione in 19, Giovanni è molto vicino alle rivendicazioni di Dio espresse in Ez 24,24: « Quando ciò avverrà, allora voi saprete che io sono il Signore », e in Is 43,10: « Voi siete i miei testimoni e i miei servi che *io mi sono scelto* perché ... *crediate* in me e comprendiate che « *Io sono* » (*egō eimi*) ».

In questa sequenza che tratta di Giuda, il v. 20 sembra stranamente fuori posto. Richter, *art. cit.*, p. 26, gioca di fantasia formulando l'ipotesi che il tradimento di Giuda avrebbe potuto rendere la gente sospettosa verso gli apostoli inviati da Gesù, e quindi il v. 20 era destinato ad assicurare agli apostoli una accoglienza favorevole. Tentativi di collegare il v. 20 al contesto generale della lavanda dei piedi sono essi pure forzati; per esempio, la tesi che il tema del servizio amorevole attraversi tutto il passo. Una tesi più plausibile è che il v. 20, che ha un parallelo in Mt 10,40, un tempo fosse più strettamente unito a 16, che ha un parallelo in Mt 10,24-25, e che quando 16 fu trasportato nel suo contesto attuale, lo stesso accadesse anche per 20. Se ciò è vero, 16 si adattava perfettamente alla sequenza della lavanda dei piedi, mentre 20 fu aggiunto alla fine senza molta coerenza. Notiamo che sia 16 che 20 cominciano con « In verità, in verità vi dico »

(Amen, amen), ed entrambi trattano della missione. Il parallelo in Matteo di 20 è come segue:

Giovanni 13,20: « Chi accoglie colui che io manderò accoglie me; e chi accoglie me accoglie Colui che mi ha mandato (*pempein*) ».
Mt 10,40: « Chi accoglie voi accoglie me; e chi accoglie me accoglie Colui che mi ha mandato (*apostellein*) ».

Dodd, *art. cit.*, ha ragione nel ripetere che si tratta dello stesso *logion*, ma che esso è riferito indipendentemente nei due Vangeli; sembra che ci siano altre varianti e combinazioni in Mc 9,37 (= Lc 9,48) e in Lc 10,16[1].

---

[1] La Bibliografia per questa sezione è inclusa nella Bibliografia alla fine del § 47.

47. la cena: predizione del tradimento
13,21-30

[21] *Dette queste parole Gesù si turbò profondamente. « In verità, in verità vi dico », dichiarò, « uno di voi mi tradirà ».*[22] *I discepoli si guardarono l'un l'altro, non sapendo a chi volesse alludere.*[23] *Uno di loro, il discepolo che Gesù amava, si trovava a tavola al fianco di Gesù;* [24] *Simon Pietro quindi gli fece segno di domandare a Gesù di chi intendesse parlare.* [25] *[Dalla sua posizione] egli si reclinò sul petto di Gesù e gli disse: « Signore, chi è? ».* [26] *Gesù rispose: « Colui a cui darò questo boccone che intingerò nel piatto ». E intinse il boccone [lo prese] e lo diede a Giuda, figlio di Simone l'Iscariota.* [27] *E allora, dopo quel boccone, Satana entrò in lui. Gesù quindi gli disse: « Sbrigati a fare quel che devi fare ».* [28] *Certo, nessuno dei commensali capì perché gli aveva detto questo;* [29] *alcuni infatti pensarono che, tenendo Giuda la borsa, Gesù gli dicesse di comprare quello che occorreva per la festa o di dare qualche cosa ai poveri).* [30] *E così, appena preso il boccone, Giuda, uscì. Era notte.*

24: *fece segno;* 25: *disse;* 26: *rispose,* (*prese*), *diede;* 27: *disse.* In greco nel tempo presente storico.

NOTE

v. 21. *Dette queste parole.* Può essere semplicemente un connettivo redazionale. In quel che segue non c'è niente che sia necessariamente collegato con la lavanda dei piedi o con la sua interpretazione.

— *si turbò profondamente. Tarassein*; vedi Nota a 11,33.
— *dichiarò.* Letteralmente, « attestò e disse »; MTGS, p. 156, indica questa paratassi (in Giovanni più comunemente « rispose e disse ») come un semitismo. Vi sono in questa sezione diversi possibili semitismi: un pronome che riassume un relativo in 26 (ZGB, § 201); anche la frase « lo prese » in 26: vedi Nota. Wilcox, *art. cit.*, esamina ampiamente i semitismi.

v. 23. *il discepolo che Gesù amava.* Il Discepolo prediletto appare in sei passi, tutti nel Libro della Gloria; vedi vol. I, pp. CXI ss.
— *a tavola al fianco di Gesù.* Letteralmente, « era reclinato sul petto di Gesù ». Come immagina Giovanni la posizione di coloro che erano sdraiati (Nota a « piedi » in 5) nell'ultima cena? F. Prat, RSR 15 (1925), 512-22, ha studiato le disposizioni a tavola e i posti d'onore fra i giudei contemporanei di Gesù. Egli pensa che la disposizione a tavola in questa cena fosse quella del *triclinium* romano, cioè tre divani disposti a forma di ferro di cavallo quadrato attorno a una tavola centrale. Se con Gesù erano presenti i Dodici, ci possono essere stati cinque discepoli su ciascuno dei divani laterali e due discepoli con Gesù al centro (posto d'onore) sul divano centrale o *lectus medius.* Sebbene ci si potesse aspettare che il secondo posto d'onore fosse alla destra di Gesù (cfr. Sal. 110,1), Prat, p. 519, sostiene che in tale disposizione esso era alla sinistra di Gesù. Ora, dalla testimonianza del Vangelo risulta chiaro che il Discepolo prediletto è raffigurato alla destra di Gesù, in modo che quando egli reclinava la testa all'indietro questa si trovava sul petto di Gesù. (In considerazione della tesi che il Discepolo prediletto fosse Giovanni, possiamo ricordare Mc 10.37, dove Giacomo e *Giovanni* chiedono di sedere alla destra e alla sinistra di Gesù nella sua gloria). Forse Giuda va raffigurato alla sinistra di Gesù, perché Gesù possa porgergli un boccone di cibo. In quanto tesoriere (12,6) egli può avere assicurato un (o anche *il*) posto d'onore fra i discepoli. Se si intende il v. 24 nel senso che Pietro facesse segno al Discepolo prediletto senza parlargli (vedi avanti), allora può darsi che Pietro fosse a una certa distanza da Gesù; e questo si accorderebbe col fatto che Pietro non fece la domanda egli stesso. Poiché poteva essere visto dal Discepolo prediletto, egli va probabilmente raffigurato sul letto a destra, forse all'estremità più lontana, se fu l'ultimo a ricevere la lavanda dei piedi

(Nota al v. 6). Stranamente Prat colloca Pietro alla sinistra di Gesù e lo fa chinare sopra al corpo di Gesù per bisbigliare al Discepolo prediletto! Si sono fatti elaborati tentativi per assegnare i posti agli altri discepoli, ma questa è pura immaginazione; anche la ricostruzione sopra è quanto mai teorica.

v. 24. *Pietro fece segno.* Letteralmente, « accennò col capo ». K. G. Kuhn, « The Lord's Supper and The Communal Meal at Qumran », in *The Scrolls and the New Testament,* ed. K. Stendahl, New York, Harper 1957, p. 69, rileva che nei pasti degli esseni e a Qumran (Giuseppe, *Guerra giudaica* II, VIII, 5; # 132; e 1 QS VI, 10) si poteva parlare solo nel dovuto ordine. In base a questa analogia egli conclude che il Discepolo prediletto doveva trovarsi in un posto superiore a quello di Pietro e avere il diritto di parlare prima di Pietro. Ma l'azione di Pietro si può spiegare più semplicemente se egli era a una certa distanza e non voleva fare una simile domanda gridando. Pensando che il Quarto Vangelo dipenda, modificandolo, dal racconto sinottico, dove i discepoli in generale domandano di chi Gesù intendesse parlare, Loisy, p. 395, sostiene che Giovanni ha « individualizzato » l'episodio facendo fare la domanda a Pietro soltanto. Ma se questo fosse solo un prodotto della immaginazione inventiva, perché l'evangelista non si sarebbe accontentato di far fare la domanda al Discepolo prediletto, invece di complicare il quadro introducendo anche Pietro? Ci vuole un minore sforzo di credulità a pensare che l'evangelista avesse a che fare con una reminiscenza conservata nella tradizione pervenuta a lui.
— *domandare a Gesù di chi intendesse parlare.* Ci sono molte varianti testuali, ma fondamentalmente le lezioni possono essere classificate in due: (a) « domandare chi era colui del quale egli parlava », col sostegno del P^{66}, del Codice di Beza, di quello Alessandrino, della versione copta e siriaca; (b) « e gli disse: " Di' chi è colui del quale egli parla " », col sostegno del Codice Vaticano, della versione latina e di Origene. La seconda lezione presuppone che Pietro fosse abbastanza vicino al Discepolo prediletto da parlargli (allora perché fare segno?) e che il Discepolo prediletto sapesse e potesse dire a Pietro di chi stava parlando Gesù (perché allora il Discepolo lo domandò a Gesù?). La seconda lezione rappresenta quasi certamente un fraintendimento scribale. Boismard, RB 60 (1953), 357-59, ha analizzato tutte le varianti. Egli pensa

che l'originale legga semplicemente: « Simon Pietro gli fece segno » (così Crisostomo). Gli scrivani ampliarono questa frase in due modi diversi, aggiungendo o (a) « di domandare di chi parlava », o (b) « e gli disse: " Di' chi è " ». Per Boismard le lezioni esistenti nei manoscritti rappresentano le varie combinazioni di questi primi ampliamenti.

v. 25. (*Dalla sua posizione*). L'avverbio *houtōs* letteralmente significa « così com'era » oppure « in conseguenza » (dopo il segno di Pietro), o « senza fare confusione »; vedi Nota a « sedeva » in 4,6. È omesso in testimonianze importanti.
— *si reclinò*. C'è nei manoscritti qualche testimonianza a favore di una forma più forte della stessa radice verbale, col significato di « ricadde ».

v. 26. *boccone*. *Psōmion* è stato usato nel cristianesimo greco per indicare l'ostia eucaristica, e quindi alcuni studiosi pensano che Gesù desse a Giuda l'eucaristia. Loisy e W. Bauer si servono di 1 Cor 11,29, che parla della condanna di coloro che mangiano il corpo del Signore senza discernere, per spiegare perché Satana entrasse in Giuda dopo che egli mangiò il boccone (eucaristico). Ma come poteva aspettarsi lo scrittore che i suoi lettori comprendessero che il boccone era l'eucaristia, dal momento che egli non ha descritto l'istituzione? La cosa sarebbe possibile solo nell'ipotesi dubbia che egli intendesse osservare la *disciplina arcani* nascondendo l'istituzione agli estranei che potevano leggere il Vangelo.
— *intinse il boccone*. La stessa azione è descritta in Mc 14,20 e Mt 26,23, ma il vocabolo è diverso; e il racconto di Giovanni sembra essere indipendente. L'accenno in Marco e in Matteo all'intingere nel piatto precede la descrizione della istituzione della eucaristia, ma l'accenno in Luca al traditore (22,21-23; Luca non parla dell'intingere) segue l'istituzione.
— (*lo prese*). Omesso in una serie importante di testimonianze, può essere una armonizzazione scribale con una frase simile nel racconto sinottico della istituzione della eucaristia (« preso » in Mt 26,26-27). Ma ZGB, § 367, lo indica come un possibile esempio della ridondante costruzione verbale coordinata frequente nell'uso semitico.
— *Simone l'Iscariota*. Così leggono qui le testimonianze più importanti; al contrario 13,2.

v. 27. *Satana entrò in lui.* La stessa espressione per l'« entrare in » di spiriti maligni si trova in Mc 5,12 e Lc 8,30. Questa è l'unica volta che « Satana » ricorre in Giovanni.
— *Gesù quindi gli disse.* L'implicazione è che Gesù sapesse che Giuda si era deciso; per la conoscenza che Gesù aveva del cuore degli uomini vedi 2,23-25.
— *Sbrigati.* Questa espressione traduce un avverbio al comparativo. O il comparativo ha il senso di un semplice positivo oppure è accrescitivo (« al più presto possibile »): BDF, § 244[1].
— *quel che devi fare.* Letteralmente, « quello che fai »; c'è probabilmente una inflessione conativa nel tempo presente usato qui (MTGS, p. 63). Quest'ordine rassomiglia alle parole rivolte da Gesù a Giuda nel Getsemani secondo una variante di Mt 26,50: « Amico, fa' (o: fa' fare) quello per cui sei venuto ». Vedi W. Eltester, NTPat, pp. 70-91.

v. 28. *nessuno dei commensali capì.* Alla luce del v. 26, forse bisogna eccettuare il Discepolo prediletto e Pietro. Nei racconti sinottici ai discepoli non vien detto specificamente chi sia il traditore, oltre alla informazione generica che egli è colui che intinge nello stesso piatto di Gesù. (L'informazione in Mt 26,25, che Gesù rispose affermativamente quando Giuda domandò: « Sono forse io? » è sicuramente secondaria; in ogni caso, Matteo non indica che altri potessero udire). Che i discepoli non sapessero che Gesù intendeva parlare di Giuda è confermato dalla loro evidente ignoranza dell'intenzione di Giuda quando egli si avvicinò a Gesù nell'orto.

v. 29. *la borsa.* Vedi Nota a 12,6.
— *comprare quello che occorreva per la festa.* Alcuni studiosi, p. es. Loisy, si sono serviti di queste parole per provare che l'ultima cena giovannea, la sera di giovedì, non era il pasto pasquale, poiché quel che occorreva per la festa di Pasqua non era stato ancora comprato (contrariamente Mc 14,12-16); e quindi presumibilmente il pasto di Pasqua doveva essere consumato il venerdì sera. Ma allora perché Giuda sarebbe stato mandato a fare gli acquisti il giovedì *sera,* quando rimaneva tutto il giorno di venerdì per le spese? Jeremias, EWJ, p. 53, sostiene che questa frase si accorda meglio con la cronologia sinottica, in cui il giovedì sera e il venerdì costituivano la Pasqua. Egli pensa che i negozi fossero aperti il giovedì sera, anche

se la Pasqua era cominciata, ma non fossero aperti il venerdì (il giorno della festa) né il sabato. Per questo si pensò che Giuda fosse mandato a fare acquisti prima che i negozi chiudessero per la « festa di fine settimana ».
— *dare qualche cosa ai poveri.* Jeremias, EWJ, p. 54, rileva che era consuetudine fare dei doni ai poveri la sera di Pasqua.

v. 30. *notte.* Il pasto principale era normalmente consumato nel tardo pomeriggio, ma il pranzo di Pasqua era sempre di notte (Jeremias, EWJ, pp. 44-46). Che l'ultima cena fosse consumata di notte sembra confermato da 1 Cor 11,23: « Il Signore Gesù, nella notte in cui fu tradito, prese il pane ... ». Il fatto che si parli di « notte » e di « cena » (Nota al v. 2), che si riscontra in 1 Cor 11 e in Giovanni 13 ma non nei sinottici, è usato da Wilcox, pp. 144, 155, per suggerire l'ipotesi che Paolo e Giovanni (anche Giovanni 6) riflettano una antica tradizione eucaristica non conservata in Marco.

COMMENTO

Dopo aver compiuto una azione profetica con la lavanda dei piedi, Gesù ora pronuncia una profezia verbale riguardo al suo traditore. Questa profezia è riportata anche dai sinottici, ma non ci sono vere prove che Giovanni dipenda dai loro racconti. Sia Bultmann, p. 366, che Dodd, *Tradition*, pp. 52-54, sostengono che il racconto giovanneo si basa su una tradizione indipendente. Wilcox, pp. 155-56, trova nei vv. 21-30 tre strati di tradizione combinati, uno dei quali è vicino a Paolo (vedi Nota a 30), e un altro è vicino alla tradizione marciana. Il terzo strato, il materiale peculiare di Giovanni, è evidente soprattutto in 23-25 e 28-29. È degno di nota che, se si tolgono questi versetti, rimane un racconto consecutivo in cui sono comuni i semitismi (vedi Nota a « dichiarò » in 21). Wilcox, tuttavia, pensa che vi siano segni di una datazione molto antica anche nello strato tipicamente giovanneo. I particolari nell'episodio di Giovanni che non trovano conferma nei sinottici sono drammatici, sì, ma non realmente implausibili.
Il v. 21 dice che Gesù era turbato. In Giovanni il turbamento di Gesù è connesso alla presenza di Satana nella morte, come abbiamo visto nella nostra analisi del

turbamento di Gesù alla morte di Lazzaro (vedi la p. 566). Un passo che ha molto in comune con 13,21 è 12,27, dove Gesù è turbato di fronte al sopraggiungere dell'ora. Nel vol. I, p. 612, abbiamo rilevato che 12,27 ha un parallelo nell'episodio sinottico dell'agonia nel Getsemani, dove Gesù soffre mentre aspetta che Giuda venga a consegnarlo ai suoi nemici. Sia Giovanni 12,27 che l'episodio sinottico dell'orto sembrano citare Sal 42,6: « Perché sei triste, anima mia (= episodio sinottico, Mc 14,34), e perché mi turbi (= Giovanni 12,27)? ». È degno di nota che qui in 13,21 Giovanni sembra citare il versetto seguente dello stesso salmo: « La mia anima è stata turbata ». (Per questa ragione Boismard formula la teoria che Giovanni 12,23.27-29 originariamente appartenessero al contesto che ora stiamo considerando, e che questi versetti fossero spostati al cap. 12 quando i capp. 11-12 furono introdotti nel piano del Vangelo: vedi la pagina 540). In ogni caso, se 12,27 aveva in comune con l'episodio sinottico dell'agonia il turbamento di Gesù alla venuta dell'ora, in 13,21, come pure nell'episodio sinottico dell'agonia, l'ombra oscura del tradimento di Giuda copre l'anima di Gesù e lo getta nella tristezza.

La frase di Gesù in 21, « In verità », in verità vi dico (= Amen, amen), uno di voi mi tradirà », si trova (con un solo « Amen ») in Mt 26,21 e Mc 14,18, sebbene Marco aggiunga le parole « colui che mangia con me », che, come abbiamo visto, hanno il loro parallelo in Giovanni 13,18. Ma in quello che segue i paralleli con i sinottici non sono così stretti. Tutti i Vangeli convengono che i discepoli sollevarono la questione di chi Gesù intendesse parlare, ma la domanda è riportata in modi diversi in Giovanni 13,22, Lc 22,23 e Mc 14,19 (= Mt 26,22). Marco riferisce che il primo pensiero di ognuno dei discepoli fu che egli stesso potesse essere il traditore; in Luca e in Giovanni i discepoli si domandano in generale chi sia il traditore. In Marco, essi fanno la loro domanda direttamente a Gesù; in Luca se lo domandano l'un l'altro; Giovanni ha elementi di entrambe le cose (22 e 24).

Gli incidenti descritti in 23-24 sono tipici di Giovanni. Ciò non sorprende, giacché essi riguardano il Discepolo prediletto, e questo Vangelo proclama di conservare la testimonianza di quel discepolo (19,35; 21,24). Questa prima descrizione del Discepolo prediletto è tipica nell'accentuazione della sua vicinanza a Gesù e della sua amicizia con Pietro. Egli riposa sul seno di Gesù, proprio come in 1,18 Gesù è descritto nel seno del Padre. In altre parole, il discepolo è intimo con Gesù come Gesù lo è col Padre. Si può capire perché gli studiosi pensino che egli sia il simbolo giovanneo del cristiano, giacché in 17,23 Gesù pregherà il Padre suo che i cristiani possano godere precisamente di una tale intimità: « Io in loro e Tu in me ». (Non c'è però qui una prova chiara che egli sia un simbolo dei cristiani *Gentili*, come pensa Bultmann, p. 369). Forse la ragione per cui non abbiamo sentito parlare di lui prima (tuttavia vedi Nota a « due discepoli » in 1,35) è che l'evangelista voleva introdurlo come antitesi a Giuda, per mostrare gli estremi buono e cattivo del discepolato. Ma Giovanni non presenta il Discepolo come un puro simbolo senza realtà storica. Non c'è niente di simbolico nel segno che Pietro gli fa di domandare a Gesù del traditore. Per la teoria che egli sia Giovanni figlio di Zebedeo, vedi p. CXV.

In Mc 14,20 (Mt 26,23), in risposta alla domanda dei discepoli, Gesù identifica il traditore come colui che intinge, o ha intinto, con lui nel piatto comune. Il quadro è quello dello stendere la mano per scegliere un boccone in un piatto centrale. La parola *psōmion*, « boccone », generalmente si riferisce al pane, ma non necessariamente. Quelli che sono interessati agli aspetti pasquali della cena hanno pensato che Giovanni voglia descrivere l'intingere le verdure nella salsa *ḥaroseth*, una azione che aveva luogo agli inizi del pranzo di Pasqua, prima della portata principale con le sue benedizioni del pane e del terzo calice di vino (le benedizioni generalmente associate con l'eucaristia; Jeremias, EWJ, pp. 86-87). Ovviamente, ciò non si può provare. Quello che Giovanni descrive è un gesto fondamentale dell'ospitalità orientale, come si può vedere in Rut 2,14. In verità, può darsi che Gesù rivolga a Giuda lo speciale atto di stima con cui un anfitrione distingue un ospite che vuole onorare scegliendo per lui un boccone prelibato dal piatto comune. Ma questo segno d'affetto di Gesù, come l'atto di amore che lo ha portato nel mondo, spinge Giuda al momento decisivo del giudizio (vedi 3,16-21). Il suo accettare il boccone senza cambiare il piano malvagio di tradire Gesù significa che egli ha scelto per Satana invece che per Gesù.

Notiamo che solo in Giovanni sentiamo che il boccone fu dato a Giuda, anche se proprio a questo punto della narrazione Matteo (come Giovanni, ma diversamente da Marco e da Luca) identifica Giuda come il traditore. Giovanni 13,27 concorda verbalmente con Luca 22,3, dove pure sentiamo che Satana entrò in Giuda; ma, come

abbiamo già accennato, il passo lucano è più vicino a Giovanni 13,2 nello svelare una influenza diabolica su Giuda anche prima che il pasto abbia inizio. Abbiamo notato la possibilità che Giovanni 13,2 e 27 siano doppioni. Qualcuno ha considerato i vv. 27-29 come una aggiunta redazionale che interrompe la sequenza tra 26 e 30; ma un esame più attento fa pensare che solo 28-29 siano una aggiunta e che 27 debba essere riconosciuto come essenziale al racconto (Bultmann, p. 366).
Dopo aver mangiato il boccone, si dice (v. 30) che Giuda uscì. Si suppone comunemente che egli si recasse dalle autorità a tradire Gesù, perché la prossima volta che compare (18,2-5) egli viene con le guardie da parte dei sacerdoti e dei farisei ad arrestare Gesù. Nella tradizione sinottica il contatto tra Giuda e le autorità ci fu prima dell'ultima cena (Mc 14,10-11), e Giovanni 13,2 è probabilmente in armonia. Facendo allontanare Giuda dalla cena solo dopo che Gesù gli ha detto di andare, Giovanni sottolinea il controllo di Gesù sul proprio destino; nessuno può togliere la vita a Gesù se egli non lo consente (10,18). In realtà, avendo riconosciuto l'irrevocabilità della malizia di Giuda, Gesù lo sollecita. Viene in mente Lc 12,50: « C'è un battesimo che devo ricevere, e come sono angosciato, finché non sia compiuto! ».
Come abbiamo visto nelle Note, J. Jeremias si serve dei dati dei vv. 28-30 per avvalorare la sua tesi che non solo l'ultima cena giovannea ha caratteristiche pasquali (il che noi ammettiamo) ma fu anche consumata nella festa di Pasqua, cioè, nella notte che dava inizio al 15° giorno di Nisan (anche se in Giovanni risulta chiaro che il venerdì la Pasqua non era ancora cominciata: 18,28; 19,14). Provare ciò non è senza difficoltà. Se i vv. 28-29 sono una spiegazione redazionale, non è chiaro se essi contengano la tradizione genuina o una congettura redazionale. Sebbene l'enunciazione « Era notte » possa anche avere una importanza cronologica, non ci può essere dubbio che l'evangelista la incluse a motivo della sua drammatica importanza teologica. Per cui non siamo certi di fino a che punto tali dati rechino un contributo al problema storico.
Col permesso di Gesù a Giuda e col solenne ingresso di Satana nel dramma, l'ora delle tenebre (notte) è venuta. Negli ultimi giorni del suo ministero Gesù aveva ammonito: « La notte viene » (9,4); « Se uno cammina di notte, inciampa perché non ha la luce in sé » (11,10). Giuda è uno di quelli che « hanno preferito la tenebra alla luce perché le loro azioni sono malvage » (3,19). L'« Era not-

te » di Giovanni è l'equivalente delle parole di Gesù nel Getsemani riportate da Lc 22,53: « Questa è la vostra ora e la potenza delle tenebre ». Eppure, anche in questo tragico momento della vita di Gesù, quando le tenebre lo avvolgono, c'è l'assicurazione del Prologo: « La luce splende nelle tenebre, perché le tenebre non la vinsero » (1,5). Se questa nota ottimistica valeva nella situazione causata dal primo peccato nel mondo, essa valeva anche nella notte della passione di Gesù. La lunga notte che allora discese sulla terra avrebbe avuto la sua aurora quando « di buon mattino nel primo giorno della settimana, mentre era ancora buio, Maria di Magdala si recò al sepolcro » (20,1).

BIBLIOGRAFIA (13,1-30)

BOISMARD, M.-E., « Le lavement des pieds (Jn, XIII, 1-17), » RB 71 (1964), 5-24.

BRAUN, F.-M., « Le lavement des pieds et la réponse de Jésus à saint Pierre (Jean, XIII, 4-10) », RB 44 (1935), 22-33.

DODD, C. H., « Some Johannine ' Herrnworte ' with Parallels in the Synoptic Gospels », NTS 2 (1955-56), specialmente pp. 75-78 su 13,16 e pp. 81-85 su 13,20. Ristampa in *Tradition,* pp. 335-38. 343-47.

FRIDRICHSEN, A., « Bemerkungen zur Fusswaschung Joh 13 », ZNW 38 (1939), 94-96.

GRELOT, P., « L'interprétation pénitentielle du lavement des pieds », in *L'homme devant Dieu* Miscellanea in onore di H. de Lubac; Paris: Aubier, (1963), I, 75-91.

GROSSOUW, W. K., « A Note on John xiii 1-3 », NovT 8 (1966), 124-31.

HAERING, N. M., « Historical Notes on the Interpretation of John 13: 10 », CBQ 13 (1951), 355-80.

KNOX, W. L., « John 13. 1-30 », HTR 43 (1950), 161-63.

LAZURE, N., « Le lavement des pieds », *Assemblées du Seigneur* 38 (1967), 40-51.

LOHMEYER, E., « Die Fusswaschung », ZNW 38 (1939), 74-94.

MICHL, J., « Der Sinn der Fusswaschung », *Biblica* 40 (1959), 697-708.

RICHTER, G., « Die Fusswaschung Joh 13, 1-20 », MüTZ 16 (1965), 13-26. Riassunto in inglese in TD 14 (1966), 200-5.

— *Die Fusswaschung im Johannesevangelium* (Regensburg: Pustet, 1967).

ROBINSON, J. A. T., « The Significance of the Foot-washing », NTPat, pp. 144-47.

SCHWANK, B., « Exemplum dedi vobis. Die Fusswaschung (13, 1-17) », SeinSend 28 (1963), 4-17.

— « ' Einer von euch wird mich verraten ' (13, 18-30) », SeinSend 28 (1963), 52-66.

SPARKS, H. F. D., « St. John's Knowledge of Matthew: The Evidence of Jo. 13, 16 and 15, 20 », JTS N.S. 3 (1952), 58-61.

VON CAMPENHAUSEN, H., « Zur Auslegung von Joh 13, 6-10 », ZNW 33 (1934), 259-71.

WEISER, A., « Joh 13, 12-20—Zufügung eines späteren Herausgebers? » BZ 12 (1968), 252-57.

WILCOX, M., « The Composition of John 13:21-30 », *Neotestamentica et Semitica,* in onore di M. Black, a cura di E. E. Ellis, M. Wilcox (Edinburgh: Clark, 1969), pp. 143-56.

48. l'ultimo discorso: osservazioni generali

In generale, la questione di come dividere le parti del Libro della Gloria (p. 645 sopra) non è certo così difficile come era la questione della divisione del Libro dei Segni. Questa differenza è esemplificata in un articolo di D. Deeks sulla struttura di Giovanni, NTS 15 (1968-69), 107-29: mentre l'analisi di Deeks della struttura di Giovanni capp. 1-12 differisce in molti particolari da quella che noi abbiamo presentata nelle pagine CLXIX-CLXXVI (di cui egli non sembra a conoscenza), per Giovanni capp. 13-20 egli propone una analisi quasi identica alla nostra. Il solo problema importante nella struttura del Libro della Gloria è la divisione del lungo discorso che va, con occasionali brevi interruzioni, da 13,31 a 17,26. L'origine, la composizione e la divisione di quest'ultimo discorso esigono un'ampia discussione.

Nel Libro dei Segni abbiamo notato la tendenza di Giovanni a narrare prima la storia del segno di Gesù e a farla poi seguire da un discorso che interpretasse il segno, per esempio, i capp. 5, 6 e 9. Nel Libro della Gloria il modello è rovesciato. L'ultimo discorso spiega il significato e le implicazioni della più grande delle azioni di Gesù, e cioè il suo ritorno al Padre; ma esso precede quello che spiega. La ragione di questo cambiamento di schema è facile vederla: sarebbe inopportuno interrompere l'azione della passione, morte e resurrezione; e si verrebbe a pregiudicare il punto culminante della narrazione collocando un discorso così lungo dopo la resurrezione. Inoltre, secondo la psicologia che presiede all'opera dell'evangelista, i discepoli, che sarebbero stati colpiti dalla passione e morte di Gesù, dovevano esservi preparati dalla spiegazione e consolazione di Gesù. (Accenneremo più avanti alla possibilità che l'evangelista seguisse una più antica tradizione di un discorso fatto da Gesù nell'ultima cena).

Ma l'ultimo discorso non è semplicemente un altro dei discorsi che interpretano un segno. La morte e resurrezione di Gesù escono dalla categoria del segno per penetrare nel regno della gloria; ora egli rende presenti e disponibili agli uomini le realtà celesti significate nei miracoli del ministero. In armonia con ciò, l'ultimo discorso partecipa della gloria de « l'ora » e supera in nobiltà e maestà anche i più solenni discorsi del ministero. Questi ultimi erano spesso rivolti a un pubblico ostile (« i giudei ») ed erano pronunciati su uno sfondo di rifiuto da parte del mondo. Ma nell'ultimo discorso Gesù parla ai « suoi » (13,1), per i quali è pronto a offrire la vita, tanto profondo è il suo amore (15,13). Il Gesù che parla qui trascende il tempo e lo spazio; è un Gesù già in cammino verso il Padre, e la sua preoccupazione è di non abbandonare quelli che credono in lui ma devono rimanere nel mondo (14,18; 17,11). Anche se parla nell'ultima cena, in realtà egli parla dal cielo; sebbene quelli che lo ascoltano siano i suoi discepoli, le sue parole sono rivolte ai cristiani di tutti i tempi. L'ultimo discorso è l'ultimo testamento di Gesù: è destinato a essere letto dopo che egli avrà lasciato la terra. E tuttavia non è come gli altri testamenti, che sono le parole scritte di uomini che sono morti e non possono più parlare; infatti, tutto quello che ci può essere di *ipsissima verba* nell'ultimo discorso è stato trasformato, alla luce della resurrezione e mediante la venuta del Paraclito, in un discorso vivo, trasmesso non da un morto ma da colui che ha la vita (6,57) a tutti i lettori del Vangelo.

Per questo è stato giustamente detto che l'ultimo discorso si comprende soprattutto se lo si fa oggetto di devota meditazione e che l'analisi scientifica non rende realmente giustizia a questa opera del genio. Proprio come un grande dipinto perde la sua bellezza se le sue singole parti vengono studiate al microscopio, così la pur necessaria analisi della composizione e suddivisione dell'ultimo discorso può avere l'effetto di alterare la percezione globale di trovarsi di fronte a un capolavoro. Dovremo rilevare la monotonia del suo stile, le ripetizioni, la confusa prospettiva temporale, la quasi inconciliabile varietà delle attese riguardo alla presenza di Gesù con i suoi discepoli dopo la resurrezione. Ma niente di tutto ciò potrà impedire al lettore di riconoscere che l'ultimo discorso è una delle più grandi composizioni della letteratura religiosa. Colui che parla qui parla come nessun uomo ha mai parlato.

La natura composita del discorso

Non c'è dubbio che i capitoli che formano l'ultimo discorso non sono stati sempre uniti. Già in Luca vediamo in atto la tendenza a incorporare nell'ultima cena del materiale proveniente dal ministero propriamente detto (confronta Lc 22,24-26 con Mc 10,42-45). L'eucaristia cristiana, che commemorava l'ultima cena, offriva un'occasione per predicare e insegnare; e il fatto che di questa occasione ci si servisse per riunire insieme detti tradizionali di Gesù può avere avuto una sua ripercussione sul resoconto della cena stessa. Tale tendenza sarebbe in atto specialmente nel Vangelo di Giovanni, in quanto il fatto che il ministero pubblico era costantemente rappresentato come un incontro con non credenti o con credenti solo in parte avrebbe dato impulso a trasportare i detti rivolti ai credenti nel Libro della Gloria, dove Gesù ha a che fare con i « suoi ». Così, l'ultimo discorso è indubbiamente composto di materiale vario adatto a un contesto in cui Gesù parla ai suoi discepoli.

Elenchiamo i particolari che mettono in questione la consecuzione del discorso e rivelano il carattere artificiale della attuale organizzazione:

(*a*) Le parole di 14,30-31 (« Non parlerò più (a lungo) con voi ... Alzatevi! Andiamo via di qui e mettiamoci in cammino ») segnano chiaramente la fine di un discorso e il levarsi di Gesù da tavola. Tuttavia Gesù continua a parlare per altri tre capitoli, e solamente in 18,1 sembra che avvenga la partenza.

(*b*) Una delle parti del discorso non concorda con un'altra parte. In 13,36 Simon Pietro domanda: « Signore, dove vai? ». Eppure in 16,5 Gesù si lagna coi discepoli: « Nessuno di voi mi domanda: ' Dove vai? ' ».

(*c*) Ci sono nell'ultimo discorso duplicati e ripetizioni. Daremo più avanti un grafico (1) dei paralleli tra 13,31 - 14,31 e 16,4b-33. Sarebbe difficile spiegare questa ripetizione se queste sezioni fossero state originariamente parti consecutive dello stsso discorso.

(*d*) Parte del materiale che compare nell'ultimo discorso somiglia strettamente a materiale che i Vangeli sinottici collocano nel ministero pubblico. Per i paralleli tra 15,18-16,4a e Mt 10,17-25 vedi p. 840 più avanti. S'intende che la collocazione sinottica di questo materiale non è necessariamente più originale, ma la differenza di

collocazione fa pensare che almeno parte del materiale parallelo non fosse sempre associata con l'ultima cena.
(*e*) Parte del materiale contenuto nel discorso, come la parabola allegorica della vite in 15,1-6, non ha una necessaria connessione col tema della partenza di Gesù, che è caratteristico dell'ultima cena (vedi p. 803 più avanti).
(*f*) La varietà di prospettiva teologica che si trova nell'ultimo discorso sarebbe difficilissima da spiegare se tutti i detti fossero stati pronunciati nella stessa occasione. Le diverse aspettative riguardo ai modi del ritorno di Gesù sono un precipuo esempio di questa difficoltà; vedi pp. 721-23 più avanti.

Varie teorie sulla composizione del discorso

In che modo dunque l'ultimo discorso ha assunto la sua forma attuale, se originariamente esso non era una unità? Una soluzione molto tradizionale è stata proposta per il problema (*a*) di sopra. Qualcuno ha pensato che Gesù realmente lasciasse la stanza della cena dopo ciò che aveva detto in 14,30-31 e che il resto del discorso fosse pronunciato durante il tragitto fino al giardino del Getsemani sull'altro lato del Cedron (18,1). Così, le osservazioni sulla vite e i tralci gli furono suggerite dalla vista delle vigne che punteggiavano i pendii degradanti nella valle del Cedron, e l'ammonizione in 15,6 (« un tralcio ... che poi raccolgono e lo gettano nel fuoco a bruciare ») fu dettata dalla vista delle cataste di rami secchi bruciati dai vignaioli. Un tentativo di spiegazione così fantasioso, che dipenderebbe da didascalie che non risultano, è stato quasi universalmente abbandonato oggi. Non solo esso non risolve gli altri problemi riguardo all'ultimo discorso, ma non tiene nessun conto di 18,1, che dice che solo dopo le parole dette in 17 Gesù *uscì*.
Un metodo per risolvere i problemi (*a*) e (*b*) è quello del riordinamento. Se 14,30 e 31 vengono spostati alla fine del discorso, allora naturalmente questi versetti possono servire da opportuna conclusione del tutto. Se 16,5 viene spostato in modo da trovarsi prima di 13,36, l'evidente contraddizione scompare. Bernard, per esempio, propone la seguente disposizione: 15; 16; 13,31-38; 14; 17. Moffatt concorda sostanzialmente, ma sposta in avanti il mezzo versetto 31a; e alla luce di 14,31 formula l'ipotesi che il cap. 17 fosse pronunciato da Gesù in piedi prima di lasciare la stanza. Bultmann propone una sistemazione diversa: 17; 13,31-35; 15; 16; 13,36-38; 14. Abbiamo già espresso la nostra sfiducia riguardo al riordinamento come

soluzione adeguata delle difficoltà che si trovano in Giovanni (vedi le pp. XXIV-XXVII). Chi volesse obiettare che l'ultimo discorso è un problema speciale e che il riordinamento potrebbe funzionare almeno qui, dovrebbe dirci in che modo si sarebbe formata la sequenza attuale con i suoi presunti spostamenti e come mai l'evidente mancanza di successione non avrebbe disturbato il redattore finale del Vangelo. Se affermiamo che un redattore del I secolo abbia erroneamente disposto nell'ordine attuale frammenti spostati, si può seriamente supporre che egli non vedesse che 14,30-31 segnava la fine del discorso e quindi non poteva essere collocato al centro? Per di più, il riordinamento non serve a risolvere gli altri problemi elencati da (*c*) a (*f*) e quindi potrebbe essere tutt'al più solo una soluzione parziale.

Molti oggi considerano l'ultimo discorso come composto di discorsi più piccoli indipendenti o perfino di singoli detti, alcuni dei quali furono pronunciati da Gesù in un'altra occasione. Ma all'interno di questa concezione c'è una vasta gamma di teorie che vanno dalla più radicale alla più tradizionalista. A una delle estremità, alcuni studiosi avanzano l'ipotesi che l'evangelista sviluppasse il suo discorso sulla base di alcuni detti autentici di Gesù tratti dalla tradizione sinottica; il resto sarebbe il commento creativo dell'evangelista. Bultmann suggerisce un approccio diverso: la spina dorsale del discorso proverrebbe dall'antica Fonte gnostica, non-cristiana, dei discorsi della rivelazione (vedi p. XXIX; per la ricostruzione proposta da Bultmann di questo materiale preso a prestito vedi Smith, pp. 30-34). All'altra estremità, commentatori tradizionalisti formulano l'ipotesi che il discorso sia composto di un discorso pronunciato alla lettera da Gesù nell'ultima cena e di discorsi pronunciati alla lettera in altre occasioni. Per esempio, W. J. P. Boyd, *Theology* 70 (1967), 207-11, suggerisce l'ipotesi che il contesto originale di Giovanni 14-17 sia post-pasquale, perché questi capitoli appartengono al genere letterario conosciuto come « conversazioni tra Gesù e i suoi discepoli dopo la resurrezione ». Più specificamente, J. Hammer (*Bibel und Kirche* 14 (1959), 33-40) pensa che i capitoli 15-16 rappresentino quel che fu detto dal Gesù risorto quando egli apparve ai cinquecento fratelli (1 Cor 15,6), mentre 17 fu pronunciato nell'ultima apparizione di Gesù proprio prima della sua ascensione al cielo. Hammer cerca di affrontare un problema reale, e precisamente lo strano uso dei tempi nel discorso, specialmente in 17, dove Gesù sembra ricordare il suo ritorno al Padre come qualcosa di già avvenuto (17,11: « Io non sono più nel mondo »). Un riflesso del fatto che certe parti dell'ultimo discorso hanno un'aria post-pasquale si trova nell'antica pratica liturgica delle chiese greche, siriane e latine di leggere pericopi tratte dal discorso nel tempo dopo la Pasqua. Tuttavia la soluzione di Hammer è troppo semplicistica e non risponde all'acuto problema indicato sotto (*c*).

Come criterio generale noi pensiamo che la critica letteraria renda estremamente implausibile che l'ultimo discorso consista in larga misura di discorsi completi pronunciati in altre occasioni e semplicemente trasferiti nel contesto dell'ultima cena. I più grossi blocchi di materiale che da altri contesti siano entrati nel discorso come unità sostanziali sono, a nostro giudizio, la parabola allegorica in 15,1-6 e il nucleo che tratta dell'odio del mondo per i discepoli in 15,18-16,4a, sebbene quest'ultimo abbia delle aggiunte che lo adattano alla sua collocazione attuale. Per il resto, l'atmosfera comune a tutte le parti del discorso significa che tutto il materiale tratto da altrove è stato rielaborato e amalgamato con materiale tradizionalmente appartenente al contesto dell'ultima cena. Non possiamo escludere la possibilità che qualcuno dei detti indipendenti incorporati nell'ultimo discorso sia stato originariamente tramandato in un contesto post-pasquale, ma consideriamo ogni ricorso sistematico a tale possibilità come una soluzione inadeguata del problema della particolare prospettiva temporale del discorso. Vi sono nell'ultimo discorso diverse posizioni temporali: a volte Gesù guarda nel futuro alla sua partenza e alla sua unione col Padre; altre volte vi guarda al passato. Ma gli esempi di quest'ultima posizione non sono necessariamente dei detti post-pasquali: piuttosto, riflettono il sovrapporsi del punto di vista personale dell'autore. Per l'evangelista, il ritorno di Gesù al Padre è avvenuto molto tempo prima; egli e i suoi lettori vivevano nell'epoca in cui Gesù era ritornato fra gli uomini nel Paraclito e per mezzo del Paraclito. Poiché nel Vangelo egli immagina Gesù che parla ai lettori, il punto di vista di questi è diventato parte del contesto storico. Dodd, *Interpretation*, p. 397, così descrive la situazione: « L'intera serie dei discorsi, comprendente dialoghi, monologhi e la preghiera in cui culmina, è immaginata come avvenuta al momento dell'adempimento. È vero che lo scenario drammatico è quello de " la notte in cui fu tradito ", con la crocifissione in prospettiva. E tuttavia, in un senso reale, colui che parla è il Cristo risorto e glorificato ».

Le parti dell'ultimo discorso si formarono probabilmente allo stesso modo degli altri discorsi (vedi la p. XXXVI; Stadio 2): alcuni detti tradizionali di Gesù rivolti ai discepoli, che erano stati conservati in contesti vari, furono intrecciati in un discorso coerente su un tema particolare; poi le unità di discorso furono intrecciate in composizioni più ampie. Alle volte possiamo ancora vedere le suture dove unità diverse furono congiunte, per esempio tra 14,1-4 e 14,6 ss. Forse i temi principali delle composizioni furono forniti da un nucleo di materiale che fin dalla sua formazione primitiva fu associato al contesto dell'ultima cena. È vero che in Marco e Matteo non c'è tradizione di un discorso pronunciato da Gesù nella cena, ma Luca 22,21-38 contiene una raccolta post-eucaristica di detti, alcuni dei quali possono essere appartenuti originariamente a questo contesto. Inoltre, i sinottici contengono la tradizione di Gesù che prega il Padre suo nel Getsemani, corrispondente alla preghiera che Giovanni ha a conclusione del discorso. Nell'analizzare Giovanni 6 (vedi le pp. 355, 360), abbiamo visto che, mentre i sinottici avevano solo lievi tracce di una spiegazione della moltiplicazione dei pani, Giovanni aveva un discorso esplicativo completamente sviluppato, e può darsi che qui ci sia lo stesso fenomeno. In ogni caso, temi adatti al contesto della cena (partenza e ritorno; un legato di comandamenti e di amore; intercessione dinanzi al Padre) hanno colorato e modificato tutti gli altri detti tradizionali introdotti nel contesto attuale. In tal modo si formarono diversi *ultimi discorsi indipendenti*, e alla fine questi furono combinati nell'ultimo discorso come noi lo conosciamo. Questi ultimi discorsi indipendenti forniscono la chiave per la suddivisione di 13,31-17,26.

Le suddivisioni dell'ultimo discorso
(vedi Sommario, p. 648-50 sopra)

(Ciò che segue viene proposto alla luce della teoria della composizione del Vangelo illustrata nelle pagine XXXVII ss; Stadi 3-4-5). La prima, o almeno una primitiva, forma scritta del Vangelo (Stadio 3) conteneva un ultimo discorso consistente di una introduzione (13,31-38) e di un discorso finale di Gesù ai suoi discepoli sostanzialmente simile a quel che è ora il cap. 14. Quest'ultimo discorso si sarebbe concluso col segnale della fine della cena in 14,31.

Non possiamo però essere certi che tutti i detti che ora si trovano in 13,31-14,31 si trovassero in quest'ultimo discorso primitivo, perché alcune modificazioni di questo materiale potrebbero essere state introdotte nella pubblicazione del Vangelo da parte dell'evangelista (Stadio 4) o nella redazione finale del Vangelo (Stadio 5). Ciò nondimeno, quest'ultimo discorso primitivo rimane sostanzialmente come SEZIONE 1 dell'ultimo discorso finale. Richiamiamo l'attenzione sul fatto che, insieme con Dodd, noi consideriamo 13,31-38 come la parte introduttiva della Sezione 1, piuttosto che come una introduzione all'intero discorso (14-17). Quest'ultima è la posizione assunta da molti studiosi (Lagrange, Schneider, Barrett), e noi discuteremo minutamente la questione alle pp. 729-31 più avanti.

Materiale aggiunto di discorso fu unito all'ultimo discorso primitivo dal redattore finale. Non ritenendosi libero di riscrivere l'opera dell'evangelista, egli non cambiò la fine di 14; piuttosto, aggiunse altri discorsi a quello che già faceva parte del Vangelo. Il materiale in questi discorsi aggiunti non è necessariamente inferiore né posteriore al materiale della Sezione 1; nella nostra teoria sulla composizione del Vangelo, infatti, abbiamo insistito nel dire che il redattore incorporava altro materiale autenticamente giovanneo, in parte antico, in parte proveniente dall'evangelista stesso, ma che per una ragione o per un'altra non faceva precedentemente parte del Vangelo negli stadi 3 e 4.

L'aggiunta più lunga costituì quella che è ora la SEZIONE 2 dell'ultimo discorso (15-16), una raccolta di materiale più ampia di quella contenuta nella Sezione 1. Le origini del materiale contenuto nella Sezione 2 erano completamente diverse e distingueremo perciò tre suddivisioni:

(*a*) *La prima suddivisione* è 15,1-17. Consiste di una parabola allegorica sulla vite e i tralci (15,1-6) accompagnata da una spiegazione di cui appaiono tracce in 15,7 e 16. Ma la spiegazione è stata adattata al contesto dell'ultima cena con l'aggiunta di appropriati temi di congedo che formano il bel complesso in 15,7-17. Il tema dominante è che l'amore deve unire i discepoli a Gesù e gli uni agli altri.

(*b*) *La seconda suddivisione* è 15,18-16,4a. Qui il tema dominante è l'odio del mondo per Gesù e i suoi discepoli. Il materiale fu in gran parte attinto a un corpo di tradizione indipendente sulla futura persecuzione, molto simile alla tradizione che si trova in Mt 10,17-25 e nel discorso escatologico sinottico (Mc 13 e par.).

(*c*) *La terza suddivisione* è 16,4b-33. Per contenuto e organizzazione è un parallelo molto stretto della forma dell'ultimo discorso che si trova in 13,31 - 14,31. Esamineremo questa somiglianza in un grafico, ma possiamo mettere in evidenza che questa suddivisione è l'unica parte della Sezione 2 che contenga interruzioni da parte dei discepoli, un tratto che si trova nella Sezione 1. Per conseguenza, solo in questa suddivisione, come nella Sezione 1, ci sono accenni a un contesto in cui i discepoli erano il pubblico di Gesù attorno a una mensa; nella prima e nella seconda suddivisione della Sezione 2 abbiamo direttamente un discorso rivolto ai discepoli, senza alcuna indicazione di ambiente.

Il lettore si potrebbe domandare perché proponiamo che le tre parti, (*a*), (*b*) e (*c*), siano considerate come suddivisioni di un unico discorso (Sezione 2), piuttosto che come discorsi separati. La ragione è che, sebbene queste unità avessero origini indipendenti, c'è stato un vero sforzo redazionale per legarlo insieme. Il tema della scelta dei discepoli in (*a*) si sovrappone in (*b*); cfr. 15,16 e 19. Al tema dell'amore in (*a*) si contrappone il tema dell'idolo in (*b*). Il tema dell'opposizione del mondo in (*b*) prepara la via alla descrizione del Paraclito quale accusatore del mondo in (*c*).

Passando alla SEZIONE 3 dell'ultimo discorso, la grande preghiera sacerdotale in 17, troviamo un complesso strettamente unito. Se nel cap. 17 è entrato del materiale di diversa origine, quel materiale è stato saldato insieme più armoniosamente che in ogni altra sezione o suddivisione del discorso. Il capitolo 17 è la preghiera di Gesù nell'ora del suo ritorno al Padre, e il redattore ha mostrato un tocco di genio mettendola alla fine del discorso. La sua qualità altamente lirica fornisce un *climax* perfetto, mentre quasi ogni altra unità che fosse stata aggiunta qui sarebbe risultata piatta e avrebbe rovinato il *climax*. Certo, nel collocare la preghiera alla fine il redattore può aver seguito il modello tradizionale che si vede nei sinottici, che riportavano la preghiera di Gesù al Padre suo (nel Getsemani) proprio prima del suo arresto. I seguenti aspetti della tradizione sinottica di questa preghiera (Mc 14,35-36) hanno dei paralleli in Giovanni: l'indirizzo, « Padre », il tema de « l'ora »; il tema della conformità alla volontà del Padre (Giovanni 14,31).

Per concludere il nostro esame delle sezioni dell'ultimo discorso, possiamo paragonare i nostri risultati con quelli di due approcci completamente diversi al problema. Zimmermann, *art. cit.*, trova una differenza di tema tra 13-14 e 15-16 rispettivamente: i capp. 13-14 trattano della partenza di Gesù, mentre i capp. 15-16 parlano della permanente presenza di Gesù fra i suoi discepoli. Zimmermann pensa a due discorsi; capp. 13-14, situati nella prospettiva del periodo precedente alla partenza di Gesù, e capp. 15-16, situati nella prospettiva del periodo successivo al ritorno di Gesù al Padre. La preghiera del cap. 17 è pronunciata da Gesù quale celeste Paraclito o intercessore presso il Padre, che si appella a favore dei suoi che sono ancora nel mondo. Richter, *art. cit.*, scopre due tendenze tematiche nel materiale in discussione. Il primo tema è il tema cristologico o soteriologico, dove Gesù realizza la salvezza eseguendo la volontà del Padre suo, e la sua morte sulla croce mostra che egli è il Messia e il Salvatore. L'atmosfera è apologetica e confessionale, e sottolinea la fede in Gesù come Messia allo scopo sia di rispondere alle obiezioni degli estranei che di rafforzare la vacillante fede degli iniziati. Poiché questo tema corrisponde alla enunciazione di intenti in 20,31, l'evangelista stesso è responsabile delle parti dell'episodio dell'ultima cena in cui tale tema si trova (13,2-10.21-33.36-38; 14; 17,1-5). Il secondo tema, che è preminente nell'opera del curatore o redattore, è parenetico o esortatorio in senso morale: Gesù consegna la sua vita alla morte per amore dei suoi, e il suo esempio deve essere imitato. Qui l'appello non è primariamente alla fede ma all'amore e all'adempimento dei comandamenti. Questo tema, che è in armonia con lo spirito di 1 Giovanni, contrassegna 13,1.12-20; 34-35; 15-16; 17,6-26. Esso è caratteristico di uno stadio posteriore nello sviluppo della comunità giovannea, quando questa si fu più stabilizzata dottrinariamente. Notiamo che nelle teorie di Zimmermann e di Richter il contenuto di 13,31-14,31 è attribuito a un discorso o a uno stadio di composizione diverso da quello rappresentato dal contenuto di 15-17. Entrambi gli autori tengono conto di una differenza di prospettiva nei due corpi di materiale.

Lo speciale rapporto tra 13,31-14,31 e 16,4b-33

Dopo aver considerato le tre sezioni principali dell'ultimo discorso, prestiamo ora maggiore attenzione al rapporto tra la Sezione 1 e la terza suddivisione della Sezione 2. Il Grafico I che segue mostrerà come in queste due unità molti versetti siano paralleli. A titolo di parallelo generale, notiamo che la struttura globale delle due è più o meno la stessa. Entrambe cominciano col tema della imminente partenza di Gesù. Ben presto appaiono la questione di dove egli vada e il motivo del dolore dei discepoli. Ciascuna unità ha due passi sul Paraclito; ciascuna promette che entro breve tempo i discepoli vedranno nuovamente Gesù e che il Padre amerà i discepoli;

ciascuna assicura i discepoli in nome di Gesù che qualunque cosa venga chiesta sarà concessa. In ciascuna, Gesù è interrotto da domande dei discepoli, e in ciascuna compare il tema della infedeltà dei discepoli a Gesù durante la passione. Notiamo, s'intende, che vi sono dei tratti in una che non hanno parallelo nell'altra, donde la ragion d'essere del Grafico II.

Nelle pagine XXIV-XL, abbiamo discusso il fenomeno dei discorsi doppi in Giovanni, e qui evidentemente siamo di fronte a un altro esempio di questo fenomeno. Gli stessi temi e persino gli stessi detti sono stati predicati, riuniti e trascritti in due raccolte diverse, che possono provenire da periodi diversi nella storia della tradizione giovannea o da circoli diversi nella comunità giovannea. Abbiamo visto lo stesso processo in atto in 5,19-25 e 26-30, e poi di nuovo in 6,35-50 e 51-58.

Qual è la raccolta più antica? Probabilmente una risposta globale non è possibile. Sulla base della conclusione fornita da 14,30-31 abbiamo già formulato l'ipotesi che 13,31-14,31 rappresenti sostanzialmente il discorso che si trovava nella primitiva forma scritta del Vangelo (Stadio 3, forse con qualche aggiunta redazionale nello Stadio 4) e che 16,4b-33 fosse aggiunto, insieme col resto di 15-16, dal redattore finale (Stadio 5). Ma ancora una volta dobbiamo insistere nel dire che ciò non significa che il materiale in 16,4b-33 sia necessariamente più tardo, poiché il redattore conservava e aggiungeva materiale giovanneo proveniente da tutti i periodi, primitivi e tardi. (Lagrange, pp. 399, 434, pensa che 16,4b-33 sia meno sviluppato di 14,1-31). Ciascuna delle due raccolte ha la sua parte di antichi detti tradizionali di Gesù e ciascuna ha i suoi sviluppi posteriori. Perciò il paragone va fatto versetto per versetto; e una decisione sulla maggiore o minore antichità di ciascun versetto non è sempre possibile. Per esempio, molti studiosi pensano che i passi relativi al Paraclito in 14 siano più antichi di quelli in 16 perché in 14,16.26 il Padre dà o invia il Paraclito, mentre in 16,7 è Gesù che invia il Paraclito. (Eppure, che netta differenza c'è tra l'invio del Paraclito da parte del Padre *nel nome di Gesù* e il suo invio da parte di Gesù?). Usando lo stesso argomento, però, si dovrebbe attribuire la precedenza a 16,23-24 (il Padre concederà quello che i discepoli chiederanno) su 14,13-14 (Gesù farà quel che i discepoli chiederanno). In un altro paragone, come si può decidere se 16,5 (nessuno dei discepoli domanda dove va Gesù) sia più

GRAFICO I: I PARALLELI TRA 16,4b-33 E 13,31-14,31

13,31 - 14,31	*16,4b-33*	ALTRI PARALLELI PERTINENTI
14,28: « Avete udito che vi ho detto: ‘ Vado ... ’ Se mi amaste, vi rallegrereste che io vado dal Padre »	5-7: « Ora vado da Colui che mi ha mandato ... Perché ve l'ho detto il vostro cuore è pieno di tristezza ... è per il vostro bene che io me ne vado »	
13,36: « ‘ Signore ’, disse Simon Pietro, ‘ dove vai? ’ » 14,5: « ‘ Signore ’, disse Tommaso, ‘ noi non sappiamo dove vai ’ »	5: « Eppure nessuno di voi mi domanda: ‘ Dove vai? ’ »	
14,1: « Non sia turbato il vostro cuore ». Anche 14,27.	6: « Il vostro cuore è pieno di tristezza »	
14,15-17: *Primo passo sul Paraclito*	7-11: *Primo passo sul Paraclito*	
14,16: « Il Padre vi darà un altro Paraclito » 14,26: « Il Padre (lo) manderà nel mio nome »	7: « Io ve lo manderò »	15,26: « Io (ve lo) manderò dal Padre »
14,17: « Il mondo non (lo) può ricevere »	8: « Egli convincerà il mondo di peccato »	
14,12: « Io vado (*poreuesthai*) dal Padre »	10: « Io vado (*hypagein*) dal Padre ». Anche 28 con *poreuesthai*	
14,30: « Viene il Principe del mondo »	11: « Il Principe di questo mondo è stato condannato »	12,31: « Ora il Principe di questo mondo sarà gettato fuori »

13,31 - 14,31	*16,4b-33*	ALTRI PARALLELI PERTINENTI
14,30: « Non parlerò più (a lungo) con voi »	12: « Ho molte altre cose da dirvi, ma per il momento non potete sopportarle »	
14,26: *Secondo passo sul Paraclito*	13-15: *Secondo passo sul Paraclito*	
14,26: « Il Paraclito, lo Spirito Santo che il Padre manderà » 14,17: « Egli è lo Spirito di verità »	13: « Quando però verrà lo Spirito di verità »	15,26: « Quando verrà il Paraclito, lo Spirito di verità »
14,26: Egli vi insegnerà ogni cosa » (14,6: Gesù dice: « Io sono la via e la verità »)	13: « Egli vi guiderà per la via della verità tutta intera »	Discorso Escatologico sinottico (Mc 13,11; Mt 10,20): Lo Spirito Santo (« del Padre vostro ») parlerà attraverso i discepoli nei momenti di prova
(14,10: Gesù dice: « Le parole che io vi dico non le dico da me »)	13: « Egli non parlerà da sé »	
14,26: « (Egli) vi ricorderà tutto ciò che io vi ho detto »	14: « Egli riceverà da me tutto ciò che vi annunzierà »	
14,19: « Ancora un poco e il mondo non mi vedrà più; voi però mi vedrete »	16: « Ancora un poco e non mi vedrete più, e poi ancora un poco e mi vedrete »	
14,18: « Ritornerò da voi »	*Non vi sono altrove veri paralleli a 17-22, con la possibile eccezione di 22*: « Vi vedrò di nuovo »	
14,20: « In quel giorno »	23: « In quel giorno ». Anche 26	

13,31 - 14,31	*16,4b-33*	ALTRI PARALLELI PERTINENTI
14,14.13: « Se mi chiederanno qualcosa nel mio nome, io la farò. Qualunque cosa chiederete nel nome mio, la farò »	23-24: « Se chiederete qualcosa al Padre, Egli ve la darà nel mio nome. Finora non avete chiesto nulla nel mio nome. Chiedete e otterrete »	15,7: « Chiedete quel che volete e vi sarà dato » 15,16: « Il Padre vi concederà tutto quello che gli chiederete nel mio nome ». Vedi pp. 763-64 per i paralleli sinottici
Non si parla di gioia, ma di pace (14,27)	24: « Perché la vostra gioia sia piena »	15,11: « Perché la mia gioia sia la vostra e la vostra gioia sia piena » 17,13: « Perché partecipino della mia gioia fino alla pienezza »
14,25: « Vi ho detto questo »	25: « Vi ho detto questo »	15,11: « Vi ho detto questo ». Anche 16,1.4, sotto
14,9: « Chi ha visto me ha visto il Padre »	25: « Vi parlerò del Padre apertamente »	
Vedi sopra, a 14,14.13	26: « Chiederete nel mio nome »	Vedi sopra, a 15,16
14,21: « Chi mi ama sarà amato (*agapan*) dal Padre mio » 14,23: « Se uno mi ama, osserverà la mia parola. Allora il Padre mio lo amerà (*agapan*) »	27: « Il Padre stesso vi ama (*philein*) perché voi mi avete amato »	
14,12: « Io vado al Padre »	28: « Vado al Padre ». Vedi sopra, a 10	

13,31 - 14,31	*16,4b-33*	ALTRI PARALLELI PERTINENTI
	Non ci sono altrove veri paralleli di 29-31, sebbene ci sia in 14 un modello simile di interruzione da parte dei discepoli	Non ci sono interruzioni nelle altre parti dell'ultimo discorso (15; 17)
13,38: A Pietro: « Il gallo non canterà prima che tu non mi abbia rinnegato tre volte »	32: « Verrà un'ora ... in cui vi disperderete, ciascuno per conto proprio »	In Mc 14,27-31 (Mt 26,31-35) gli equivalenti dei due passi giovannei sono uniti insieme
14,29: « Ve l'ho detto prima che avvenga perché ... voi crediate » 14,27: « 'Pace' è il mio addio a voi »	33: « Vi ho detto queste cose perché abbiate pace in me »	16,1: « Vi ho detto queste cose perché la vostra fede non sia scossa » 16,4: « Vi ho detto queste cose perché ... vi ricordiate che ve ne ho parlato »
	33: « Nel mondo troverete tribolazione »	15,18 - 16,4a: Sull'odio del mondo per i discepoli e sulla loro persecuzione
14,27: « Non temete »	33: « Abbiate fiducia »	
14,30: « Il Principe del mondo ... non ha nessun potere su di me »	33: « Io ho vinto il mondo »	12,31 sopra. Anche 1 Gv 5,4-5

GRAFICO II: SEZIONI DI 13,31-14,31 PER LE QUALI NON VI SONO PARALLELI IN 16,4b-33

13,31 - 14,31	PARALLELI ALTROVE NELL'ULTIMO DISCORSO	ALTRI PARALLELI PERTINENTI (In Giovanni, se non indicati altrimenti)
13,31-32: Glorificazione del Figlio dell'Uomo	17,1-5: Glorificazione del Figlio	11,4: Glorificazione del Figlio (di Dio) 12,23.27-28: Glorificazione del Figlio dell'Uomo
13,33: « Io sono con voi per poco »		7,33; 12,35
13,33: « Figliolini »		Comune in 1 Gv (2,1.12.28, ecc.)
13,33: Tema del cercare (e non trovare) e della impossibilità di seguire Gesù		7,33-34; 8,21
13,34-35: Nuovo comandamento di amarsi l'un l'altro	15,12-13.17	1 Gv 2,7; 3,11; 4,21
14,1b-4: Gesù va a preparare un posto; poi tornerà a prendere i discepoli con sé	17,24: « Dove io sono, voglio che siano anch'essi »	

13,31 - 14,31	PARALLELI ALTROVE NELL'ULTIMO DISCORSO	ALTRI PARALLELI PERTINENTI (In Giovanni, se non indicati altrimenti)
14,6-11: Gesù la via, la verità, la vita		
7: Conoscere Gesù = conoscere il Padre		8,19
9: Vedere Gesù = vedere il Padre		12,45
10: « Io sono nel Padre e il Padre è in me »	17,21	10,38
10: Le parole Gesù non le dice da sé		12,49
10: Il Padre compie le opere di Gesù		5,19
11: « Credete(mi) per le opere		10,37-38
14,12: Chi ha fede compie opere anche più grandi, combinato col tema del chiedere e ottenere in 13-14		Mc 11,23-24: L'uomo di fede può muovere le montagne (combinato col tema del chiedere e ottenere)
14,15: Amare Gesù e osservare i suoi comandamenti	15,10.14	1 Gv 2,3; 3,24; 5,3: Osservare i suoi comandamenti
14,17: Lo Spirito di verità « rimane con voi ed è in voi »		1 Gv 2,20.27: L'unzione del Santo « rimane nel vostro cuore » e non c'è bisogno di altri maestri. Anche 2 Gv 2

13,31 - 14,31	PARALLELI ALTROVE NELL'ULTIMO DISCORSO	ALTRI PARALLELI PERTINENTI (In Giovanni, se non indicati altrimenti)
14,20-21: « Io sono nel Padre, e voi siete in me e io in voi », più i temi dell'osservare i comandamenti e dell'amore		1 Gv 3,24; 4,11-13
14,24: La parola non è di Gesù, « ma viene dal Padre che mi ha mandato »		7,16
14,29: « Ve l'ho detto ora prima che avvenga perché, quando avverrà, voi crediate »		13,19
14,31: « Io faccio esattamente quello che il Padre mi ha comandato ... Alzatevi! Andiamo via di qui »		Getsemani: Mc 14,36.42

antico di 13,36 e 14,5 (Pietro domanda dove va Gesù; Tommaso dice che essi non sanno dove vada Gesù)? Lasciando da parte la questione della priorità di una di queste due raccolte sull'altra, vorremmo tuttavia affermare che, se esse rappresentano ultimi discorsi formatisi indipendentemente nei diversi circoli giovannei in momenti diversi, possono costituire indicazioni utilissime del tipo di materiale che è il più originale nel contesto dell'ultima cena. Gli studiosi hanno spesso cercato di isolare questo materiale seguendo criteri vari. Dodd, *Interpretation*, pp. 390-400, ha cercato, per esempio, di distinguere nell'ultimo discorso attuale: (I) materiale che ha dei paralleli nei Vangeli sinottici e (II) materiale che è tipicamente giovanneo. Seguiamo questo metodo, prestando particolare attenzione a esempi tratti dalle due raccolte che stiamo ora esaminando.

(I) Il materiale dell'ultimo discorso in Giovanni che ha paralleli e somiglianze nei sinottici può essere suddiviso a seconda che i paralleli compaiano: (A) nei resoconti sinottici dell'ultima cena e negli episodi nel Getsemani, oppure (B) altrove nei Vangeli sinottici. Quanto ad (A), servirà l'elenco dei paralleli fornito sopra, alle pp. 663-64; si applicano qui i numeri 2-7 di quell'elenco; e, a eccezione di 3, questi paralleli sono tratti da 13,31-14,31 o da 16,4b-33. Vorremmo aggiungere a quell'elenco tre paralleli tra Giovanni e l'episodio del Getsemani:

- La preghiera di Gesù in Giovanni 17,1 e Mc 14,36.
- La coordinazione della volontà di Gesù con quella del Padre in Giovanni 14,31 e Mc 14,36.
- Le parole « Alzatevi! Andiamo via di qui » in Giovanni 14,31 e Mc 14,42.

Quanto a (B), si possono indicare i seguenti paralleli e somiglianze:

- La persecuzione dei discepoli: Giovanni 15,18 - 16,4a (anche 16, 33); Mt 10,17-25; Mc 13,9-13 (discorso escatologico).
- La menzione del Paraclito come colui che rende testimonianza attraverso i discepoli (Giovanni 15,26-27) somiglia alla menzione dello Spirito Santo che parla attraverso i discepoli che renderanno testimonianza (Mt 10,20; Mc 13,9-11).
- Il tema del chiedere e dell'ottenere (vedi pp. 763-65 più avanti).
- L'idealismo di Giovanni 15,13 (« dare la sua vita per quelli che ama ») somiglia a Mc 10,45: « Il Figlio dell'Uomo è venuto ... per dare la sua vita in riscatto per molti ».
- Le promesse giovannee che Gesù ritornerà (14,3.18-19; 16,22) rassomigliano vagamente nel tema alle predizioni sinottiche della resurrezione (Mc 8,31; 9,31; 10,34).

- Il tema apocalittico della venuta del Figlio dell'Uomo che si trova nei Vangeli sinottici sembra sia reinterpretato in termini di escatologia realizzata in Giovanni (vedi analisi di 14,2-4).
- La confessione di Gesù come colui che è uscito da Dio (16,30) ha una lontana somiglianza con la confessione di Pietro in Mc 8,29; ma paralleli migliori di quella confessione sono in Giovanni 1,41-42; 6,68-69.

Valutare queste somiglianze tra Giovanni e i sinottici è difficile. Esse certamente aiutano a dimostrare che Giovanni attinge a materiale tradizionale, ma più difficile è servirsene per determinare i temi che erano originali nel contesto dell'ultima cena. Solo quelle sotto (A) sono di grande aiuto a questo scopo, ed è interessante che la maggior parte di quelle siano paralleli di 13,31-14,31 o di 16,4b-33, le unità che noi proponiamo come la chiave dell'ultimo discorso. Quanto ai paralleli sotto (B), notiamo che le ultime tre somiglianze col materiale in Giovanni 13,31-14,31 e 16,4b-33 sono debolissime, mentre le precedenti somiglianze col materiale in Giovanni 15 sono molto più forti. Ciò probabilmente perché 15,1-16,4a è una struttura mista, composta in larga parte di materiale non originariamente connesso con l'ultima cena.

(II) Possiamo anche suddividere il materiale che è tipicamente giovanneo e senza paralleli sinottici:

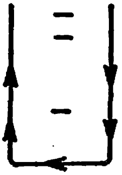
(A) Materiale che 13,31 - 14,31 e 16,4b-33 hanno in comune. Vedi Grafico I.
(B) Materiale che si trova solo in una delle due raccolte, ma con paralleli altrove nell'ultimo discorso. Vedi Grafici I e II.
(C) Materiale che si trova solo in una delle due raccolte, ma con paralleli altrove negli scritti giovannei, per esempio, nei discorsi del libro dei Segni o nelle Epistole giovannee. Vedi Grafico II.
(D) Materiale che si trova solo in una delle due raccolte e senza altri paralleli giovannei, per esempio, l'affermazione in 16,29 che ora Gesù parla chiaramente, senza similitudini.

Non c'è modo di decidere scientificamente se il materiale (D) sia originale nel contesto dell'ultima cena, e ovviamente il materiale (C) ha meno probabilità sia di (A) che di (B) di essere originale in quel contesto. Se un piccolo nucleo di detti tradizionalmente collegati con l'ultima cena fu ampliato dall'evangelista o da altri in un ultimo discorso formale, è probabile l'aggiunta e il riadattamento di materiale tratto dai discorsi del ministero. Boismard sostiene, per esempio, che 16,6-11 sia posteriore, nella composizione, al materiale parallelo nella più antica forma del cap. 8. Egli pensa inoltre (RB 68 (1961), 519-20)

che in 14,15-23 molto materiale precedente sia stato riscritto sotto l'influenza di 1 Giovanni.
Anche all'interno del materiale (A) e (B) può darsi che si debba fare qualche scelta quanto a ciò che appartiene originariamente al contesto dell'ultima cena. L'escatologia di 14,2-3 sembra essere l'escatologia finale dell'attesa della parusia in gloria, mentre 14,18 ss. sembra riferirsi alla escatologia realizzata e alla divina inabitazione. Se quest'ultima è uno stadio del pensiero giovanneo più tardo (vedi le pp. CXXXIX-CXLVIII), i detti non possono essere entrambi originali nell'ultimo discorso. Uno speciale tentativo è stato fatto da J. Schneider, *art. cit.*, per isolare nel cap. 14 il nucleo di materiale più primitivo da uno strato di materiale successivo (opera entrambi di una sola mano). Egli pensa che i due passi relativi al Paraclito (14,16-18.26) siano più tardi e anche 14,19-20 (perché il v. 15 dovrebbe essere seguito dal v. 21). Questo metodo dipende dalla sensibilità dell'interprete per ciò che sia consecuzione in Giovanni: ovviamente 14,15 e 21 sono connessi, ma il rapporto è così stretto che tutto ciò che sta in mezzo debba essere considerato come secondario? Si può convenire che i passi relativi al Paraclito, così come ora sono, rappresentano un livello tardo del pensiero giovanneo; ciò nondimeno, poiché essi compaiono in due ultimi discorsi presumibilmente indipendenti (13,31-14,31; 16,4b-33), ci si può ben domandare se una qualche tradizione riguardo allo Spirito non facesse già parte della tradizione giovannea dell'ultimo discorso fin da tempi molto antichi. Se dovessimo scegliere da (A) e (B) il materiale che più probabilmente è originale nel contesto dell'ultima cena, esso dovrebbe includere i temi della partenza (*hypagein, poreuesthai, erchesthai*), della consolazione dei discepoli, e delle promesse riguardo al futuro dopo la partenza. (Vedi Dodd, *Interpretation*, p. 403; Schneider, *art. cit.*, p. 108). Questi temi, combinati col materiale indicato sopra in (I) sotto (A), dovrebbero comparire in ogni ricostruzione dell'ultimo discorso primitivo.

Il genere letterario dell'ultimo discorso

Se il redattore finale del Vangelo compose il presente ultimo discorso aggiungendo altri discorsi all'ultimo discorso che gli si trovava dinanzi in una forma primitiva del Vangelo, fu egli guidato da un qualche piano letterario? Per coloro che scorgono nel Quarto Vangelo schemi settenari (vedi p. CLXXIV), è degno di nota che ci siano 7 accenni ai discepoli che chiedono o ottengono « nel mio nome » (14,13.14.26; 15,16; 16,23,24,26). Altri che hanno una predilezione per gli schemi chiastici (vedi p. CLXV) possono riuscire a scoprirne uno nella forma finale dell'ultimo discorso:



13,31-38: Introduzione	17,1-26: Conclusione
14,1-31: temi originali nel contesto dell'ultima cena	16,4b-33: temi originali nel contesto dell'ultima cena
15,1-17: reciproco *amore* di Gesù e dei suoi discepoli	15,18-16,4a: *odio* del mondo per i discepoli di Gesù

Tuttavia, sia negli esempi dello schema settenario che nella scoperta dello schema chiastico, può darsi che si tratti più dell'abilità dell'interprete che dell'intenzione del redattore finale. Per esempio, la somiglianza tra l'introduzione e la conclusione è ben poco evidente.

Mettendo da parte la questione del piano letterario e passando a quella del genere letterario, abbiamo accennato alla possibilità che nella tradizione pre-evangelica a cui l'evangelista attinse ci fosse un breve discorso indirizzato da Gesù ai suoi discepoli la notte prima della sua morte. Però l'idea di comporre un discorso solenne prima della morte, attestata nei vari discorsi indipendenti che abbiamo postulati (13,31-14,31; 14-16; 17) e nel composito ultimo discorso finale, fu probabilmente suggerita da qualcosa di più che una reminiscenza storica. Qualcuno ha pensato che l'idea di combinare la descrizione della cena con un discorso esoterico e una preghiera di intercessione (17) fosse suggerita dalla liturgia. Schneider, *art. cit.*, e W. Grundmann, NovT 3 (1959), 63, pensano che Giovanni 13-17 rifletta una primitiva liturgia cristiana dell'ultima cena. Hoskyns, p. 495, dice: « Può essere che la struttura dei capp. 13-17 corrisponda alla struttura del culto cristiano all'epoca in cui il vangelo fu scritto, in cui la scena della Stanza di sopra veniva riprodotta e interpretata creativamente con insegnamenti spirituali (capp. 14-16) e finalmente riassunta in una comprensiva preghiera eucaristica (cap. 17) ». Tale ipotesi è interessante ma difficile da provare.

Noi preferiamo un approccio che si possa verificare in base alle testimonianze contemporanee, e ci uniamo a quegli studiosi (W. Bauer, O. Michel, Käsemann, ecc.) che pensano che l'ultimo discorso sia un esempio del ben consolidato modello letterario di attribuire a uomini famosi discorsi di addio pronunciati prima della morte. Questo genere letterario è stato attentamente studiato (vedi Bibliografia); in particolare, ci affidiamo all'analisi fatta da Munck dello sviluppo del discorso di addio all'interno del giudaismo e alle tavole di paralleli di Stauffer. Il discorso di addio aveva già fatto la sua comparsa nei primi libri dell'AT, per esempio, l'addio e le benedizioni di Giacobbe ai suoi figli in Gn 47,29-49,33; l'addio di Giosuè a Israele in Gs 22-24; l'addio di Davide in 1 Cron 28-29. Forse il più importante esempio nel periodo pre-esilico potrebbe essere il Deuteronomio, dove l'intero libro è composto dei discorsi di addio di Mosè a Israele. Questo genere letterario divenne ancor più popolare nei tardi periodi biblici e nei periodi intertestamentari. L'addio di Tobi sul letto di morte a Tobia è riportato in Tb 14,3-11, e la totalità dei *Testamenti dei Dodici Patriarchi* (opera giudaica con interpolazioni cristiane o invece opera cristiana primitiva che attinge a fonti giudaiche) è composta dei discorsi di addio dei dodici figli di Giacobbe ai loro figli. Di Enoc, Esdra e Baruc, si suppose che pronunciassero eloquenti discorsi di addio al popolo di Israele (En 91 ss.; II Esd 14,28-36; II Bar 77 ss.). Il Libro dei Giubilei attribuisce discorsi di addio a Noè (10), ad Abramo (20-22) e a Rebecca e Isacco (35-36), mentre Flavio Giuseppe ne attribuisce uno a Mosè (*Ant.* IV, VIII, 45-47; # 309-26). Nel NT il discorso di Paolo agli anziani di Efeso (Atti 20, 17-38) è un tipo di discorso di addio. Questo genere è documentato anche nella letteratura epistolare; per esempio, le Pastorali sono una forma di discorso di addio paolino (specialmente 2 Tm 3,1-4,8), e 2 Pt è una forma di discorso di addio pietrino (anche se pseudonimo). I discorsi escatologici nei Vangeli sinottici hanno certi elementi in comune con questo genere letterario, ma li discuteremo separatamente più avanti.

Elencheremo ora gli aspetti di questi discorsi di addio biblici e post-biblici che si trovano anche nell'ultimo discorso di Giovanni. La situazione comune è quella di un grande uomo che riunisce insieme i suoi seguaci (i suoi figli, i suoi discepoli o il suo popolo) alla vigilia della sua morte per dare loro delle istruzioni che li aiuteranno dopo la sua scomparsa. In Giovanni ciò accade nel contesto di un'ultima cena, e una cena precedente la morte anche in Giub 35,27 (Rebecca), 36,17 (Isacco), e nel *Testamento di Neftali* 1,2.

- Colui che parla annuncia l'imminenza della sua partenza. In Giub 36,1, Isacco dice: « Figli miei, io me ne vado per la strada dei miei padri alla dimora eterna dove sono i miei padri ». Zabulon (*Testamento di Zabulon* 10,4) dice: « Io mi affretto ormai al mio riposo ». Il tema di « Io me ne vado », è uno dei temi ricorrenti nell'ultimo discorso giovanneo. In particolare, in 14,2-3 Gesù parla di andare alla casa del Padre suo, e in 13,33 e 16,16 egli sottolinea che la sua partenza avverrà poco dopo.

- Occasionalmente, questo annuncio produce dolore, ed è necessaria una qualche forma di rassicurazione. In Giub 22,23, Abramo dice a Giacobbe: « Non temere »; ed Enoc (92,2) ammonisce i suoi figli: « Non si turbi il vostro spirito ». Nel *Testamento di Zabulon* 10,1-2, il patriarca dice: « Non ti affliggere perché sto per morire ... perché risorgerò di nuovo in mezzo a voi ... e mi rallegrerò ». In diverse occasioni in Giovanni (14,1.27; 16,6-7.22) Gesù dice ai suoi discepoli di non turbarsi né rattristarsi, e in 14,27 aggiunge: « Non temete ». Egli li assicura che, se sta per andarsene, ritornerà (14,3.18; 16,16), e questo ritorno sarà un'occasione di gioia per loro (15,11; 16,22).

- Nei più antichi discorsi di addio vetero-testamentari colui che parla tende a convalidare le sue istruzioni ricordando quel che Dio ha fatto per Israele, ma negli esempi giudaici più tardi è più frequente che colui che parla ricordi la propria vita passata, per esempio, i *Testamenti*. Nel suo discorso di addio Mattatia, padre dei Maccabei, ricorda ai suoi figli ciò che egli ha fatto per Israele e li spinge a emulare le sue gesta (*Ant.* XII, VI, 3; # 279-84). In Giovanni, Gesù ricorda alcune cose specifiche che ha dette (13,33; 15,20) e ricorda le sue parole e le sue opere in generale (14,10; 15,3; 17,4-8). In particolare, Gesù parla dello Spirito/Paraclito il cui compito sarà di interpretare per i discepoli quello che Gesù ha detto e fatto (14,26; 16,14-15). In 14,12 Gesù promette: « Chi ha fede in me compirà le stesse opere che io compio. Anzi, ne farà di più grandi ».

- La direttiva di osservare i comandamenti di Dio spesso fa parte dei consigli trasmessi da colui che parla, per esempio, da Abramo in Giub 21,5. Mosè (Dt 30,16) insiste su questo come condizione necessaria: « Poiché io oggi ti comando di amare il Signore tuo Dio ... di osservare i suoi comandamenti ... ». Qualche volta colui che parla accenna ai propri comandamenti o parole. En 94,5 contiene il comando: « Attieniti fermamente alle mie parole ». In Giovanni, Gesù ripete spesso la condizione: « Se mi amate e osservate i miei comandamenti ... » (14,15.21; 15,10.14). In 14,23 egli dice: « Se uno mi ama, osserverà la mia parola».

- In particolare, colui che parla comanda spesso ai suoi figli di amarsi l'un l'altro, per esempio, Abramo in Giub 20,2. In Giub 36,3-4, Isacco dice a Esaù e a Giacobbe: « E questo io vi comando ... amatevi l'un l'altro, figli miei ... come un uomo ama la propria vita ». In Giovanni 13,34; 15,12, Gesù parla del nuovo comandamento dell'amore reciproco; e in 15,13 egli stabilisce una norma: « Nessuno può avere un amore più grande di questo: offrire la propria vita per quelli che ama ». Vedi p. 733 più avanti.

- L'unità è un altro tema frequente nelle forme più tarde dei discorsi di addio. In Giub 36,17, Isacco si rallegra che fra i suoi figli ci sia una mente sola; vedi anche Mattatia in *Ant.* XII, VI, 3; # 283. Baruc mette in rilievo l'unità fra le tribù, « legate da un solo patto » (II Bar 78,4). Nei *Testamenti, Zabulon* 8,5-6 incita i figli ad amarsi l'un l'altro, perché il male fatto al proprio fratello viola l'unità; e *Giuseppe* 17,3 dice: « Dio si diletta dell'unità dei fratelli ». Questo stesso tema dell'unità compare sulle labbra di Gesù in Giovanni 17,11.21-23.

- Colui che parla tende a spingere lo sguardo nel futuro per vedere il destino che attende i suoi figli. Enoc (91,1) dice: « Lo spirito è effuso su di me perché io possa mostrarvi tutto ciò che vi accadrà per sempre ». In Giovanni, sebbene Gesù stesso faccia delle predizioni generali riguardo al futuro, è lo Spirito/Paraclito che Gesù manderà colui che annunzierà ai discepoli le cose future (16,13).

- Nel guardare al futuro, colui che parla maledice coloro che perseguitano i giusti e si rallegrano della loro tribolazione (En 95,7; 98,13; 100,7). Corrispondentemente, Gesù predice che il mondo odierà e perseguiterà i discepoli (Giovanni 15,18.20; 16,2-3) e si rallegrerà della sua morte (16,20).

- Colui che parla può invocare la pace sui suoi figli (Giub 21,25: « Va', figlio mio, in pace ») e promettere la gioia finale nell'altra vita (En 103,3; *Testamento di Giuda* 25,4). Anche Gesù dà ai discepoli la sua pace (Giovanni 14,27; 16,33) e promette loro una gioia che nessuno potrà togliere (16,22).

- Colui che parla può promettere ai suoi figli che Dio sarà vicino a loro se essi saranno fedeli. Con la riserva che nei *Testamenti* ci sono interpolazioni cristiane, dobbiamo notare *Giuseppe* 10,2: « Se osserverete la modestia, il Signore dimorerà in voi », e 11,1: « Chi osserva la Legge del Signore sarà amato da lui ». Si pensa a Giovanni 14,23: « Se uno mi ama, osserverà la mia parola. Allora il Padre mio lo amerà e noi verremo da lui e prenderemo dimora presso di lui ».

- È naturale che un uomo che sta per morire si preoccupi della durata del suo nome. In Giub 22,24, Abramo dice, a proposito dei suoi discendenti: « Questa casa io l'ho costruita per me, per potervi mettere sopra il mio nome sulla terra ... Voi costruirete la mia casa e stabilirete il mio nome dinanzi a Dio per sempre ». Anche il Gesù giovanneo parla del nome che Dio gli ha dato (17,11-12), e dice: « Ho rivelato il tuo nome agli uomini che tu mi hai dato dal mondo » (17,6). Questi uomini pregheranno e chiederanno cose a Dio nel nome di Gesù (14,13.14; 15,16; 16,24.26), e così manterranno vivo il suo nome sulla terra.

- Come parte dell'addio di Mosè a Israele, egli sceglie come successore Giosuè, che per molti versi sarà un altro Mosè (Dt 31,23). In Appendice V metteremo in rilievo che questo rapporto è simile al rapporto tra Gesù e il Paraclito. Il Paraclito, di cui Gesù parla nell'ultimo discorso, è il suo successore e porterà avanti la sua opera.

- Infine, colui che parla conclude spesso il suo discorso di addio con una preghiera per i suoi figli o per coloro che egli lascia dietro di sé. In Dt 32 Mosè invoca la benedizione di Dio sulle tribù, e in Giub 22,28-30 Abramo prega Dio di proteggere Giacobbe. Così anche l'ultimo discorso giovanneo si conclude col capitolo 17 dove Gesù prega per se stesso, per i suoi discepoli e per tutti quelli che crederanno in lui attraverso la parola dei suoi discepoli.

Da questo sguardo generale sui temi paralleli sembra certo che l'ultimo discorso del Quarto Vangelo appartenga al genere letterario del discorso di addio. Dodd, *Interpretation*, pp. 420-23, ha paragonato l'ultimo discorso al dialogo nei trattati ermetici (vedi le pp. LXVI-LXVIII), e crede che i lettori del Vangelo interpretassero questo discorso su un tale sfondo ellenistico. È molto difficile essere certi della mentalità dei lettori, ma noi pensiamo che la composizione del discorso possa essere spiegata meglio come una imitazione di modelli ben noti nel giudaismo, senza ricorrere necessariamente a modelli pagani.

L'ultimo discorso e l'escatologia

Fra i Vangeli sinottici solo Luca (22,24-34) contiene una raccolta di detti di una certa lunghezza nell'ultima cena. Però, nella tradizione sinottica del ministero pubblico c'è un lungo discorso finale di Gesù, e precisamente il discorso escatologico (ovvero l'apocalisse sinottica: Mc 13; Mt 24-25; Lc 21). Ivi, spesso, con linguaggio apocalittico, Gesù rivolge la sua attenzione al futuro. Egli avverte di pericoli e persecuzioni avvenire e di rischi per la fede, e sottolinea la necessità di vigilare. Tutto sarà concluso quando il Figlio dell'Uomo verrà sulle nubi e manderà gli angeli a radunare i suoi eletti dai quattro venti (Mc 13,26-27). In Mt 24,45-51 c'è un'assicurazione della benignità del padrone verso coloro che troverà vigilanti. Infine, Mt 21,31-46, descrive la drammatica scena del giudizio, dove i malvagi saranno consegnati al castigo eterno, mentre i giusti saranno ricompensati con la vita eterna. Questo discorso escatologico non è precisamente un discorso di addio, sebbene i discorsi di addio di Enoc e II Baruc citati sopra si intreccino con visioni apocalittiche della fine dei tempi. Si è pensato che l'ultimo discorso sia un sostitutivo giovanneo del discorso escatologico sinottico. Con opportune modifiche, questa tesi sfiora la verità. Una intera sezione dell'ultimo discorso, 15,18-16,4a, contiene materiale molto simile a quello che si trova nel discorso escatologico (vedi p. 840 più avanti). Un ritornello come quello di Giovanni 14,29, « Ve l'ho detto ora, prima che avvenga, perché quando avverrà voi crediate » (anche 16,1.33), ricorda Mc 13,23 (Mt 24,25): « State attenti, io vi ho detto tutto in precedenza ». Ma, ancor più importante, il tema del ritorno di Gesù, che ricorre in molte forme nell'ultimo discorso, può rappresentare una forma giovannea non apocalittica del tema della venuta del Figlio dell'Uomo che troviamo nell'apocalisse sinottica. Abbiamo già osservato che alcuni degli elementi futuristici escatologici che si trovano nei discorsi di addio degli scritti apocalittici giudaici compaiono in Giovanni in una atmosfera di escatologia realizzata. Per esempio, il *Testamento di Giuda* 25,4 ed En 103,3 parlano della gioia nella vita futura come ricompensa per quelli che sono morti in stato di giustizia; ma in Giovanni 15,11; 16,24 questa gioia sembra essere caratteristica della vita cristiana in questo mondo dopo la resurrezione di Gesù.

Esaminiamo più in particolare ciò che l'ultimo discorso dice del ritorno di Gesù. Secondo il contesto giovanneo del discorso, Gesù parla alla vigilia della sua morte di ciò che accadrà dopo la sua morte. Il lettore cristiano ha una fede precisa su ciò che accadde dopo quella morte, e cioè che dopo la resurrezione ci fu un breve periodo di apparizioni, seguito da un periodo più lungo, che continua tuttora, in cui Gesù fu (ed è) presente attraverso il suo Spirito invisibile, e che il culmine di tutto ciò sarà la parusia o seconda venuta di Gesù. Questa fede spesso inconsciamente guida il lettore cristiano nella interpretazione dei detti di Gesù riguardo al ritorno che sono riportati nell'ultimo discorso; per conseguenza, egli applica alcuni di questi detti alle apparizioni del risorto, altri alla presenza dello Spirito, e altri ancora alla parusia. Ma possiamo presumere che questa precisa sequenza fosse conosciuta o predetta durante la vita di Gesù o compresa nei primi anni del cristianesimo? Anche se si accetta la testimonianza dei Vangeli, che Gesù predisse la propria vittoria sulla morte, non si è tuttavia ancora certi di come egli concepisse quella vittoria. I Vangeli sinottici descrivono Gesù che predice una resurrezione dopo tre giorni

(Mc 8,31; 9,31; 10,34, e par.); lo descrivono mentre predice un'era in cui gli uomini saranno guidati dallo Spirito Santo (Mt 10,20; Lc 11,13; cfr. Mt 3,11); lo descrivono mentre predice la venuta del Figlio dell'Uomo (Mt 16,27-28; 24,27.30.37.39). Anche se noi accettassimo tutte queste affermazioni nella loro forma presente come provenienti dal ministero di Gesù (una presupposizione difficile), non sapremmo in che modo Gesù le combinava. Se Gesù parlava della resurrezione del Figlio dell'Uomo, sembra anche che egli abbia parlato della venuta del Figlio dell'Uomo poco dopo la sua morte (Mc 14,62: sarebbe stato visto dal sommo sacerdote); queste affermazioni si riferiscono allo stesso evento? Giovanni 20,22 descrive l'era dello Spirito come cominciata immediatamente dopo la resurrezione; Atti 2,1 descrive un intervallo di cinquanta giorni.

Il carattere confuso delle predizioni arrivate a noi è evidente soprattutto nell'ultimo discorso. Qui Gesù parla di ritornare a prendere i suoi discepoli con sé (14,3); parla della venuta del Paraclito (vedi App. V); parla di venire col Padre suo a far dimora nel credente (14,23); dice che i discepoli non lo vedranno più perché egli sarà col Padre (16,10); dice che lo rivedranno di nuovo dopo un poco (16,16.22); esprime il desiderio che i discepoli siano con lui là dove egli sarà perché possano vedere la sua gloria (17,24). Parla egli delle sue apparizioni dopo la resurrezione? Di una presenza mediante lo Spirito? Di un altro tipo di presenza? Della sua venuta alla morte del cristiano? Della parusia (cfr. 5,28-29)?

Per illustrare la confusione più in particolare, concentriamoci sui vari tipi di presenza promessi nell'ultimo discorso e nelle Epistole giovannee:

- Presenza che coinvolge il Padre, Gesù e i discepoli:

Il Padre e Gesù nei discepoli: 14,23.
Reciproca *koinonia* o vita comune: 1 Gv 1,3.
I discepoli nel Padre e in Gesù: 17,21; 1 Gv 5,20.

- Presenza che coinvolge Gesù e i discepoli:

Gesù nei discepoli: 17,23.26.
Presenza reciproca: 14,20; 15,4.5 (7); vedi anche 6,54.56.
I discepoli in Gesù: 15,6.7; 1 Gv 5,20.

- Presenza che coinvolge lo Spirito e i discepoli:

Lo Spirito/Paraclito nei discepoli: 14,17; 16,7-8.

I commentatori hanno cercato di tracciare un abbozzo storico e teologico coerente in base alle varie predizioni e allusioni alla presenza che si trovano nell'ultimo discorso, ma si deve ammettere che senza un notevole sforzo di interpretazione queste predizioni e allusioni sembrano completamente diverse. Comunque, il redattore finale e forse anche l'evangelista evidentemente non scorgevano contraddizioni in questa diversità, giacché queste predizioni e allusioni furono lasciate fianco a fianco senza alcun tentativo di conciliarle. Non è sempre facile essere sicuri di come il redattore interpretasse le predizioni; ed è ancora più difficile congetturare che cosa esse significassero quando furono riportate dapprima, specialmente se originariamente appartenevano a un contesto diverso da quello dell'ultima cena. La teoria qui esposta della composizione dell'ultimo discorso avverte il lettore che dovrà aspettarsi di trovare nel discorso una raccolta di detti composti o riformulati in vari stadi della storia del pensiero escatologico giovanneo, nonché detti primitivi reinterpretati in modo consono al pensiero posteriore.

BIBLIOGRAFIA

Saggi generali dell'ultimo discorso

Behler, G.-M., *The Last Discourse of Jesus* (Baltimore: Helicon, 1965).

Corssen, P., « Die Abschiedsreden Jesu im vierten Evangelium », ZNW 8 (1907), 125-42.

Dodd, *Interpretation*, pp. 390-423.

Durand, A., « Le discours de la Cène (Saint Jean xiii 31-xvii 26) », RSR 1 (1910), 97-131, 513-39; 2 (1911), 321-49, 521-45.

Gächter, P., « Der formale Aufbau der Abschiedsreden Jesu », ZKT 58 (1934), 155-207.

Hauret, C., *Les adieux du Seigneur* (*S. Jean XIII-XVII*) (Paris: Gabalda, 1951).

Holwerda, D. E., *The Holy Spirit and Eschatology in the Gospel of John* (Kampen: Kok, 1959).

Huby, J., *Le discours de Jésus après la Cène* (seconda ed.; Paris: Beauchesne, 1942).

Könn, J., *Sein Letztes Wort* (Einsiedeln: Benziger, 1954).

Kundsin, K., « Die Wiederkunft Jesu in den Abschiedsreden des Johannesevangeliums », ZNW 33 (1934), 210-15.

Richter, G., « Die Deutung des Kreuzestodes Jesu in der Leidensgeschichte des Johannesevangeliums (Jo 13-19) », BiLeb 9 (1968), 21-36.

Schneider, J., « Die Abschiedsreden Jesu », *Gott und die Götter* (Miscellanea E. Fascher; Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1958), pp. 103-12.

Stagg, F., « The Farewell Discourses: John 13-17 », RExp 62 (1965), 459-72.

VAN DEN BUSSCHE, H., *Le discours d'adieu de Jésus* (Tournai: Casterman, 1959).
ZIMMERMANN, H., « Struktur und Aussageabsicht der johanneischen Abschiedsreden (Jo 13-17) », BiLeb 8 (1967), 279-90.

Discorsi d'addio

MUNCK, J., « Discours d'adieu dans le Nouveau Testament et dans la littérature biblique », *Aux sources de la tradition chrétienne* (Mélanges M. Goguel; Neuchâtel: Delachaux, 1950), pp. 155-70.
RANDALL, J., *The Theme of Unity in John XVII: 20-23* (Louvain University, 1962), pp. 42-98.
SCHNACKENBURG, R., « Abschiedsreden Jesu », *Lexikon für Theologie und Kirche* 1 (1957), 68-69.
STAUFFER, E., « Abschiedsreden », *Reallexikon für Antike und Christentum* 1 (1950), 29-35.
— « Valedictions and Farewell Speeches », in *New Testament Theology* (New York: Macmillan, 1955), pp. 344-47.

49. l'ultimo discorso: sezione 1 (introduzione)
13,31-38

Partenza di Gesù; suo comandamento di amore; rinnegamento di Pietro

[31] *Quando Giuda fu uscito, Gesù disse: « Ora il Figlio dell'Uomo è stato glorificato, e Dio è stato glorificato in lui.* [32] *[Se Dio è stato glorificato in lui], anche Dio, da parte sua, lo glorificherà in se stesso, e lo glorificherà subito.* [33] *Figliolini miei, io sono con voi solo per un poco ancora. Voi mi cercherete; ma, come ho detto ai giudei e ora dico a voi, dove vado io voi non potete venire.* [34] *Vi do un comandamento nuovo: amatevi l'un l'altro. Come io ho amato voi, così anche voi dovete amarvi l'un l'altro.* [35] *Da questo tutti vi identificheranno come miei discepoli, dall'amore che avrete gli uni per gli altri ».*
[36] *« Signore », disse Simon Pietro, « dove vai? ». Gli rispose Gesù: « Dove io vado, per ora tu non puoi seguirmi; ma mi seguirai più tardi ».* [37] *Pietro disse: « Signore, perché non posso seguirti ora? Darò la mia vita per te ».* [38] *Rispose Gesù: « Darai la tua vita per me? In verità, in verità ti dico: non canterà il gallo prima che tu non mi abbia rinnegato tre volte! ».*

31: *disse;* 36: *disse;* 37: *disse;* 38: *rispose.* Nel testo greco sono al presente storico.

NOTE

v. 31. *Dio è stato glorificato in lui.* Caird, *art. cit.*, elenca quattro modi possibili di intendere questa proposizione:

(a) « Per mezzo di Gesù, Dio è onorato dagli uomini ». Questa

interpretazione non è impossibile ma è improbabile, perché richiede che « l'ora » che dà inizio alle parole di Gesù si riferisca non soltanto a « l'ora » della passione, morte, resurrezione e ascensione, ma anche al momento futuro della valutazione di quegli eventi da parte della comunità cristiana. Una simile estensione di tempo rende inutile il versetto seguente che esplicitamente parla del futuro.
(b) « Dio è onorato da Gesù », per esempio, con la sua obbedienza. Sebbene questo concetto sia giovanneo (17,4: « Io ti ho glorificato sulla terra »), Caird trova una difficoltà nel fatto che in nessun altro luogo Giovanni usa la preposizione *en* col dativo per designare un agente personale. Inoltre, una simile interpretazione non si accorda con la proposizione quasi parallela in 14,13: « Qualunque cosa chiederete nel mio nome la farò, perché il Padre sia glorificato nel Figlio ».
(c) « Dio ha ottenuto onore per se stesso in Gesù ». Questa interpretazione presenta l'uso più accettabile di *en*, cioè quello di luogo, ma si presta alla stessa obiezione sollevata contro la prima interpretazione sopra.
(d) « Dio ha rivelato la sua gloria in Gesù ». Questa è l'interpretazione che Caird accetta, facendo rilevare che il passivo di *doxazein* qui è in realtà intransitivo, come regolarmente nei LXX quando traducono il *niphal* dell'ebraico *kābēd*, usato nel senso di manifestare la gloria.

Nell'App. I, p. 1444, mettiamo in rilievo che la gloria implica una manifestazione *visibile* della maestà di Dio in *atti di potenza.* Entrambe queste qualità si realizzano nella morte e resurrezione di Gesù, che è un'azione del proprio potere (10,17-18). Poiché la potenza di Gesù è al tempo stesso potenza di Dio (vedi la p. 531), il significato completo qui va trovato in una combinazione della seconda e della quarta interpretazione di Caird. (La preposizione *en* nel NT ha qualcosa del più ampio senso dell'ebraico *b*^{e}). M. Martínez Pastor (Miscelánea Comillas 42 (1964), 173-82) ha analizzato il concetto di gloria nell'esegesi di questo versetto fatta da Origene. Origene ha ellenizzato il concetto di gloria nella direzione dello gnosticismo cristiano, associando la gloria al conoscere Dio ed all'essere conosciuti da Dio. Il concetto ebraico non dava rilievo alla contemplazione.

v. 32. (*Se Dio* ...). Questa frase manca in qualche testimonianza testuale molto importante, compreso il P^{66} e il Codice Vaticano, ma forse per *homoioteleuton.* È più facile spiegare perché possa essere andata perduta che perché sarebbe stata aggiunta. Bernard, Lagrange, Bultmann e Thüsing sono fra quelli che accettano la frase.
— *in se stesso.* Per contrasto col v. 31, che afferma che

Dio è glorificato in Gesù, questo versetto significa che Gesù è glorificato in Dio. (Tuttavia molti, compreso Cirillo di Alessandria, Lagrange e Behler, pensano che l'accenno riguardi Gesù che è glorificato in se stesso). Lo stesso pensiero si trova in 17,5: « Glorificami, Padre, alla tua presenza ».

— *subito.* La passione, morte, resurrezione e ascensione sono considerate come una sola breve azione (anche il « solo per un poco ancora » del v. 33) che porta alla gloria futura alla presenza del Padre.

v. 33. *Figliolini miei.* Questo appellativo (*teknia*) ricorre sette volte in 1 Giovanni ma solo qui in Giovanni. In che direzione si è esercitata l'influenza? L'autore di 1 Giovanni si è modellato forse su un uso occasionale di Gesù, oppure si ripercuote nel discorso il modo di esprimersi proprio di quell'autore? Non è possibile una risposta definitiva, ma ci sono prove che un maestro ebreo poteva ben rivolgersi ai suoi discepoli come « figlioli » (StB, II, 559). Inoltre, in Mc 10,24 Gesù chiama i discepoli « Figlioli » (*tekna*, invece del diminutivo giovanneo *teknia*); e in Mt 18,3; 19,14, Gesù ammonisce i discepoli a essere come bambini. Vedi Nota a « Figlioli » in 21,5.

— *solo per un poco ancora.* Nel Libro dei Segni abbiamo trovato due esempi dell'espressione *eti mikron chronon*: « Io sono con voi solo per un poco ancora » (7,33); « la luce è fra voi solo per un poco ancora » (12,35). Nell'ultimo discorso *chronos*, « tempo », è omesso e il neutro *mikron* è usato come sostantivo. Troviamo *eti mikron* qui e in 14,19; ma *eti* è omesso in 16,16. Bultmann, p. 445[1], mette in rilievo il sapore semitico di questa espressione, che non è greco normale. Che l'espressione ci dica poco sulla durata cronologica si vede nel fatto che essa può essere usata sia in 7,33, dove Gesù aveva almeno sei mesi ancora da vivere, sia nel presente contesto, quando Gesù ha solo poche ore da vivere. Si tratta di una espressione vetero-testamentaria usata dai profetti per esprimere ottimisticamente la brevità del tempo prima che venga la salvezza di Dio (Is 10,25; Ger 51,33).

— *come ho detto ai giudei.* Il riferimento è agli episodi in 7,33 e 8,21 (vedi Commento), che sono accaduti per lo meno sei mesi prima. Non dobbiamo domandarci se i discepoli si sarebbero ricordati il detto dopo tanto tempo; come sempre (vedi la p. 408), questo richiamo si rivolge al lettore cristiano del Vangelo.

v. 34. *Vi do.* Alcune testimonianze uniscono l'« ora » del v. 33 al v. 34: « Ora vi do ... ».
— *comandamento.* Il tema dei comandamenti ricorre spesso nell'ultimo discorso (sei o sette volte) e nelle Epistole giovannee (diciotto volte). Dalla parola latina corrispondente a « comandamento » (*mandatum*) deriva il nome inglese « *Maundy Thursday* », Giovedì Santo.
— *Amatevi l'un l'altro.* Questa frase è preceduta da *hina*, che noi abbiamo tradotto epesegeticamente, sicché « Amatevi l'un l'altro » costituisce il comandamento. ZGB, § 415, menziona la possibilità di un *hina* imperativo. Gerolamo (*Ad Galat.* III 6,10; PL 26,433) riferisce il racconto che nella vecchiaia di Giovanni il suo messaggio si riduceva a questo: « Figliolini miei, amatevi l'un l'altro »: una combinazione di frasi di 33 e 34. Per l'amore che deve esistere fra i discepoli di Gesù, Giovanni usa sempre il verbo *agapan*; tuttavia, altrove in Giovanni *agapan* e *philein* sembrano intercambiabili (App. I, p. 1438).
— *Come io ho amato voi.* Nel contesto de « l'ora », l'amore dimostrato da Gesù comprende il dare la sua vita e il riprenderla poi di nuovo (vedi 13,1; 15,13).
— *così anche voi dovete amarvi.* È una proposizione retta da *hina*, e alcuni interpreti vorrebbero attribuirle un significato pienamente finale: « Io ho amato voi perché anche voi vi amaste l'un l'altro ».

v. 35. *dall'amore che avrete gli uni per gli altri.* Loisy, p. 402, mette in rilievo che l'evangelista scrive di qualcosa che è stata sperimentata per lungo tempo, e subito dopo il tempo suo gli apologisti cristiani si sarebbero appellati all'impressione prodotta dall'amore cristiano come a un argomento tipico per provare la superiorità del cristianesimo.

v. 36. *dove vai?* In latino, la frase è « *Quo vadis?* ». Nell'apocrifo della fine del II secolo *Atti di Pietro* 35 (= *Martirio di Pietro* III) ricompaiono queste parole. Pietro, quando fugge da Roma e dal pericolo del martirio, incontra Gesù e gli domanda: « Signore, dove vai? ». Gesù dice a Pietro che egli va a Roma per essere crocifisso nuovamente (al posto di Pietro). Vergognandosi davanti al suo maestro, Pietro ritorna nella città per morire.

v. 37. *Signore.* Vi è qualche antica testimonianza a favore dell'omissione.

— *darò la mia vita.* Sebbene Giovanni abbia in comune questo episodio con i sinottici (vedi Commento), il linguaggio è tipicamente giovanneo (Nota a 10,11).

v. 38. *Darai la tua vita.* Nella risposta di Gesù c'è una nota di ironia e insieme di rassegnazione alla debolezza umana.
— *non canterà il gallo.* Giovanni, come i sinottici, è attento a narrare l'adempimento di questa predizione in 18,17-18.25-27.

COMMENTO GENERALE

Noi consideriamo 13,31-38 come l'introduzione alla Sezione 1 dell'ultimo discorso. Tuttavia, il fatto stesso che trattiamo 13,31-38 separatamente da 14,1-31 implica una certa distinzione tra l'introduzione e il corpo della Sezione 1, per cui essi non formano una perfetta unità. Una indicazione dello spostamento del centro dell'attenzione tra la fine del cap. 13 e l'inizio del cap. 14 si vede nel cambiamento di uditorio: in 13,38 Gesù sta parlando a Pietro, mentre in 14,1 egli parla a tutti i discepoli. Mai altra volta nel discorso, nonostante le interruzioni in 14 da parte di singoli discepoli (Tommaso, Filippo e Giuda [non Iscariota]), Gesù concentra l'attenzione sul destino di un solo discepolo come fa con Pietro in 13,36-38. Pur rispondendo alle domande di singoli, egli ritorna subito a parlare a tutti i discepoli: vedi, per esempio, il « voi » in 14,7.10. (Il discorso duplicato in 16,4b-33 riflette questo atteggiamento facendo interrompere Gesù dai discepoli *come da un tutto unico*). Inoltre, la natura di 14,1-31 come unità separata da 13,31-38 è indicata dalla inclusione tra 14,1-3 e 27-28 (temere; andare e ritornare), che segna l'inizio e la fine di una sezione.
Ma, se c'è una demarcazione tra 13,31-38 e 14,1-31, ci si può domandare se 13,31-38 non debba essere separato completamente da 14 e considerato come introduzione a tutto intero l'ultimo discorso (così Schneider, p. 106; anche Lagrange, Barrett). La vera obiezione a ciò è che anche 16,4b-33, che è un duplicato di 14, ha dei paralleli con 13,31-38. La questione di dove vada Gesù è posta in 13,36 e discussa in 16,5. C'è un rapporto tra le predizioni del rinnegamento da parte di Pietro in 13,36-38 e quello della diserzione da parte dei discepoli in 16,32; esse infatti

sono unite nei paralleli sinottici (Mc 14,27-31; Mt 26,31-35), ma in ordine inverso. Sull'analogia di 16,4b-33, dunque, sembrerebbe che 13,31-38 si leghi con 14,1-31. L'ipotesi più plausibile rimane che, nello studio in cui ciò che ora è 14,1-31 costituiva sostanzialmente l'intero ultimo discorso, 13,31-38 servisse da introduzione a quel discorso. Come un preludio, il passo mescolava brevi echi dei due temi che si sentivano in modo preminente nell'ultimo discorso originale (e che, s'intende, si sentono da un capo all'altro della molto più lunga forma finale dell'ultimo discorso): i temi dell'amore e dell'imminente partenza di Gesù. Il duplicato in 16,4b-33, meno strutturato, non ha introduzione, anche se ripete in ordine sparso gli elementi presenti in 13,31-38. Considerato in sé, 13,31-38 è evidentemente una struttura composita. Combina un materiale che anche i Vangeli sinottici collocano nell'ultima cena (predizione del rinnegamento di Pietro in 36-38) con temi peculiari di Giovanni, per esempio, la glorificazione, la partenza, l'amore fraterno. Quanto ai versetti che contengono questi ultimi temi, Loisy, p. 402, ha perfettamente ragione nel sostenere che 31-32.33.34-35 sono più giustapposti che connessi. Inoltre, essi hanno dei paralleli altrove in Giovanni (*31-32* = 12,23.27-28; *33* = 7,33; 8,21; *34-35* = 15,12), così che è difficile determinare quanto del materiale in 31-35 rientri nel contesto storico dell'ultima cena e quanto sia stato importato dal ministero pubblico.

Ciò nondimeno, è possibile seguire la logica che ha portato alla unione di questi elementi disparati. La glorificazione di Gesù (31-32), che è il fine de « l'ora », è un appropriato tema di apertura per il grande discorso destinato a spiegare « l'ora ». Questa glorificazione implica il suo ritorno al Padre e, quindi, il suo allontanamento dai discepoli (33). Il comandamento dell'amore (34-35) è il modo con cui Gesù assicura la continuazione del suo spirito fra i discepoli. Pietro, non comprendendo la natura di questa partenza, vuol seguire Gesù: il « Dove vai? » di 36 riprende il « Dove io vado » di 33. Andando oltre questo concatenamento di idee, L. Cerfaux, *art. cit.*, ha proposto una analisi più sottile dei rapporti in questi versetti. Egli pensa che il tema dell'amore (34-35) sia connesso al tema del ritorno di Gesù accennato in 33, dove Gesù parla della sua partenza. La base di questa proposta è che il tema dell'amore o carità compare in sezioni dei Vangeli sinottici che trattano del ritorno di Gesù nella parusia, per esempio, nelle parabole di Mt 25. Ora, è del tutto normale che una parabola sia fraintesa, e

Cerfaux considererebbe la domanda di Pietro in 36-37 come un fraintendimento delle idee in 33-35. Noi non riteniamo questa analisi particolarmente convincente, sebbene Cerfaux possa aver ragione nel sottolineare che in 31-38 ci sono più rapporti tradizionali di quanto non appaia alla superficie.

COMMENTO PARTICOLARE

Glorificazione (13,31-32)

L'ultimo discorso si apre con una proclamazione della glorificazione del Figlio dell'Uomo. Dopo che i greci erano apparsi sulla scena in 12,20-22, Gesù aveva annunciato che l'ora era venuta e aveva cominciato a parlare della glorificazione del Figlio dell'Uomo (12,23.28-29). Abbiamo rilevato (vol. I, p. 620) che alcuni studiosi unirebbero quella sezione di 12 e 13,31. È persino possibile che ci troviamo di fronte a un doppione, specialmente perché i capitoli 11-12 potrebbero avere avuto una storia indipendente ed essere stati aggiunti al Vangelo propriamente detto solo in uno stadio tardo della redazione (vedi pp. 540, 556-57). Comunque sia, non c'è contraddizione nella presenza di due proclamazioni della glorificazione del Figlio dell'Uomo. Da una parte, la venuta dei greci aveva annunciato l'inizio della glorificazione, perché essi adombravano tutti gli uomini che sarebbero stati attirati a Gesù una volta che egli fosse stato innalzato al Padre (12,32). D'altra parte, il tradimento di Giuda, accettato da Gesù (13,27), inaugurava di fatto il passaggio di Gesù da questo mondo al Padre. Si è pensato che l'« ora » del v. 31 si riferisca principalmente alla lavanda dei piedi, col suo simbolismo della morte auto-sacrificale di Gesù; ma più direttamente si riferisce alla situazione prodotta dall'allontanamento di Giuda dall'ultima cena, in quanto egli va a prendere le guardie e i soldati che arresteranno Gesù e alla fine lo metteranno a morte.

Abbiamo già messo in luce che l'interpretazione di Giovanni della glorificazione di Gesù come collegata alla sua passione e morte è adombrata in Is 52,13 (vedi p. 621). D. Hill, NTS 13 (1966-67), 281-85, pensa che lo stesso rapporto tra gloria e morte appaia nella tradizione sinottica in Mc 10,35. Ivi a Giacomo e a *Giovanni* viene detto figuratamente che partecipare alla gloria di Gesù è possibile solo attraverso la sofferenza fino alla morte (« Potete bere il calice che io bevo, o ricevere il battesimo con cui io sono battezzato? »).

Il passaggio da un tempo passato in 31 (« è stato glorificato ») a un tempo futuro (« lo glorificherà ») ha provocato molti commenti. In realtà, l'idea in 31 che Gesù sia già stato glorificato illustra il fatto che a cominciare dal primo versetto dell'ultimo discorso c'è un problema di prospettiva temporale, discusso sopra (p. 700). Bultmann, p. 401, ha usato il tempo passato del v. 31 a sostegno del suo riordinamento in cui il capitolo 17 precede 13,31, perché egli dice che 31 è l'adempimento della preghiera di Gesù per la glorificazione in 17,1. Tuttavia, come Bultmann stesso riconosce, il tema della gloria che domina la seconda metà del Vangelo (Il Libro della Gloria) è passato, presente e futuro, poiché l'intero processo è visto da un punto di vista eterno (prodotto forse dalla mescolanza del punto di vista della notte precedente alla morte di Gesù col punto di vista del periodo più tardo della composizione del Vangelo). La stessa mescolanza di passato e futuro che troviamo in 13,31-32 l'avevamo vista in 12,28: « L'ho glorificato e di nuovo lo glorificherò » (vedi discussione alle pp. 619-20). Anche qui, ci piace la proposta di Thüsing: il tempo passato (aoristo in 31) è complessivo, si riferisce all'intera passione, morte, resurrezione e ascensione che ha luogo ne « l'ora »; il futuro in 32 si riferisce alla gloria che seguirà quando il Figlio ritornerà alla presenza del Padre (cfr. 17,5).

Questi due versetti sono interessanti anche perché alludono al Figlio dell'Uomo, un titolo che ricorre solo qui nel Libro della Gloria, in confronto ai dodici casi nel Libro dei Segni. Abbiamo accennato nella Nota a 1,51 che ci sono nella tradizione sinottica tre tipi di detti relativi al Figlio dell'Uomo. Il versetto 31 (anche 3,14) sarebbe un esempio del secondo tipo di detto, che si riferisce alla sofferenza del Figlio dell'Uomo. L'idea che il Figlio dell'Uomo è stato glorificato nel processo di morte e resurrezione può essere paragonato a Mc 8,31: « Il Figlio dell'Uomo deve molto soffrire e dopo tre giorni risuscitare ». Il versetto 32, d'altra parte, parlando della glorificazione futura (che sarà vista dai seguaci di Gesù: 17,24), sarebbe un esempio del terzo tipo di detto e può essere paragonato a Mc 13,26: « Allora vedranno il Figlio dell'Uomo venire sulle nubi con grande potenza e *gloria* ». Forse, però, è piuttosto deviante interpretare l'uso del titolo fatto da Giovanni alla luce dell'uso sinottico; infatti un paragone del presente versetto con 17,1 (« Glorifica il

Figlio tuo perché il Figlio glorifichi te ») fa pensare che per Giovanni il titolo di « Figlio dell'Uomo » fosse diventato intercambiabile con « il Figlio (di Dio) ». Si confrontino anche questi due titoli in 3,13-17, e si vedano gli articoli in questo senso di E. D. Freed, JBL 86 (1967), 402-9, e H.-M. Dion, ScEccl 19 (1967), 49-65. Una nuova analisi dei detti giovannei relativi al Figlio dell'Uomo è stata fatta da S. S. Smalley, NTS 15 (1968-69), 278-301.

Partenza (13,33)

L'affettuoso appellativo « Figliolini miei » (vedi Nota) è particolarmente appropriato se si pensa che l'ultima cena sia un pasto di Pasqua, perché i piccoli gruppi che si riunivano per mangiare insieme il pasto pasquale dovevano modellarsi sulla vita di famiglia, e uno del gruppo doveva agire come un padre che spiegava ai suoi figli il significato di quel che si faceva. L'appellativo è molto adatto anche se si pensa all'ultimo discorso come a un discorso di addio, perché in questo genere letterario la scena è spesso quella di un padre morente che dà istruzioni ai suoi figli. Esempi di particolare interesse in vista del contesto in Giovanni (il v. 34 parla del comandamento dell'amore reciproco) si trovano nei *Testamenti dei Dodici Patriarchi*, un'opera giudaica con interpolazioni cristiane, o forse un'opera cristiana dipendente da fonti giudaiche. « Figli miei, guardatevi dall'odio ... perché l'odio non è disposto ad ascoltare le parole dei comandamenti di Dio riguardanti l'amore del prossimo » (*Gad* 4,1-2). « Ora, figli miei, ciascuno di voi ami il proprio fratello ... amandovi l'un l'altro » (*Gad* 6,1). Vedi anche *Zabulon* 5,1; 8,5; *Giuseppe* 17,1-2; *Issachar* 7,6-7; *Simeone* 4,7. L'affermazione in Giovanni: « Figliolini miei, io sono con voi solo per un poco ancora », non è diversa da *Ruben* 1,3: « Figliolini miei, io muoio e me ne vado per la via dei miei padri ». E proprio come Gesù sul punto di andarsene dà un comandamento ai suoi figliolini, così in *Ruben* 4,5 sentiamo dire: « Figli miei, osservate tutto ciò che vi ho comandato ».

Il tema della partenza nel v. 33 riecheggia 7,33-34 e 8,21:

- « Io sono con voi solo per un poco ancora » = 7,33 (ma quest'ultimo contiene la parola *chronon* che qui manca);
- « Voi mi cercherete » (senza la frase « e non mi troverete ») = 8,21 (7,34 ha « e non mi troverete »);
- « Dove io vado, voi non potete venire » = 8,21 (7,34 ha « dove io sono »).

Nei capp. 7 e 8 Gesù ammoniva « i giudei » che essi non potevano trovarlo perché non credevano in lui; ma nel passo presente le stesse parole dette ai discepoli sono una preparazione della sua partenza *e del suo ritorno*. (I discepoli non possono andare dove va Gesù, ma successivamente Gesù e il Padre verranno da loro [14,23]). È difficile ritenere giusta l'idea che anche 33 sia un ammonimento perché prepara la predizione del rinnegamento di Pietro in 36-38. L'appellativo « Figliolini miei » dà al versetto un tono di tenerezza; e certamente le parole di Gesù in 36 interpretano l'affermazione di 33 come una promessa di definitiva felicità (« mi seguirai più tardi »). Vedi anche il passo parallelo in 16,4 sgg., che promette un ritorno e una presenza continua mediante il Paraclito. La somiglianza di 13,33 con 7,33-34 e 8,21 non sta nel fatto che siano tutte ammonizioni, ma nel fraintendimento con cui sia la promessa di 13,33 che l'ammonizione di 7 e 8 sono ricevute. In 13,37 Pietro mostra di non comprendere perché egli non possa andare con Gesù.

Comandamento di amore (13,34-35)

I discepoli di Gesù, non potendo seguirlo quando egli lascia questa vita, ricevono un comandamento che, se osservato, manterrà lo spirito di Gesù vivo fra loro mentre essi continuano la loro vita in questo mondo. Il comandamento dell'amore reciproco ricompare nell'ultimo discorso in 15,12.17, ed è oggetto di discussione in 1 Gv 2,7-9; 3,23; 4,21; 5,2-3; 2 Gv 5. L'idea stessa che l'amore sia un comandamento è interessante. Nell'AT i Dieci Comandamenti hanno il loro scenario nell'alleanza tra Dio e Israele sul Sinai; tradizionalmente, essi erano i patti che Israele doveva osservare se voleva essere il popolo eletto di Dio. Parlando dell'amore come del nuovo comandamento per quelli che Gesù aveva scelto come suoi (13,1; 15,16) e come un segno per mezzo del quale essi potevano essere distinti dagli altri (v. 35), l'evangelista mostra implicitamente di concepire questo episodio dell'ultima cena in termini di alleanza. I resoconti sinottici dell'eucaristia ne parlano esplicitamente (Mc 14,24: « il mio sangue dell'alleanza »; Lc 22,20: « la *nuova* alleanza nel mio sangue »; anche 1 Cor 11,25).

Ma l'amore è più che un comandamento: è un dono, e, come tutti gli altri doni della economia cristiana, viene dal Padre per mezzo di Gesù a quelli che credono in lui. In 15,9 sentiamo dire: « Come il Padre ha amato me, così io ho amato voi »; e sia in 13,34 che in 15,12 il « come io ho amato voi » mette in evidenza che Gesù è la sorgente dell'amore scambievole dei cristiani. (Solo secondariamente la frase allude a Gesù come modello dell'amore cristiano). L'amore che Gesù ha per i suoi discepoli non è solo affettivo ma anche effettivo: esso produce la loro salvezza. Esso si esprime nel suo dare la propria vita, un atto di amore che dà vita agli uomini. Ciò è espresso molto bene in Ap 1,5: « ... Colui che ci ama e ci ha liberati (o lavati) dai nostri peccati ». Dobbiamo anche sottolineare che l'« amore dell'uno per l'altro » di cui parla il Gesù giovanneo è amore *tra cristiani.* Nei nostri tempi un ideale frequente è l'amore di tutti gli uomini, enunciato nei termini della paternità di Dio e della fratellanza degli uomini. Una simile massima ha una qualche base biblica nella creazione di tutti gli uomini da parte di Dio (vedi Mt 5,44), ma l'idea non è giovannea. Per Giovanni, Dio è un Padre solo per coloro che credono nel Figlio suo e sono generati come figli di Dio per opera dello Spirito nel battesimo. Quelli che il cristiano deve amare sono giustamente definiti in 1 Gv 3,14 come « nostri fratelli », cioè, quelli all'interno della comunità (vedi l'uso di « fratelli » in Giovanni 21,23). In questa accentuazione Giovanni non è lontano dal pensiero di Qumran (vedi la nostra analisi in CBQ 17 (1955), 561-64, ristampata in NTE, pp. 123-26 o 163-67). Mentre i seguaci di Qumran poco si curavano degli estranei, la loro accentuazione dell'amore fraterno era edificante. Essi erano educati « ad amare tutti i figli della luce, ciascuno secondo la sua parte nei disegni di Dio, e a odiare tutti i figli delle tenebre, ciascuno secondo il suo posto di colpa nella vendetta di Dio » (1 QS I,9-11). Ma, mentre per Qumran l'amore è un dovere conseguente alla propria appartenenza alla comunità, per Giovanni l'amore di Gesù per gli uomini è costitutivo della comunità.

In che senso il comandamento dell'amore reciproco è un « comandamento *nuovo* »? Studiosi cristiani hanno spesso cercato di spiegare la novità per contrasto con l'atteggiamento vetero-testamentario verso l'amore del prossimo. Al comandamento di amare il proprio prossimo israelita come se stessi (Lv 19,18) era aggiunto nell'AT un comando simile di amare il forestiero dimorante fra gli israeliti (19,34); ma non ci sono prove chiare nell'AT che questi comandamenti avessero speciale rilievo. Tuttavia una accentuazione dell'amore del prossimo è documentata nel giudaismo intertestamentario, per esempio da parte di Hillel (*Pirqe Aboth* 1,12). La novità dell'insegnamento di Gesù è stata attribuita al fatto che egli dà al comandamento dell'amore del prossimo una posizione seconda solo al comandamento dell'amore di Dio (Mc 12,28-31; Mt 22,34-40) e alla sua definizione del « prossimo » in un senso molto ampio (Lc 10,29-37). Se questo approccio sia valido per la tradizione sinottica non possiamo discuterlo qui (in Lc 10,25-28 abbiamo uno scriba, non Gesù, che associa i due comandamenti). Ma un simile contrasto con l'AT getta poca luce sulla novità del comandamento dell'amore in Giovanni; infatti il Gesù giovanneo non parla di due comandamenti (vedi Nota a 1 Gv 4,21) e, come abbiamo veduto, il suo concetto di « l'un l'altro » non è ampio. La formulazione del comandamento giovanneo, « Amatevi l'un l'altro », non richiama spontaneamente Lv 19,18, come fa invece la formulazione sinottica. Anche questo contribuisce a rendere dubbia la tesi che la novità consista nel fatto che Gesù comanda al cristiano di amare « come io vi ho amati », mentre l'AT comanda all'israelita di amare il suo prossimo come *se stesso*. B. Schwank, « Der Weg », 103-4, nel confutare a fondo l'idea che il comandamento giovanneo sia nuovo per contrasto col comandamento vetero-testamentario, rileva che nel sostenere la necessità dell'amore reciproco 1 Gv 3,11-12 trae un esempio negativo dall'AT, come se il comandamento dell'amore fosse obbligatorio ai tempi dell'AT.

La novità del comandamento dell'amore è in realtà connessa al tema dell'alleanza nell'ultima cena: il « comandamento nuovo » di Giovanni 13,34 è la stipulazione fondamentale della « nuova alleanza » di Lc 22,20. Entrambe le espressioni riflettono la comprensione dei primi cristiani che in Gesù e nei suoi seguaci si realizzava il sogno di Geremia (31,31-34): « Ecco, verranno giorni nei quali io concluderò una alleanza nuova con la casa di Israele e con la casa di Giuda ». (Per Geremia si trattava più di una alleanza rinnovata che di una alleanza totalmente nuova, e questa fu probabilmente anche l'interpretazione cristiana primitiva, con l'accentuazione della natura radicale ed escatologica del rinnovamento). Questa nuova alleanza sarebbe stata interiorizzata e contrassegnata dall'intimo contatto del popolo con Dio e dalla sua conoscenza di Lui, una conoscenza che è l'equivalente dell'amore ed è una virtù dell'alleanza. I temi dell'intimità, dell'inabitazione e della conoscenza reciproca ricorrono in tutto l'ultimo discorso. Abbiamo sopra messo in rilievo i paralleli esistenti nella letteratura di Qumran col tema giovanneo dell'amore fraterno; non è un caso che la comunità di Qumran parli di se stessa e della sua vita come de « l'alleanza di grazia » (1 QS, I,8), « l'alleanza della eterna amicizia (armonia) » (3,11-12), e « la nuova alleanza » (CD 6,19; 20,12).

Il segno che distingue l'amore di Dio espresso nell'alleanza dalle forme, anche le più nobili dell'amore umano, è che esso è spontaneo e immotivato, rivolto a uomini che sono peccatori e indegni di amore, un tema esposto molto bene nel classico *Agape ed Eros* di Anders Nygren. La generosità dell'amore di Dio era già stata riconosciuta da Israele (Dt 7,6-8), e quindi per un verso la concezione cristiana dell'amore non è nuova (cfr. 1 Gv 2,7-8). E tuttavia, poiché la generosità dell'amore di Dio non poteva essere pienamente conosciuta fino a quando Egli non avesse dato il suo proprio Figlio, per un altro verso la concezione cristiana dell'amore proveniente da Gesù era nuova. Il versetto 35 dice che anche gli estranei riconosceranno il carattere specifico dell'amore cristiano. Lo stesso tema si trova in 17,23, dove è detto che l'attenzione del mondo sarà attirata dall'amore e dall'unione esistente tra il Padre, il Figlio e i discepoli cristiani. Un tale amore sfida il mondo proprio come Gesù sfidò il mondo, e porta gli uomini a fare la loro scelta a favore della luce. Così, fin tanto che nel mondo ci sarà l'amore cristiano, il mondo incontrerà ancora Gesù; possiamo quindi vedere che il comandamento dell'amore in 34-35 è una risposta al problema sollevato dall'allontanamento fisico di Gesù in 33.

Predizione del rinnegamento di Pietro (13,36-38)

Abbiamo accennato che la domanda di Pietro in 36, « Dove vai? », ha un certo parallelismo con 16,5: « Nessuno di voi mi domanda " Dove vai? " ». Si tratta probabilmente di forme varianti dello stesso episodio. Il riordinamento di Bultmann, dove 13,36 segue il capitolo 16, non è in realtà di alcuna utilità, perché allora la domanda « Dove vai? » verrebbe poco dopo 16,28 (« Vado al Padre ») e si creerebbe una nuova illogicità. Nella sua sequenza attuale il v. 36 riprende da 33 il tema della partenza di Gesù.

È interessante confrontare la scena giovannea con Lc 22,31-34, dove la predizione del rinnegamento di Pietro è situata durante l'ultima cena, in un breve discorso che segue l'eucaristia, e con Mc 14,26-31 e Mt 26,30-35, dove la predizione è fatta da Gesù sulla via verso il Monte degli Ulivi.

	MC/MT	LC	GIOVANNI
Preliminari	Gesù avverte che i discepoli si allontaneranno e saranno dispersi.		Vedi 16,32
		Gesù avverte Pietro che Satana lo scuoterà ma egli sopravviverà.	Pietro domanda dove vada Gesù. Gesù gli dice che egli potrà seguirlo solo più tardi.
Predizione	Pietro dice che egli non si allontanerà anche se gli altri lo faranno.	Pietro dice di essere pronto ad andare in prigione e alla morte.	Pietro dice di essere pronto a dare la sua vita per seguirlo.
	Gesù predice che Pietro lo rinnegherà prima che il gallo canti (Mc: che il gallo canti due volte).	Gesù predice che Pietro lo rinnegherà prima che il gallo canti.	Gesù predice che Pietro lo rinnegherà prima che il gallo canti.
	Pietro dice che morirà piuttosto che rinnegare Gesù. Gli altri dicono lo stesso.		

I preliminari sono diversi nei tre racconti, Giovanni 16,32 ha qualche somiglianza con Marco/Matteo, e Giovanni 13,36 ha una leggera somiglianza con Luca. Nella predizione vera e propria vi sono due punti generali in comune: la disposizione di Pietro a morire e la predizione del rinnegamento prima del canto del gallo. Ma se esaminiamo questi punti comuni, vi sono ancora molte differenze nei particolari.

Primo, la disposizione di Pietro a morire. In Marco/Matteo ciò segue la predizione di Gesù del rinnegamento; in Luca e in Giovanni la precede. Le parole della dichiarazione di Pietro sono completamente diverse:

Marco/Matteo: « Anche se dovessi morire, non ti rinnegherò ».
Luca; « Sono pronto ad andare con te in prigione e alla morte ».
Giovanni: « Darò la mia vita per te »,

Nelle prime due forme della dichiarazione Pietro è pronto ad accompagnare Gesù alla morte; nella forma di Giovanni, Pietro vuol sacrificare la propria vita per salvare la vita di Gesù. L'episodio in Giovanni ha precisi accenti teologici. Il Pietro giovanneo parla come un discepolo che ha udito Gesù ripetere che il buon pastore è pronto a dare la vita per le sue pecore (10,11), e con le sue parole veementi Pietro implicitamente proclama la sua disposizione a portare fino in fondo questa esigenza. Ma Gesù rifiuta l'offerta di Pietro, perché Pietro è troppo sicuro di sé. (C'è un elemento di eccesso di sicurezza da parte di tutti i discepoli nell'episodio connesso con questo in 16,19-32: vedi Commento ivi). Pietro non valuta esattamente la propria debolezza né la difficoltà della sequela di Gesù, perché la morte verso cui Gesù va implica una lotta col Principe di questo mondo. Solo quando Gesù lo avrà vinto gli altri potranno seguirlo. Dopo la resurrezione Gesù offrirà a Pietro il ruolo di pastore e al tempo stesso predirà che Pietro darà effettivamente la vita (21,15-19). Allora le parole di Gesù a Pietro, « Seguimi », adempiranno la promessa fatta in 13,36: « Mi seguirai più tardi ». Come osserva Bultmann, p. 461, il « più tardi » del v. 36 è la stessa cosa del « dopo » di 13,7: entrambi si riferiscono al periodo successivo a « l'ora ». Alla luce di questo implicito tema giovanneo del pastore è interessante che Marco/Matteo ci dicano che Gesù, prima di predire il rinnegamento di Pietro, citò Zac 13,7: « Percuoterò il *pastore* e le pecore saranno disperse ».

Secondo, la predizione del rinnegamento di Pietro prima del canto del gallo:

Marco/Matteo: « In verità ti dico, (Marco: oggi) questa stessa notte, prima che il gallo canti (Marco: due volte), tu mi rinnegherai (*aparneisthai*) tre volte ».
Luca: « Pietro, io ti dico: non canterà oggi il gallo prima che tu per tre volte avrai negato (*aparneisthai*) di conoscermi ».
Giovanni: « In verità, in verità ti dico: non canterà il gallo prima che tu non mi abbia rinnegato (*arneisthai*) tre volte ».

La forma giovannea del detto non ha nessuno dei tipici particolari marciani ma ha tratti comuni con Matteo e con Luca. E tuttavia rimangono delle differenze che non si spiegano in una teoria di derivazione; probabilmente un detto di Gesù è stato tramandato in forme leggermente varianti. Riconosciute tutte le altre differenze che abbiamo viste, non abbiamo motivo di dubitare che Dodd, *Tradition*, pp. 55-56, abbia ragione nell'insistere che il racconto giovanneo dell'episodio è indipendente dai racconti sinottici. Non si può pronunciare un giudizio globale su quale racconto sia più originale (sebbene il racconto di Giovanni sia strettamente integrato negli interessi teologici giovannei); forse elementi di quello che era stato in origine un episodio più ampio sono stati tramandati in ciascuna delle varie tradizioni[1].

---

[1] La Bibliografia per questa sezione è inclusa nella Bibliografia che si trova alla fine del § 52.

50. l'ultimo discorso: sezione 1 (unità 1)

14,1-14

Gesù è la via al Padre per quelli che credono in lui

[1] « *Non sia turbato il vostro cuore. Voi avete fede in Dio; abbiate fede, dunque anche in me.* [2] *Vi sono molte dimore nella casa del Padre mio; altrimenti vi avrei avvertiti. Io vado a preparare un posto per voi;* [3] *e quando sarò andato e vi avrò preparato un posto, ritornerò a prendervi con me, perché siate anche voi dove sono io.* [4] *E voi conoscete la via del luogo dove io vado* ».
[5] « *Signore* », *disse Tommaso,* « *noi non sappiamo dove vai, e dunque come possiamo conoscere la via?* ». [6] *Gli disse Gesù:* « *Io sono la via, la verità e la vita: nessuno viene al Padre se non per mezzo di me.* [7] *Se mi conosceste veramente, conoscereste anche il Padre mio. Da ora innanzi lo conoscete e lo avete veduto* ». [8] *Gli disse Filippo:* « *Signore, mostraci il Padre e ci basta* ». [9] « *Filippo* », *rispose Gesù,* « *sono con voi da tanto tempo, e tu ancora non mi conosci?* ». *Chi ha visto me ha visto il Padre. Come dunque puoi dire: " Mostraci il Padre "?* [10] *Non credi che io sono nel Padre e il Padre è in me? Le parole che io vi dico non le dico da me; è il Padre, che abita in me, che compie le opere.* [11] *Credetemi: io sono nel Padre e il Padre è in me; se non altro, credete*[*mi*] *per le opere.* [12] *In verità, in verità vi dico: chi crede in me compirà le stesse opere che io compio. Anzi, ne farà di molto più grandi, perché io vado al Padre,* [13] *e qualunque cosa chiederete nel mio nome, la farò, perché il Padre sia*

glorificato nel Figlio. [14] *Se mi chiedete qualcosa nel mio nome, io la farò* ».

5: *disse;* 6: *disse;* 8: *disse;* 9: *rispose.* In greco nel tempo presente storico.

NOTE

v. 1. *Non.* Il Codice di Beza, la VL e la VS^{sin} hanno una riga introduttiva non conservata nella maggioranza delle testimonianze testuali: « Ed egli disse ai suoi discepoli ». Se fosse originale, essa confermerebbe una demarcazione tra 13,38 e 14,1, come è stato suggerito a p. 729 sopra. Ma probabilmente si tratta solo di una interpolazione liturgica per facilitare la lettura in pubblico. « Gesù disse ai suoi discepoli » viene premesso a molte pericopi del Vangelo scelte per la lettura nella liturgia romana, per esempio a questa pericope (14,1-13) l'11 maggio (festa dei santi Filippo e Giacomo).
— *cuore.* È usato il singolare, come pure in 14,27; 16,6.22. MTGS, p. 23, osserva: « Contrariamente al normale uso greco e latino, il NT segue la preferenza aramaica ed ebraica per un distributivo singolare ». Nell'AT e nei Vangeli sinottici « cuore » è generalmente la sede delle decisioni; nella maggior parte delle accezioni giovannee « cuore » ha un ruolo affettivo.
— *sia turbato.* Questo verbo *tarassein* era stato usato per descrivere le emozioni di fronte alla morte di Lazzaro in 11,33 (« egli si turbò ») e alla prospettiva di essere egli stesso consegnato alla morte da parte di Giuda in 13,21.
— *Voi avete fede.* Lo abbiamo tradotto come un indicativo, benché sia egualmente possibile tradurlo come un imperativo (« Abbiate fede »), come nella VL. La differenza di significato non è grande, perché la traduzione imperativa in realtà significherebbe: « Se avete fede nel Padre, abbiate fede in me » (BDF, §387^2). Un parallelo tematico si trova in Mc 11,22-24, dove, durante i suoi ultimi giorni in Gerusalemme, Gesù esorta i discepoli ad aver fede in Dio e a non dubitare in cuor loro. La parola ebraica per « fede », dalla radice *'mn*, contiene il concetto di fermezza ; aver fede in Dio significa partecipare alla sua fermezza, una nota appropriata nel presente contesto.

v. 2. *dimore.* Il significato del termine greco *monē* è discusso. Molti hanno pensato che esso rappresenti l'aramaico *'wn'* (*'ōnâ,* o a volte *'awawnâ*), una parola che si può riferire a un posto di fermata notturna o di riposo

per un viaggiatore durante il viaggio. *Monē* ha un significato simile nel greco profano; e Origene (*De principiis* II, IX, 6; PG 11,246) intende che Giovanni alluda alle stazioni nel cammino verso Dio. Questa potrebbe essere stata anche l'interpretazione dei traduttori latini che tradussero *monē* con *mansio,* un posto di fermata.
Una simile interpretazione si sarebbe accordata anche con la teoria gnostica che l'anima nella sua ascesa passa attraverso stadi in cui si purifica gradualmente di tutto ciò che è materiale. Westcott, p. 200, accetta il significato di « stazioni », ma si veda il forte dissenso di T. S. Berry, *The Expositor,* 2a serie, 3 (1882), 397-400. Molto più si accorderebbe col pensiero giovanneo collegare *monē* col verbo affine *menein,* usato spesso in Giovanni per alludere allo stare, rimanere o dimorare con Gesù e col Padre. J. C. James, ET 27 (1915-16), 427-29, accenna a una iscrizione nabatea degli inizi dell'era cristiana che usa *'wn'* come apposizione a « tomba », col senso di un luogo di riposo o di un posto per dimorare in pace dopo le lotte della vita. E così nell'usare *monē* Giovanni può riferirsi a luoghi (o situazioni) in cui i discepoli possano dimorare in pace rimanendo col Padre (cf. 14,23). Un interessante parallelo con un quadro del genere si trova in un'opera posteriore, l'*Enoc Slavo* 41,2: « Nel mondo futuro ... ci sono molte dimore preparate per gli uomini, buone per i buoni, cattive per i cattivi ».
— *nella casa del Padre mio.* Ci sono notevoli testimonianze patristiche a favore della lezione « col Padre mio »; Boismard, RB 57 (1950), 388-91, sostiene che questa è la lezione originale. Le due lezioni greche potrebbero essere traduzioni alternative della stessa frase semitica *(b)bēt 'abbâ;* vedi Boismard, ÉvJean, p. 52. Comunque, « col Padre mio » potrebbe anche rappresentare una reinterpretazione teologica di « nella casa del Padre mio »; vedi Commento. Ireneo (*Adv. Haer.* V, 36,2; PG 7,1223) cita le parole « Nella casa del Padre mio vi sono molte dimore » apparentemente come un detto del Signore *riportato dagli anziani.* Quasi certamente egli si riferisce agli anziani menzionati da Papia (vedi pagina CVII); è strano però che egli attribuisca il detto a loro piuttosto che al Quarto Vangelo, che conosceva. Qualcuno ha visto in ciò una conferma che il Vangelo fosse composto da Giovanni l'Anziano (Giovanni il Presbitero); altri hanno sostenuto che Ireneo citava da una tradizione indipendente invece che dal Vangelo. Vedi B. W. Bacon, ET 43 (1931-32), 477-78.

— *vi avrei avvertiti.* Letteralmente « ve lo avrei detto » o forse « ve lo avrei detto? ». Vi sono eccellenti, sebbene non decisive, testimonianze testuali per leggere la congiunzione *hoti,* « che » o « perché », dopo il verbo « dire ». (Questo potrebbe essere stato un tentativo degli scrivani di chiarire la paratassi di Giovanni). Questa lezione con *hoti* rende possibile quattro diverse traduzioni della riga:

(*a*) « altrimenti ve lo avrei detto [= vi avrei avvertiti], perché vado a preparare ... »
(*b*) « altrimenti vi avrei io detto così, poiché vado a preparare ...? »
(*c*) « altrimenti vi avrei detto che vado a preparare ... »
(*d*) « altrimenti vi avrei io detto che vado a preparare ...? »

Si può trovare un senso in (*a*) solo se « altrimenti ve lo avrei detto » viene messo tra parentesi e la vera sequenza è: « Ci sono molte dimore nella casa del Padre mio (...) perché io vado a preparare un posto per voi ». Sia (*b*) che (*d*) dipendono da precedenti affermazioni di Gesù; ma Gesù *non* ha detto precedentemente ai suoi discepoli che ci sono molte dimore nella casa del Padre suo (*b*) o che egli andava a preparare un posto per loro (*d*). Si può trovare un senso in (*c*): se non ci fossero dimore, Gesù avrebbe detto loro che andava a preparare i posti. Ma, come indica il v. 3, in realtà non si tratta del fatto che Gesù *dica* loro che egli va, ma del suo effettivo andare. In tutto e per tutto, la traduzione senza *hoti* è quella che dà più senso.
— *io vado.* Qui e nel v. 3 il verbo è *poreuesthai*; nel v. 4, come in 13,33.36, il verbo è *hypagein.* Per altre varianti vedi Nota a 16,5.
— *un posto. Topos* è usato per indicare un posto in cielo in Ap 12,8. Qualcuno vorrebbe paragonare il ruolo di Gesù nell'andare a preparare un posto per i suoi discepoli con Eb 6,20, che dice che Gesù è penetrato fin nell'interno del velo del santuario celeste « come un precursore per noi ». Altri hanno visto una somiglianza con la descrizione del salvatore gnostico che conduce le anime elette dalla terra al cielo. Quest'ultimo paragone è debole a causa della differenza globale tra il mito gnostico della divinizzazione dell'uomo e il vangelo cristiano della vicenda storica di Gesù.
— *per voi.* La sequenza di questa frase varia in alcune testimonianze greche per il v. 2 e in molte di più per il v. 3. Forse uno dei due casi in cui essa ricorre è un chiarimento degli scrivani.

v. 3. *quando sarò andato.* Per *ean,* « se », col significato di « quando » vedi BAG, p. 210, § 1d.
— *ritornerò.* In alcuni libri del NT la parusia è *la* venuta di Gesù di cui il suo ministero era solo una preparazione. Giovanni è più propenso a intendere la parusia come una seconda venuta (« ritornerò » o « tornerò di nuovo »).
— *a prendervi con me.* Letteralmente « prendervi a me ». A. L. Humphries, ET 53 (1941-42), 356, ne deduce la connotazione « prendervi con me *a casa mia* ». *Pros* con un pronome riflessivo ha un significato simile in 20,10; in Lc 24,12 e in 1 Cor 16,2.

v. 4. Un'altra lezione ben documentata (compreso il P^{66*}) è: « Voi sapete dove vado e conoscete la via »; questo è un greco più scorrevole, ma appunto per questo si può sospettare che si tratti di un miglioramento a opera degli scrivani. Potrebbe essere stato suggerito dalla formulazione della frase di Tommaso nel v. 5. Dodd, *Interpretation,* p. 412[1], pensa che questa lezione alternativa sia una interpretazione erronea del v. 4; Gesù infatti intende: « Voi conoscete la via (io sono la via), ma *non* sapete dove essa porti ». La domanda di Pietro in 13,36 riguardava appunto la destinazione, e non ricevette risposta. Secondo Dodd, l'obiezione di Tommaso in 5 significa: « Se non conosciamo la destinazione, come possiamo conoscere la via? ».

v. 5. *Tommaso.* Il Codice di Beza aggiunge: « Questo nome significa ' Gemello " », come in 11,16 (vedi Nota ivi) e 20,24. Barrett, p. 382, osserva: « Tommaso appare in Giovanni come un discepolo fedele ma ottuso, i cui fraintendimenti servono a far venir fuori la verità ».
— *e dunque come possiamo conoscere.* Vi sono molte varianti di poca importanza; alcune delle testimonianze principali leggono: « come *conosciamo* ». Il « dunque » è implicito nel tono della domanda, sia o non sia originale il *kai* iniziale, che si trova in molte testimonianze.

v. 6. *la via, la verità e la vita.* C'è un passo interessante nel *Vangelo di Verità* (gnosticismo della metà del II secolo d.C.) che può essere un'eco di queste parole: « Questo (il Vangelo) ha dato loro una via, e la via è la verità che esso ha loro rivelata » (18,18-21). Vale la pena di notare che *zōē,* « vita », che ricorre trentadue volte nel Libro dei Segni, ricorre solo quattro volte nel Libro della Gloria.

Adesso che « l'ora » è imminente, la vita è data realmente e non c'è bisogno di parlarne.
Il problema più difficile riguarda il rapporto di questi tre sostantivi l'uno con l'altro. De la Potterie, pp. 907-13, ha fornito un sommario di opinioni:

(*a*) Spiegazioni in cui *la vita* è diretta verso una meta che è *la* verità e/o *la vita*: (1) La maggior parte dei Padri greci, Ambrogio e Leone Magno (Leone I) hanno inteso che la via e la verità conducono alla vita (vita eterna in cielo). Maldonado aveva una variante, perché vedeva dietro al greco un ebraismo in cui la verità non è che una descrizione aggettivale della via: « Io sono la vera via verso la vita ». (2) Clemente di Alessandria, Agostino e la maggior parte dei Padri latini intesero che la via porta sia alla verità che alla vita. In questa interpretazione sia la verità che la vita sono realtà escatologiche, divine (la verità è il pensiero di Dio, il *Logos*). Tommaso d'Aquino sostenne una forma medioevale della teoria, secondo la quale Cristo era la via secondo la sua umanità, ma era la verità e la vita secondo la sua divinità. Molti studiosi moderni sostengono ancora una variante di tale teoria (De la Potterie elenca Westcott, E. F. Scott, V. Taylor, Lagrange e Braun). (3) Altri studiosi moderni (W. Bauer, Bultmann e Dodd) interpretano Giovanni sullo sfondo del dualismo gnostico, del pensiero mandeano o ermetico (vedi le pp. LX ss. e LXVI ss.). Essi pensano all'ascesa dell'anima lungo la via verso la sfera celeste della verità, della luce e della vita. Bultmann, pp. 467-68, sostiene che Giovanni ha demitizzato il quadro gnostico, sicché in Gesù i discepoli trovano il loro Salvatore, e la via non è più separata spazialmente dalla meta che è verità e vita. Per loro la via è già la meta. La verità è la realtà divina manifestata, e la vita è quella realtà partecipata agli uomini.
(*b*) Spiegazioni in cui *la vita* è il predicato principale e *la verità* e *la vita* non sono altro che precisazioni della via. Gesù è la via perché è la verità e la vita. Fra i sostenitori di questa tesi sono De la Potterie, Bengel, B. Weiss, Schlatter, Strathmann, W. Michaelis, Tillmann e Van den Bussche. Che « la via » sia l'espressione dominante in 6 è suggerito dal fatto che Gesù intende confermare, in risposta alla domanda di Tommaso riguardo alla via in 5, la sua affermazione relativa alla via in 4. Inoltre, la seconda riga di 6 lascia da parte la verità e la vita e si concentra su Gesù come via: « Nessuno viene al Padre se non *per mezzo di me* ». Questa tesi sembra a chi scrive la migliore. Se le tre espressioni, « la via », « la verità » e « la vita » sono unite da « e », il *kai* tra la prima e la seconda può essere epesegetico o esplicativo (= « cioè »; BDF, § 442⁹).

— *al Padre.* Questa è la meta de « la via ».

v. 7. *Se mi conosceste veramente.* Questo non è più diretto a Tommaso soltanto ma a tutti i discepoli. Le testimonianze dei manoscritti sono quasi equamente sud-

divise sul tipo di ipotesi che si intende: (*a*) della irrealtà, implicante che essi non sono arrivati a conoscerlo; ciò è in qualche modo confermato dal v. 9; cfr. anche 28: « Se mi amaste »; (*b*) della realtà (« Se mi conosceste »), che implica che essi sono arrivati a conoscerlo e si promette loro la conoscenza del Padre. Quest'ultima si adatta meglio alla seconda metà del versetto, ma proprio per questa ragione si può sospettare che si tratti dell'appianamento di una difficoltà. Tuttavia, pur propendendo per la prima lezione in base al principio di scegliere la lezione più difficile, noi riconosciamo la possibilità che ci sia stata qui una influenza collaterale da 8,19 (« Se conosceste me, conoscereste anche il Padre mio »), che è chiaramente una ipotesi della irrealtà.
— *Da ora innanzi.* Non da questo preciso momento nell'ultima cena ma dall'« ora » suprema della rivelazione, che va dalla passione all'ascensione. Ciò è più chiaro in 16,25: « Viene l'ora in cui non vi parlerò più in similitudini, ma apertamente vi parlerò del Padre ».
— *veduto.* Qui e in 9 il verbo è *horan*; in 12,45 lo stesso pensiero è stato espresso con *theōrein;* in ambedue i casi si tratta della visione spirituale (vedi App. I, pp. 1442-44). Il « lo » è omesso nel Codice Vaticano; esso può rappresentare una aggiunta scribale per rendere esplicito ciò che è implicito.

v. 8. *Filippo.* Vedi Nota a 1,43.

v. 9. *visto il Padre.* Il P^{75} e alcune testimonianze latine aggiungono « anche », forse a imitazione di 7.
— *dunque.* Vedi Nota a 5 sopra.

v. 10. A metà del versetto improvvisamente si passa al plurale, e quel che segue è diretto non solo a Filippo ma a tutti i discepoli.
— *compie le opere.* Le testimonianze testuali presentano delle varianti: « le sue opere »; « egli stesso opera »; così pure in 11: « le sue opere »; « le opere stesse ». Probabilmente, si tratta di tentativi per accrescere la perspicuità dell'originale e sono stati influenzati da 10,37-38. Il rapporto tra « le parole » in 10c e « le opere » in 10d non è chiaro. Scrittori patristici, come Agostino e Crisostomo, hanno avuto la tendenza a identificarle in base al principio che le parole di Gesù erano opere. Bultmann, d'altro canto, sembra intendere « opere » in 10-14 principalmente come parole. Più probabilmente, i

termini sono complementari ma non identici; il parallelismo è progressivo più che sinonimico. Contro la tesi di Bultmann vogliamo richiamare l'attenzione sull'accento che qui è posto sul *compiere* le opere, sull'implicito contrasto tra parola e opera in 11, e sul contesto in 12 che sembra esigere un riferimento alle azioni. Dal punto di vista di Gesù, sia la parola che l'opera sono rivelatrici, ma dal punto di vista del pubblico le opere hanno un valore di convalida maggiore che non le parole.

v. 11. *Credetemi.* Ciò forma una inclusione con l'imperativo « abbiate fede (credete), dunque, in me » del v. 1. Qui il verbo « credere » (*pisteuein*) è seguito dal pronome dativo; in 1 e poi di nuovo in 12 è seguito dalla frase pronominale « in me » (App. I, pp. 1455-56).
— (*mi*). Il P^{66} e il P^{75} forniscono supporto alle testimonianze che omettono il pronome, che può essere stato aggiunto dagli scrivani a imitazione della prima riga del versetto.

v. 13. *chiederete.* Invece di un aoristo congiuntivo, il Codice Vaticano e probabilmente il P^{75} hanno un tempo presente, che indicherebbe un carattere continuativo della richiesta. La Volgata Clementina e alcune altre testimonianze aggiungono « al Padre », specificando così la direzione della richiesta. L'aggiunta risente probabilmente l'influenza di 15,16; 16,23.

v. 14. L'intero versetto è omesso in alcune importanti testimonianze comprendenti la VL e la VS, ma sia il P^{66} che il P^{75} lo portano. Il suo carattere ripetitivo può essere stato la causa dell'omissione. C'è qualche documento a favore di un'altra lezione: « Se chiedete (omesso " mi ") qualcosa nel mio nome, *questo* io farò ». Si tratta probabilmente di un tentativo di attenuare l'incongruenza dell'originale, per esempio nella sequenza « mi ... nel mio nome ». Lagrange, p. 380, rileva che non c'è niente di troppo illogico nel chiedere a Gesù nel suo stesso nome, giacché nell'AT il salmista pregava Jahvè per il Suo nome (Sal 25,11). Ed è ancora meno illogico se « nel mio nome » significa « in unione con me ».

COMMENTO GENERALE

L'Introduzione (13,31-38) annunziava il tema della partenza di Gesù; ciò che segue nell'ultimo discorso concerne la risposta ai problemi sollevati da questa partenza: non i problemi di ciò che accadrà a Gesù (si accenna appena alla sua glorificazione), ma i problemi di quel che accadrà ai discepoli che egli si lascia dietro. Ma il cap. 14 (Sezione 1) e il suo duplicato 16,4b-33 (Sezione 2, Suddivisione 3) affrontano questi problemi più direttamente di quanto non facciano le altre parti di 15 e 16. Il cap. 14 comincia con la nota rassicurante che i discepoli non saranno separati da Gesù. Egli ritornerà a prenderli con sé (3); le loro richieste saranno esaudite dal Padre e da lui (12-13); il Paraclito verrà a loro come forma della continua presenza di Gesù (16-17; 26); Gesù stesso ritornerà a loro (18); e così verrà a loro anche il Padre (23). Finalmente (27-29) il capitolo torna al tema rassicurante. Fossero o no tutti questi detti originariamente pronunciati in quella occasione, ora essi sono completamente impregnati dell'atmosfera di partenza imminente propria dell'ultima cena.

Non è facile discernere l'organizzazione interna del cap. 14. Lagrange, per esempio, propone una suddivisione in 1-11; 12-26; 27-31, mentre Bultmann propone 1-4; 5-14; 15-24; 25-31. Un punto di demarcazione sembra esserci tra 14 e 15, perché in 15-16 è introdotto il tema nuovo del Paraclito. Ma nemmeno qui c'è una frattura netta; il Paraclito infatti viene a richiesta di Gesù (*erōtan*), e i vv. 13-14 riguardavano il chiedere (*aitein*) in nome di Gesù. L'inclusione che esiste tra il principio e la fine di 1-14 dà sostegno alla ipotesi che questi versetti siano una unità: la sfida a credere in Gesù è comune a 1 e 11-12; il tema che Gesù va dal Padre è comune a 2 e 12. I versetti 13-14 sono un problema: si collegano a 12 e probabilmente vanno uniti a quel versetto, ma servono anche di transizione a 15. Forse è questo un esempio della tecnica giovannea della sovrapposizione, in cui la conclusione di una unità è l'inizio della successiva (vedi pp. CLXXIV-CLXXV). L'unità successiva sembra consistere di 15-24, giacché c'è una inclusione tra 15 e 23-24, sul tema dell'amare Gesù e osservare i suoi comandamenti e le sue parole. Rimane così una terza unità composta di 25-31. Queste tre unità, 1-14, 15-24, 25-31, però, non sono suddivisioni importanti come quelle che troveremo nei capp. 15-16, poiché lo svolgimento del pensiero è abbastanza coerente da un capo all'altro. Se in questo commento le esaminiamo in sezioni separate, è solo per una questione di praticità. Analizziamo la prima unità, vv. 1-14. Burney, *The Poetry* *of Our Lord*, pp. 126-29, pensa che dietro a 14,1-10 ci sia un originale poetico aramaico in ritmo quaternario, e quindi vede una stretta unità almeno in questo gruppo di versetti. Molti non sono d'accordo. Boismard, RB 68 (1961), 519, seguendo Spitta, pensa che 1-3 e 4ss. fossero in origine complessi di pensiero indipendenti. In 3 Gesù annuncia che andrà a preparare un posto per i suoi discepoli e poi ritornerà a prenderli con sé; ma in 6 Gesù stesso è la via al Padre. Certo, questo è un cambiamento nel corso del pensiero; ma si deve anche ammettere che la connessione tra le due parti è abbastanza scorrevole a prima vista. Quanto sia difficile il problema si può vedere nel fatto che Bultmann, diversamente da Boismard, metterebbe 4 insieme con 3. (La difficoltà si incentra sul significato di « la via » in 4: significa la via di Gesù stesso al luogo dove egli è diretto [un'idea più vicina a 2-3], o la via dei discepoli al Padre [più vicino a 6]?).

De la Potterie, pp. 927-32, sostiene che 2-6 sono una sotto-unità, senza una frattura netta tra 3 e 4. Per lui la seconda sotto-unità sarebbe 6-11, con 6 come aggancio alla sotto-unità precedente (però a p. 914 sembra che egli parli di 7-14). Per sostenere la sua opinione egli presenta una complicata teoria di parole concatenate che chi scrive non trova convincente. (Alcune delle parole che egli usa a sostegno dell'unità di 6-11 compaiono anche in 12-14 quasi con la stessa frequenza, quindi perché questi ultimi versetti non dovrebbero essere inclusi?). Egli però ha ragione nel rilevare che nei primi versetti il tema riguardava la partenza e il ritorno di Gesù ed era fortemente escatologico, mentre in 6-11 i tempi dei verbi e il pensiero riguardano il tempo presente in cui i cristiani stanno vivendo; solo in 12-14 ricompaiono il tema della partenza e i tempi verbali futuri.

Con qualche esitazione, proponiamo la seguente suddivisione in sotto-unità: 1-4; 6-11 e 12-14. La domanda che si inserisce in 5 serve a cambiare il corso del pensiero; la domanda e la risposta in 8-9a sono solo una continuazione del discorso.

COMMENTO PARTICOLARE

Partenza e ritorno di Gesù (14,1-4)

Gesù comincia con un accenno nel v. 1 al turbamento di cuore che la sua partenza provoca nei suoi discepoli.

Precedentemente abbiamo sentito che Gesù stesso era *turbato* di fronte alla morte (vedi Nota), evidentemente perché la morte appartiene al regno di Satana. Il mettere a morte Gesù sarà l'atto finale della ostilità da parte del mondo e di Satana, suo Principe; e a causa della morte di Gesù rimarrà implacabile ostilità tra il mondo e i discepoli che seguono Gesù (15,18; 17,14). Quindi, il turbamento del cuore dei discepoli di fronte alla partenza di Gesù (anche 16,6: « Il vostro cuore è pieno di tristezza ») non è puro sentimento ma fa parte del duello tra Gesù e il Principe di questo mondo. In questa luce, la raccomandazione di Gesù di aver fede in lui è ben più che la richiesta di un voto di fiducia: la fede dei discepoli vince il mondo (1 Gv 5,4) unendoli a Gesù che ha vinto il mondo (Giovanni 16,33). Con la morte di Gesù, il Principe di questo mondo è gettato fuori (12,31), ma questa vittoria sarà resa evidente dal Paraclito solo a quelli che hanno fede (16,8-11; 14,17). È interessante notare che nella tradizione sinottica (Mc 5,35-36; Mt 8,25-26), in contesti completamente diversi, troviamo casi simili di timore dinanzi alla morte e lo stesso accenno che il rimedio è la fede.

Il tema nel v. 1, che la fede in Dio ha come sua contropartita la fede in Gesù, ricompare in termini di conoscere e vedere nei vv. 7 e 9. Giovanni non vuol dire che la fede del cristiano in Gesù è il criterio della fede del cristiano in Dio; si tratta piuttosto di una sola e identica fede. La stessa idea si trova in 12,44: « Chi crede in me, in realtà non crede in me, ma in Colui che mi ha mandato »; ciò è espresso negativamente in 1 Gv 2,23: « Chiunque nega il Figlio, non possiede il Padre ».

Per rassicurare i discepoli riguardo alla sua partenza, Gesù dice loro che ci sono molte dimore (*monē*, v. 2) nella casa del Padre suo, che egli va a preparare un posto (*topos*, vv. 2-3) per loro, e che ritornerà a prenderli con sé perché anch'essi siano dove egli è. Questi due versetti sono estremamente difficili. Il detto (se si tratta di *un solo* detto) non sarebbe stato riportato se non si fosse pensato che la promessa era stata realizzata o era realizzabile. Eppure non appare che Gesù sia mai ritornato *a prendere i suoi discepoli con sé*; e se si pensa che l'accenno fosse a una venuta alla fine dei tempi (che noi ora sappiamo essere stata tutt'altro che imminente), come avrebbe potuto consolare i discepoli che non l'avrebbero mai veduta? Inoltre, questa promessa sembra contrastare con molte altre affermazioni nell'ultimo discorso, che Gesù sarebbe ritornato non per prendere i discepoli con sé, ma per stare con i discepoli quaggiù. Vedi, su questo problema, pp. 721-23 sopra.

Possiamo cominciare la nostra analisi notando che Gesù usa la terminologia tradizionale. Rapportata alla sfondo giudaico, l'espressione « la casa del Padre mio » deve essere probabilmente intesa come il cielo. Filone (*De somniis*, I, 43; # 256) parla del cielo come de « la casa paterna ». Quanto alle « molte dimore », dobbiamo rifiutare la tradizione patristica, risalente per lo meno a Ireneo (vedi Nota), che si tratti di un riferimento a diversi gradi di perfezione celeste, cioè a posti superiori e inferiori in cielo. Il « molte » significa semplicemente che ce ne sono abbastanza per tutti; il « dimore » riflette il tipo di immagini giudaiche che si trova in En 39,4, che parla de « le dimore dei santi e i luoghi di riposo dei giusti » che sono situati alle estremità dei cieli (anche 41,2; 45,3). In II Esd 7,80 e 101 si fa una distinzione tra le anime dei malvagi che non possono entrare nelle dimore e devono andare errando e le anime dei giusti che entreranno nelle loro dimore. Nel NT l'immagine di dimore eterne (*skēnē*) si trova in Lc 16,9, mentre Mc 10,40 parla di seggi celesti (preparati dal Padre, non da Gesù). La promessa del Gesù giovanneo ai suoi discepoli, che ci saranno dimore per loro nella casa del Padre suo, è abbastanza simile alla promessa fatta loro in Lc 22,29-30 (un detto dell'ultima cena): « Io preparo per voi ... perché possiate mangiare e bere alla mia mensa nel mio regno e sedere in trono ... ». L'espressione che ricorre in Giovanni 14,2-3, di andare a preparare un posto, può derivare dalla tipologia dell'Esodo (l'ultima cena è collocata la sera prima di Pasqua). In Dt 1,33 Dio dice che Egli andava innanzi a Israele *nella via* per cercare un *posto* per loro; Dt 1,29 dice: « Non spaventatevi e non abbiate paura di loro », un comando non dissimile da quello di Gesù « Non sia turbato il vostro cuore ». In questa tipologia Gesù precederebbe i discepoli nella Terra Promessa per preparare un posto per loro. Se supponiamo che le « molte dimore (*monē*) » nella casa del Padre di Gesù siano la stessa cosa che il posto (*topos*) che Gesù va a preparare per i suoi discepoli, che cosa intende Gesù quando dice che ritornerà a prendere i suoi discepoli con sé, evidentemente per portarli ai posti che ha preparati? Questi versetti vanno meglio intesi come un riferimento a una parusia in cui Gesù ritornerà subito dopo la sua morte per condurre i discepoli trionfalmente in cielo. (L'idea di una parusia subito dopo la morte potrebbe essere soggiacente a Mt 26,29, dove nell'ultima cena Gesù dice: « Non berrò più di questo frutto fino al giorno in cui lo berrò nuovo con voi nel regno del Padre mio »). Un accenno alla parusia si trova in Giovanni 21,22, che adopera lo stesso verbo « venire » usato in 14,3; cfr. anche Ap 3,20. Per la parusia come momento in cui Gesù porterà con sé i suoi seguaci vedi 1 Ts 4,16-17: « Perché il Signore stesso ... discenderà dal cielo. E prima risorgeranno i morti in Cristo; quindi noi, i vivi, i superstiti, saremo rapiti insieme con loro, fra le nubi per andare incontro al Signore nell'aria; e così saremo sempre col Signore »; si noti come quest'ultima clausola somigli a quella di Giovanni « perché siate voi dove sono io ».

Alcuni studiosi pensano che 14,2-3 alluda alla venuta di Gesù dai suoi discepoli nell'ora della loro morte per portarli in cielo. Noi consideriamo il passo come una reinterpretazione possibile del tema della parusia quando ci si rese conto che la parusia non era avvenuta subito dopo la morte di Gesù e quando i discepoli cominciarono a morire. (Della stessa duplice prospettiva si può trattare anche in 17,24 vedi p. 952 più avanti). Quando abbiamo esaminato 13,36-37 alla luce di 21,15-19, abbiamo visto che la promessa di Gesù a Pietro, « Mi seguirai più tardi », fu successivamente riferita alla morte di Pietro. L'idea che attraverso la morte i cristiani sono portati alla casa del Padre sembra riflettersi in 2 Cor 5,1: « Sappiamo infatti che quando verrà disfatto questo corpo, nostra abitazione sulla terra, riceveremo un'abitazione da Dio, una dimora eterna, non costruita da mani di uomo, nei cieli ».

Se riteniamo che 14,2-3 si riferisse originariamente alla parusia e sia stato probabilmente reinterpretato con relazione alla morte del cristiano, non possiamo trascurare la tensione tra una simile concezione in 2-3 e l'escatologia realizzata del resto del capitolo, per esempio, il pensiero in 15-17 (anche 16,7) che Gesù ritornerà al credente nel, e attraverso il Paraclito che abita nel cristiano, o il pensiero in 23 (l'unico altro esempio neotestamentario dell'uso di *monē*) che Gesù e il Padre faranno dimora nel cristiano. (Boismard, *art. cit.*, mette bene in luce la differenza tra le due prospettive). Abbiamo ripetuto con insistenza che in Giovanni vi sono elementi sia di escatologia finale che di escatologia realizzata (vedi le pp. CXXXIX ss.) e che essi si possono trovare anche in passi contigui (5,19-25 e 26-30). Alcuni commentatori, però, trovano difficile pensare che due immagini così diverse della dimora celeste con Gesù e della inabitazione divina sulla terra, siano state messe fianco a fianco nel cap. 14, come promesse di come i discepoli sarebbero stati consolati dopo la partenza, senza un qualche tentativo di conciliazione o armonizzazione. Risulta ovvio dalla nostra analisi che la fraseologia dei vv. 2-3 non si riferiva originariamente al ritorno di Gesù nella forma della inabitazione, ma può darsi che quelle frasi siano state secondariamente reinterpretate per armonizzarle con il tema della inabitazione che compare nel resto del capitolo?

Schaefer, *art. cit.*, ha proposto una interpretazione possibile de « la casa del Padre mio » che può essere utile a questo riguardo. La frase ricorreva in 2,16 in riferimento al Tempio di Gerusalemme, ma Giovanni reinterpretava il Tempio nel senso che esso era il corpo di Gesù (2,19-22). Ancor più significativo è il detto parabolico sulla casa in 8,35: « Lo schiavo non ha un posto permanente (*menein*) nella casa (o famiglia: *oikia*, come in 14,2), ma il figlio vi ha un posto per sempre ». Questa speciale casa o famiglia dove il figlio ha un posto permanente suggerisce una unione col Padre riservata a Gesù il Figlio e a tutti coloro che sono generati come figli di Dio dallo Spirito dato da Gesù. Ci sarebbe quindi qualche precedente per reinterpretare parabolicamente « molte dimore nella casa del Padre mio » come possibilità di unione permanente (*monē/menein*) col Padre in Gesù e attraverso Gesù. (Gundry, *art. cit.*, ha autonomamente proposto una interpretazione simile: « ... non dimore nel cielo, ma posizioni spirituali in Cristo »). Gesù è in cammino per riunirsi al Padre in gloria (13,1) e per rendere possibile ad altri di essere uniti al Padre: così egli prepara le dimore. La lezione variante per « la casa del Padre mio » è « col Padre mio » (vedi Nota), e questo è proprio il significato che la frase può avere assunto nella teologia generale giovannea del cap. 14. Il ritorno di Gesù dopo la resurrezione avrebbe lo scopo di unire i discepoli a lui stesso e al Padre, senza alcun accenno al fatto che l'unione sia in cielo: il suo corpo è la casa del Padre suo; e dovunque è il Gesù glorificato, ivi è il Padre. Nel greco del v. 3, Gesù dice letteralmente: « ritornerò a prendervi a me »; nella reinterpretazione questa frase può aver perduto il suo significato originario di un luogo celeste. La *monē* o « dimora » può esser diventata la *monē* di 14,23, una inabitazione.

Forse proprio nel senso di questa reinterpretazione i vv. 2-3 sono collegati dallo scrittore giovanneo ai vv. 6 ss.

mentre 4 serve di transizione, secondo la tecnica giovannea del fraintendimento. Se con la sua morte, resurrezione e ascensione Gesù deve rendere possibile una unione dei discepoli col Padre suo, egli deve preparare i discepoli all'unione facendo loro comprendere come essa debba realizzarsi. Agostino (*In Jo.* LXVIII, 2; PL 35,1814) esprime efficacemente questo pensiero: « Egli prepara le dimore preparando coloro che dovranno abitarvi ». Così, il v. 4 cerca di coinvolgere i discepoli, quando Gesù li assicura che essi conoscono la via che porta al luogo dove egli va (cioè al Padre, perché conoscono Gesù). Ma così come « i giudei » di 7,35 e di 8,22 non potevano comprendere dove egli andasse, nemmeno Tommaso lo può. Per rispondere, Gesù deve ora spiegare chiaramente che egli va al Padre e che egli è la via per andare al Padre (v. 6).

Gesù come la Via (14,6-11)

Questi versetti semplicemente spiegano come Gesù sia la Via al Padre. Egli è la via perché è la verità o rivelazione del Padre (vedi Nota su come interpretare i tre sostantivi in 6a), così che quando gli uomini conoscono lui essi conoscono il Padre (7) e quando vedono lui vedono il Padre (8). Egli è la via perché è la vita: poiché egli vive nel Padre e il Padre vive in lui (10-11), egli è il canale attraverso cui la vita del Padre giunge agli uomini.

Qual è lo sfondo da cui fu tratto questo concetto di Gesù come « la via »? Sono stati proposti paralleli sia ermetici che mandei; in questi scritti generalmente « la verità » è la sfera della divinità e « la via » è il cammino che porta alla divinità (sebbene nei testi mandei il redentore non sia mai chiamato « la via »). In particolare, è stata notata l'espressione mandea « la via della verità ». W. Michaelis (« *Hodos* », TWNTE, V, 82-84) e De la Potterie (pp. 917-18) hanno rifiutato questi paralleli. Essi rilevano che il concetto giovanneo della via non è realmente spaziale allo stesso modo in cui lo sono questi concetti gnostici. Inoltre, molto di ciò che vi è di interessante in tali paralleli era in qualche misura già esistito nel giudaismo. In certi passi dell'AT (Sal 119,30; Tb 1,3; Sap 5,6) « la via della verità » è un modo di vivere in conformità con la Legge. Il Salmo 86,11 mette in parallelismo « via » e « verità »: « Mostrami, Signore, la tua via, perché nella tua verità io cammini ». Notiamo che in questi testi dell'AT non si tratta di una via alla verità, come si trova negli scritti gnostici; piuttosto, la via è una via di verità (e questo sembra più vicino al significato di Giovanni; vedi Nota). Nell'AT questa via ha a volte accenti escatologici, perché porta dalla morte alla vita: « Per l'uomo assennato la strada della vita è verso l'alto, per salvarlo dagli inferni che sono in basso » (Prv 15,24). La via della vita e la via della morte sono messe a contrasto in Ger 21,8. Sal 16,11 dice che la via della vita è rivelata all'uomo da Dio; ciò si avvicina alla combinazione che Giovanni fa delle tre nozioni di via, verità e vita. A Qumran la via (dello Spirito) di verità è contrapposta dualisticamente alla via dello Spirito di iniquità (1 QS IV, 15-16; vedi anche 2 Pt 2,2 e 15, dove sono messe a contrasto « la via della verità » e « la via di Balaam »).

Fino a che punto questo materiale giudaico offre lo sfondo per Giovanni 14,6? In Giovanni non vi è accento sull'aspetto morale della via, come lo si trova nel concetto vetero-testamentario de « la via della verità »; piuttosto, per Giovanni, Gesù è la via perché è la rivelazione del Padre. Non dobbiamo però creare una dicotomia tra l'aspetto di rivelazione e l'aspetto morale di Gesù come la via. McCasland, *art. cit.*, sottolinea che Gesù è la via in un duplice senso: primo, come mediatore di salvezza; secondo, come norma di vita.

Per Giovanni la verità è una sfera di azione non meno che di fede e di conoscenza; per esempio, egli può parlare di agire nella verità (3,21). Se possiamo invocare un passo sinottico, in Mc 12,14 i farisei ammettono che Gesù insegna « la via di Dio secondo verità ».

Un'altra obiezione contro la possibilità di trovare lo sfondo del concetto giovanneo de « la via » nel giudaismo è che nell'AT non c'è esempio dell'uso assoluto de « la via ». Ma con la scoperta dei Rotoli del Mar Morto possiamo eliminare questa obiezione, poiché la comunità di Qumran designava se stessa in modo assoluto come « la Via » (*ha-derek*). Coloro che entravano nella comunità erano « quelli che hanno scelto la Via » (1 QS IX, 17-18), mentre coloro che apostatavano erano « quelli che si allontanavano dalla Via » (CD I, 3). Le regole della vita di comunità erano « le regole della Via » (1 QS IX, 21). Per Qumran « la Via » consisteva nella stretta osservanza della Legge mosaica così come essa era interpretata dal grande Maestro della comunità, e non ci può essere dubbio che quest'uso è eredità dello sfondo vetero-testamentario sopra indicato (con l'elemento aggiunto del dualismo). In particolare, l'uso assoluto de « la Via » a Qumran sembra aver tratto origine dalla riflessione su Is 40,3. Questa riflessione la troviamo in 1 QS VIII, 12-16, un testo della più grande importanza per comprendere la concezione che la comunità aveva di se stessa:

> Quando gli uomini [che sono stati messi alla prova] diventano membri della comunità in Israele secondo tutte queste regole, essi si separeranno dai luoghi dove abitano gli uomini malvagi per andare nel deserto per preparare la via a Lui, come è scritto: « Preparate la via del Signore nel deserto; raddrizzate una strada per il nostro Dio nella steppa ». Questa (via) è lo studio della Legge che Egli ha comandata per mezzo di Mosè, perché essi agiscano in conformità con tutto ciò che è stato rivelato nei secoli, e come i profeti hanno rivelato per opera del suo spirito santo.

Se la comunità di Qumran viveva « la via del Signore nel deserto », anche Giovanni il Battista aveva questo ideale di preparare la via del Signore. La comunità cristiana, che somigliava alla comunità di Qumran in certe pratiche fondamentali e nella organizzazione, sembra si sia essa pure considerata come « la Via » (Atti 9,2; 19,9.23; 22,4; 24,14.22), forse perché la sua vita era la via che preparava all'ultima venuta del Cristo, una via, un modo di vita comandato da Gesù e stimolato dallo Spirito. Ora noi pensiamo che Giovanni 14,6 rifletta tutta questa serie di usi dell'immagine della « via », originaria dell'AT, che viene modificata dal pensiero delle sette giudaiche esemplificate a Qumran, e finalmente viene adottata dalla comunità cristiana come auto-designazione. Non è insolito per il Gesù giovanneo riprendere la terminologia originariamente applicata a Israele (e successivamente adottata dalla comunità cristiana) e applicarla a se stesso. Se la comunità cristiana è il tempio (Ef 2,19-21; 1 Pt 2,5; 4,17), per Giovanni, Gesù è il tempio (2,21). I detti imperniati sull'« Io sono ... » del Gesù giovanneo prendono il posto dei detti sinottici « Il regno di Dio è simile ... » (vedi pp. CXXXII-CXXXIII), e in certi casi il regno di Dio sembra essere stato parzialmente identificato con la chiesa. Le immagini dell'ovile e della vigna, applicate nell'AT a Israele e nei Vangeli sinottici al regno di Dio, in Giovanni sono applicate a Gesù, il pastore e la vite. Sembra che lo stesso processo sia in atto nel chiamare Gesù, invece della comunità cristiana, « la via ». Se il Battista era venuto a raddrizzare « la via del Signore », la sua missione fu quella di rivelare Gesù a Israele (1,23.31), perché Gesù è la via data agli uomini da Dio.

Una simile trasformazione della terminologia può essere stata incoraggiata dalla comprensione giovannea di Gesù come divina Sapienza personificata (vedi pp. CXXII ss.). In Prv 5,6 è implicito che la Sapienza offre agli uomini la via della vita (vedi anche Prv 6,23; 10,17). C'è una interpolazione cristiana molto evidente nelle parole della Sapienza nella versione latina di Sir 24, 25. La Sapienza dice: « In me è il dono di ogni *via* e *verità*; in me è ogni speranza di *vita* e di virtù ». È quasi come se l'interpolatore avesse associato la descrizione giovannea di Gesù in 14,6 con le rivendicazioni della Sapienza. Concludendo questa discussione sullo sfondo del concetto giovanneo di Gesù come la via, vogliamo mettere in evidenza che, pur riconoscendo che il materiale tratto da fonti giudaiche è stato grandemente trasformato alla luce della cristologia giovannea, insistiamo nel dire che le fonti giudaiche offrono ampio materiale greggio, sicché non è realmente necessario andar tanto lontano nella ricerca dello sfondo.

Quando rivolgiamo la nostra attenzione alla esegesi di Giovanni 14,6, troviamo che nel dire « Io sono LA VIA », Gesù non intende primariamente presentare se stesso come una guida morale, né come un capo che i suoi discepoli debbano seguire (come in Eb 2,10; 6,20). Qui l'accento è diverso da quello di 16,13, dove è detto che lo Spirito Paraclito guiderà i discepoli lungo la *via* di tutta la *verità*. Piuttosto, Gesù presenta se stesso come l'unica via di salvezza, al modo di 10,9: « Io sono la porta. Chi entra attraverso di me sarà salvo ». Ed è così perché Gesù è LA VERITÀ (*alētheia*), l'unica rivelazione del Padre che è la meta del viaggio. Nessuno ha mai visto il Padre eccetto Gesù (1,18); Gesù ci dice quello che ha visto alla presenza del Padre (8,38); e Gesù fa degli uomini i figli di Dio, che essi possono quindi chiamare Padre (vedi Commento a 20,17). Chiamando se stesso « la verità », Gesù non vuol dare una definizione ontologica in termini trascendentali ma descrive se stesso in funzione della sua missione presso gli uomini (cfr. Nota a 4,24). « Io sono la verità » va interpretato alla luce di 18,37: « Per questo sono venuto nel mondo: per rendere testimonianza alla verità ». Tuttavia, De la Potterie, p. 939, ha ragione nel ripetere con insistenza che la formula giovannea non si limita a dirci quello che Gesù fa: ci dice quello che Gesù *è* in rapporto agli uomini. Più ancora, essa riflette quello che Gesù è *in se stesso*; tutto l'accento giovanneo posto sul « reale » (*alēthinos*: il vero pane, il vero vino) sarebbe invano se quel che Gesù è in rapporto agli uomini non

fosse una vera indicazione di ciò che egli è in se stesso. Se Gesù è la via nel senso che egli è la verità e rende capaci gli uomini di conoscere la loro meta, egli è la via anche nel senso che è LA VITA (*zōē*). Anche qui, si tratta di una descrizione di Gesù in funzione della sua missione presso gli uomini: « Io sono venuto perché abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza » (10,10). La meta del cammino è la vita col Padre; questa vita il Padre l'ha data al Figlio (5,26), e solo il Figlio può darla agli uomini che credono in lui (10,28). Il dono della vita naturale a Lazzaro era un segno delle realtà eterne che stanno dietro alla proclamazione di Gesù di essere la resurrezione e la vita (11,25-26): « Chiunque vive e crede in me non morrà in eterno ».
Se Gesù è la via perché è la verità e la vita, « verità » e « vita » non sono semplicemente coordinate: la vita viene per mezzo della verità. Coloro che credono in Gesù come la rivelazione incarnata del Padre (e proprio questo significa « verità ») ricevono il dono della vita, sicché le parole di Gesù sono la fonte della vita: « Le parole che vi ho dette sono Spirito e vita » (6,63), « Chi ascolta la mia parola e ha fede in Colui che mi ha mandato ha la vita eterna » (5,24). L'uso dell'articolo definito prima dei tre sostantivi nel v. 6 implica che Gesù è l'unica via per andare al Padre. Bultmann, pp. 468-69, ha ragione nell'insistere che quando una persona va da Gesù per la verità, non si tratta semplicemente di imparare e andarsene: si deve appartenere alla verità (18,37). Quindi, non solo nel momento iniziale della fede ma sempre Gesù rimane la via.

I versetti che seguono (7-11) sono semplicemente un commento sul rapporto di Gesù col Padre che è stato espresso in forma lapidaria nel v. 6. Qualunque sia il tipo di condizione che si intende nel v. 7 (vedi Nota), il tema è che la conoscenza di Gesù è la conoscenza del Padre. (B. Gärtner, NTS 14 (1967-8), 209-31, vede in questo tema un riflesso del principio greco della conoscenza del simile da parte del simile). I discepoli non hanno completamente fallito nel conoscere Gesù (come avevano fatto « i giudei »: 8,19); però le loro domande indicano che essi non lo conoscono perfettamente. Tutto ciò cambierà « da ora innanzi » (vedi Nota); dopo « l'ora », l'autore di 1 Giovanni (2,13) potrà dire con sicurezza al suo pubblico cristiano: « Voi avete conosciuto il Padre ». Il tema del conoscere Gesù e così conoscere il Padre in Giovanni 14,7 si trova anche nel cosiddetto *logion* giovanneo dei Vangeli sinottici (Mt 11,27; Lc 10,22): « Nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare ».

La comparsa di questo tema nell'ultimo discorso riflette l'atmosfera di alleanza dell'ultima cena (p. 736 sopra). H. B. Huffmon (BASOR 181 [1966], 31-37) ha mostrato che il verbo « conoscere », nel senso di « riconoscere », apparteneva al linguaggio usato nei patti nel Medio Oriente. Esso è usato nella Bibbia per il riconoscimento da parte di Israele di Jahvè come suo unico Dio e sovrano (Os 13,4); e Geremia (24,7; 31,34) considera la vera conoscenza o il riconoscimento di Jahvè come parte della nuova alleanza. Il Gesù giovanneo, quale autore della nuova alleanza con i discepoli, insiste nel dire che essi devono conoscere lui così come Israele conosceva Jahvè, perché « da ora innanzi » proprio Gesù sarà riconosciuto dai cristiani come « Mio Signore e mio Dio » (20,28).

I discepoli fraintendono ancora: Gesù parla di conoscere e vedere il Padre, ma essi non hanno mai visto il Padre (v. 8). È difficile dire esattamente che cosa Filippo si aspetti come visione. Forse, nel contesto storico prima della Pasqua, dobbiamo pensare che Filippo abbia in mente le grandi teofanie sul Sinai a Mosè e a Elia. (Nel greco di Es 33,18 Mosè dice a Dio: « Mostrati a me »). O pensa alle visioni della corte celeste godute dai profeti? Nel contesto del tempo proprio dell'evangelista, forse Filippo diventa l'innocente portavoce di quei cristiani eretici che cercavano o pretendevano una visione mistica di Dio. In ogni caso, la domanda spinge Gesù a spiegare chiaramente (v. 9) che simili teofanie o visioni sono diventate inutili, ora che la Parola che è Dio si è fatta carne. Se si vede Gesù, si vede Dio. Questa è altissima cristologia, anche se, come abbiamo insistito prima (vedi la p. 532), l'accentuazione giovannea dell'essere Gesù e il Padre una sola cosa si riferisce primariamente alla missione del Figlio presso gli uomini e ha implicazioni metafisiche solo secondarie circa la vita all'interno della divinità. Abbiamo anche espresso l'opinione che l'equivalenza tra Padre e Figlio è in gran parte formulata in un linguaggio che proviene dal concetto giudaico che colui che è inviato (*šālīah*) rappresenta completamente colui che lo invia. Questa idea è stata mirabilmente sviluppata da P. Borgen, « God's Agent in the Fourth Gospel », in *Religions in Antiquity* (volume di Goodenough; Leiden, Brill, 1968) pp. 137-48. Egli addita all'attenzione il principio legale rabbinico (*Ha-*

lakhā) che dice: « Un rappresentante è eguale a colui che lo ha mandato » o, come viene formulato nel Talmud babilonese *Qiddushin* 43a: « Il suo rango è pari a quello della persona stessa del suo [signore] ». Essendo Gesù un rappresentante che è il Figlio stesso di Dio, Giovanni approfondisce il rapporto legale tra l'inviato e colui che invia fino a un rapporto di eguaglianza di natura (non ancora, però, in termini filosofici). Lo studio fatto da Borgen dello sfondo giudaico del tipo di linguaggio che troviamo in 14,9 è quanto mai importante a causa dell'affermazione, fatta frequentemente, che i passi del NT che descrivono Gesù in linguaggio divino sono in ultima analisi di origine pagana. Possiamo aggiungere che vi sono somiglianze tra la descrizione di Gesù nel v. 10 e quella del Profeta-come-Mosè in Dt 18,18, del quale Dio dice: « Io porrò sulla sua bocca le mie parole ed egli dirà loro quanto io gli comanderò ». Di Mosè stesso Dt 34,10-12 dice che il Signore lo aveva mandato a compiere segni e prodigi.

Nei suoi due temi, dell'unione di Gesù col Padre e della capacità che le sue « opere » hanno di rivelare quella unione, il v. 10 è molto simile a 10,38: « credere almeno alle opere, perché sappiate [e comprendiate] che il Padre è in me e io sono nel Padre ». In parallelismo complementare, le ultime due righe di 10 mettono insieme parole e opere come testimoni dell'unione di Gesù col Padre. In 12,49-50 e in 8,28 abbiamo sentito Gesù proclamare che egli *dice* solo quello che il Padre gli ha detto o gli ha insegnato; in 8,28 egli ha affermato: « Io non *faccio* nulla da me stesso ». Quindi, precisamente perché né le sue parole né le sue opere sono propriamente sue, queste parole e queste opere dicono agli uomini che Gesù è intimamente unito al Padre. Questo atteggiamento si esprime ancora meglio in 17,4, dove tutto il ministero di Gesù, parole e opere, sarà chiamato l'« opera » che il Padre gli ha dato da fare.

Il versetto 11 ripete 10, con un più diretto invito a credere. I due motivi di fede che vengono offerti (« credetemi »; « credete[mi] per le opere ») non sono totalmente distinti, perché non c'è un richiamo alle opere miracolose semplicemente come credenziali estrinseche della missione di Gesù (vedi le pp. 436-37). La vera fede nelle opere implica la capacità di comprendere il loro ruolo di segni, la capacità di vedere attraverso di esse ciò che esse rivelano, e cioè che esse sono l'opera insieme del Padre e del Figlio che sono una sola cosa, e quindi che il Padre è in Gesù e Gesù è nel Padre.

La potenza della fede in Gesù (14,12-14)

Il versetto 12 serve di transizione dal tema della fede (10-11) al tema del ricevere aiuto da Dio (13-14). La fede in Gesù apporterà al cristiano il potere, proveniente da Dio, di compiere le stesse opere che Gesù compie, perché unendo l'uomo a Gesù e al Padre, la fede gli dà una partecipazione alla potenza che loro appartiene. La promessa supplementare, che il credente « ne farà di molto più grandi », si spiega nella mutata situazione del periodo che segue la resurrezione. Dopo che Gesù sarà stato glorificato (17,1.5), il Padre compirà nel nome del Figlio suo opere capaci di manifestare la gloria del Figlio (si noti l'ultima riga del v. 13). C'era stato un altro accenno a « opere più grandi » in 5,20 (cfr. anche 1,50), in un contesto relativo al giudicare e al dare vita, e forse in ciò che ora viene promesso ai discepoli è inclusa una partecipazione a queste due opere. Essi parteciperanno al giudizio, perché il Gesù risorto darà loro potere sul peccato (20,21-23) e darà loro il Paraclito che dimostrerà il mondo colpevole quanto al giudizio (16,8.11). Essi inoltre avranno la missione di portare agli altri la partecipazione alla vita di Gesù (« portar frutto »: 15,16). L'idea che ai discepoli sarà dato il potere di compiere prodigi si trova in molti scritti nel NT. Il versetto 12, con la sua decisa assicurazione che chi ha fede compirà opere più grandi di quelle compiute da Gesù è in qualche modo simile a Mt 21,21: « In verità vi dico, se avrete fede e non dubiterete, non solo potrete fare ciò che è accaduto a questo albero di fico, ma anche se direte a questo monte: " Levati di lì e gettati nel mare ', ciò avverrà ». La lunga conclusione di Marco (16,17-18) elenca un gruppo di miracoli che i credenti saranno capaci di fare nel nome di Gesù. E, beninteso, il Libro degli Atti mostra i discepoli che compiono grandi miracoli nel suo nome, compresi quello di togliere la vita (5,1-11) e quelli di dare la vita e di guarire (3,6; 9,34.40): le opere del giudicare e del dar vita. Il pensiero di Giovanni, tuttavia, differisce da questi altri esempi del NT in quanto in Giovanni c'è meno accentuazione del carattere prodigioso delle « opere più grandi » che i discepoli faranno: il « più grandi » si riferisce soprattutto al loro carattere escatologico.

Affermazioni come quelle nei vv. 13 e 14, che Gesù farà tutto quello che sarà chiesto nel suo nome, sono frequenti nell'ultimo discorso. Studiamo attentamente quattro schemi varianti:

(*a*) 14,13: « Qualunque cosa chiedete nel mio nome io la farò [*poiein*] ».
14,14: « Se mi chiederete qualcosa nel mio nome, io la farò [*poiein*] ».
(*b*) 15,16: « Qualunque cosa chiederete al Padre nel mio nome Egli ve la concederà ».
16,23: « Se chiederete qualche cosa al Padre, egli ve la darà nel mio nome ».
(*c*) 16,24: Chiedete e riceverete ».
15,7: « Chiedete ciò che volete e vi sarà fatto [*ginesthai*] ».
(*d*) Una forma libera (che si trova anche in 1 Giovanni):
16,26: « In quel giorno chiederete nel mio nome, e io non dico che dovrò pregare il Padre per voi ».
1 Gv 3,21-22: « Se il nostro cuore non ci rimprovera nulla, abbiamo fiducia in Dio, e qualunque cosa chiediamo la riceviamo da Lui, perché osserviamo i suoi comandamenti e facciamo quel che è gradito a Lui ».
1 Gv 5,14-15: « Questa è la fiducia che abbiamo in Lui: qualunque cosa gli chiediamo secondo la sua volontà, Egli ci ascolta. E se sappiamo che ci ascolta in quello che gli chiediamo, sappiamo di avere già quello che gli abbiamo chiesto ».

Nei detti (*a*) del cap. 14 la preghiera è (presumibilmente nel v. 13, certamente nel v. 14) rivolta a Gesù ed egli la esaudisce; nei detti (*b*) dei capp. 15 e 16 la preghiera è rivolta al Padre ed Egli la esaudisce nel nome di Gesù. (Strano a dirsi, se confrontiamo i detti relativi al Paraclito nei rispettivi capitoli, la situazione è rovesciata: nel cap. 14 il Padre dà o invia il Paraclito in nome di Gesù o a richiesta di Gesù, mentre nei capp. 15 e 16 Gesù invia il Paraclito). Nei detti (*d*) la preghiera è esaudita da Dio senza alcuna menzione del nome di Gesù. Nei detti (*c*) non viene menzionato né colui al quale la preghiera è rivolta né colui che concede, ma nel contesto susseguente a ciascun detto è indicato il Padre.

Lo schema nei detti (*a*) e (*b*), e in qualche misura nei detti (*d*), implica una condizione con una frase di richiesta che inizia con « qualunque cosa » o con « se »; nei detti (*c*) è usato un imperativo (tempo presente in 16,24; aoristo in 15,7).

Nei detti (*a*) appare nell'apodosi il verbo « fare » (*poiein*); nei detti (*b*) appare il verbo « dare »; i detti (*c*) e (*d*) hanno varietà di vocaboli, ma « ricevere » è popolare. Vi sono paralleli, nel vocabolario e nello schema, in un gruppo di detti sinottici:

- Mt 7,7 (Lc 11,9): « Chiedete e vi sarà dato ». L'imperativo (presente) è usato come nella classe (*c*) di Giovanni, ma appare il verbo « dare » come in (*b*).

- Mt 7,8 (Lc 11,10): « Chiunque chiede riceve ». Mentre questo schema strutturale non si trova nei detti di Giovanni, c'è però una somiglianza con (*c*) nel verbo « ricevere » e nel fatto che l'agente non è nominato. Si noti che questi detti sono raggruppati in versetti consecutivi, come anche in Giovanni 14,13-14; 16,23-24.
- Mt 18,19: « Se due di voi sopra la terra si accorderanno per domandare qualunque cosa, gli sarà fatto [*ginesthai*] dal Padre mio che è nei cieli ». Il detto contiene una proposizione condizionale con « se » come in (*a*); il Padre è l'agente come in (*b*) e (*d*); è usato il verbo *ginesthai* come in (*c*).
- Mt 21,22: « Qualunque cosa chiederete con fede nella preghiera, la riceverete » (vedi variante in Mc 11,24). Lo schema della prima parte della frase è simile a (*a*) o (*b*), ma la mancanza di indicazione dell'agente e l'uso del verbo « ricevere » somigliano a (*c*).

È chiaro che ci sono molte somiglianze tra i modelli di Giovanni e quelli dei sinottici, specialmente quelli di Matteo (benché sia insolito per Giovanni e Matteo avere particolari paralleli: (vedi p. XLVII). Ma è anche chiaro che ci sono molte varianti e combinazioni diverse, e nessuno dei detti di Giovanni è esattamente eguale a un detto sinottico. Dodd, *Tradition*, pp. 349-52, ha probabilmente ancora una volta ragione nel sostenere che Giovanni e i sinottici conservano echi indipendenti di antichi detti. Alcune delle varianti nel modo (imperativo o condizionale), nel vocabolario (« esser dato », « ricevere », vari verbi di « fare ») e nella forma (attiva o passiva) si possono forse attribuire a tentativi diversi di tradurre in greco dei detti originali aramaici.

Ci sono due punti che meritano una breve osservazione. Gli ultimi due detti in (*d*) e gli ultimi due detti in Matteo contengono condizioni perché la preghiera sia esaudita: condizioni di osservare i comandamenti, di chiedere in conformità con la volontà di Dio, dell'accordo tra più cristiani su ciò che si debba chiedere, e della fede. L'ultima condizione menzionata, quella della fede da parte della persona richiedente, è in realtà implicita in tutte le forme del detto. Ma le altre condizioni possono essere state dettate dalla esperienza realistica nella vita della comunità che non tutte le preghiere erano esaudite. Le forme incondizionate dei detti sono più originali, ed è interessante che nella tradizione giovannea le forme condizionate non sono attribuite a Gesù.

L'altro punto da considerare è che cinque dei detti giovannei accennano a chiedere (o a dare: 16,23) « nel mio nome ». Benché Giovanni accentui questo motivo, esso non è originale di Giovanni. Il detto in Mt 18,19 citato sopra è seguito immediatamente da una frase che fornisce la base della fiducia che la richiesta sarà accolta: « Perché dove sono due o tre riuniti *nel mio nome,* io sono in mezzo a loro ». Nella preghiera gli ebrei ricordavano spesso i patriarchi, nella speranza che Dio sarebbe stato commosso dal ricordo di quegli uomini santi, e la preghiera nel nome di Gesù può aver avuto origine in modo simile. Vedi anche Mc 9,41 e l'idea di dare nel nome di Gesù. L'eucaristia che fu data in memoria di Gesù può aver contribuito all'usanza di pregare nel suo nome, specialmente perché le preghiere dei primi cristiani spesso venivano formulate in occasione dell'eucaristia (così Loisy, p. 409). Ma la teologia giovannea ha introdotto nella preghiera nel nome di Gesù un accento che va ben oltre l'uso di una formula. Un cristiano prega nel nome di Gesù nel senso che è in unione con Gesù. Quindi il tema del chiedere « nel mio nome » in 14,13-14 continua e sviluppa il motivo della inabitazione di 10-11: poiché il cristiano è in unione con Gesù e Gesù è in unione col Padre, non ci può essere dubbio che le preghiere del cristiano saranno ascoltate. Questo contesto di unione con Gesù ci suggerisce anche il pensiero che le richieste del cristiano non sono ormai più concepite come richieste concernenti le piccole, futili cose della vita: sono richieste di natura tale che quando esse sono esaudite il Padre è glorificato nel Figlio (13). Sono richieste pertinenti alla vita cristiana e alla continuazione dell'opera con cui Gesù glorificava il Padre durante il suo ministero (17,4)[1].

---

[1] La Bibliografia per questa sezione è inclusa nella Bibliografia alla fine del § 52.

51. l'ultimo discorso: sezione 1 (unità 2)

14,15-24

Il Paraclito, Gesù e il Padre verranno presso coloro che amano Gesù

[15] *Se mi amate e osservate i miei comandamenti,* [16] *io pregherò il Padre e il Padre vi darà un altro Paraclito perché rimanga con voi per sempre.* [17] *Egli è lo Spirito di Verità che il mondo non può ricevere, perché non lo vede e non lo conosce; ma voi lo conoscete, giacché egli rimane con voi ed è in voi.* [18] *Io non vi lascerò orfani: ritornerò a voi.* [19] *Ancora un poco e il mondo non mi vedrà più; voi però mi vedrete, perché io ho la vita e voi avrete la vita.* [20] *In quel giorno voi saprete che io sono nel Padre, e voi siete in me, e io in voi.* [21] *Chi osserva i comandamenti che riceve da me, questi mi ama; e chi mi ama sarà amato dal Padre mio, e io lo amerò e mi manifesterò a lui ».* [22] *« Signore », disse Giuda (non Giuda Iscariota), « che cosa è accaduto perché tu ti voglia manifestare a noi e non al mondo? »* [23] *Rispose Gesù: « Se uno mi ama, osserverà la mia parola. Allora il Padre mio lo amerà, e noi andremo da lui e prenderemo dimora presso di lui.* [24] *Chi non mi ama, non osserva le mie parole; eppure la parola che voi ascoltate non è mia, ma viene dal Padre che mi ha mandato ».*

22: *disse.* In greco nel tempo presente storico.

NOTE

v. 15. *e osservate.* Abbiamo letto questo verbo al congiuntivo (*tērēsēte*) come parte della protasi, insieme con il P^{66} e il Codice Sinaitico. Anche altre lezioni sono ben docu-

mentate: (*a*) I Codici Alessandrino e di Beza hanno un imperativo (*tērēsate*): « Se mi amate, osservate i miei comandamenti »; (*b*) Il Codice Vaticano ha il futuro (*tērēsete*): « Se mi amate, osserverete i miei comandamenti ». La lezione che abbiamo seguita collega strettamente il v. 15 al v. 16. La lezione (*b*) può rappresentare una armonizzazione scribale col modello del v. 23. La lezione (*a*) e, sia pure in misura minore, la lezione (*b*) isolano questo versetto dal v. 16, non stabilendo alcun rapporto grammaticale tra le condizioni espresse in 15 e il dono dello Spirito in 16. K. Tomoi (ET 72 (1960-61), 31) sente così acutamente questa mancanza di connessione da avanzare l'ipotesi che il v. 15 sia fuori posto e trovi la sua collocazione tra 20 e 21. Un riordinamento del genere distruggerebbe lo schema triadico (vedi Commento) della sezione e non è necessario se si accetta la nostra traduzione.
— *osservate i miei comandamenti.* Il verbo *tērein* (« custodire, osservare, adempiere ») è usato in Giovanni per indicare l'osservanza dei comandamenti di Gesù (14,21; 15,10); altrove è usato per l'osservanza dei Dieci Comandamenti di Dio (Mt 19,17; 1 Cor 7,19). Anche in 1 Giovanni (2,3-4; 3,22-24) il verbo è usato per i comandamenti di Dio; uno stretto parallelo del versetto presente si trova in 1 Gv 5-3,: « perché in questo consiste l'amore di Dio, nell'osservare i suoi comandamenti ». Si noterà che qui e nel v. 21 più avanti Gesù parla dei suoi comandamenti al plurale, in contrasto col « comandamento nuovo » (singolare) di 13,34. La stessa variazione tra plurale e singolare nel parlare dei comandamenti di Gesù si trova in 15,10 e 12. Quei comandamenti non sono semplicemente dei precetti morali: implicano tutto un modo di vivere in unione d'amore con lui.

v. 16. *pregherò*. Bernard, II, 545, sostiene che in generale questo verbo *erōtan* è usato per descrivere le preghiere di Gesù, mentre *aitein* è usato per le preghiere dei discepoli (come nei vv. 13 e 14). Ma vi sono molte eccezioni.
— *il Padre vi darà*. In 14,26 leggiamo che « il Padre manderà » il Paraclito; ma in 15,26 e 16,7 l'invio è opera di Gesù. L'attribuzione dell'azione al Padre è probabilmente più originale. Non dobbiamo esagerare il carattere giovanneo di questa variante, poiché la si trova anche in Luca/Atti (Gesù manda o effonde lo Spirito in Lc 24,49; Atti 2,33; ma anche questi passi mostrano che la fonte dello Spirito è il Padre). Il verbo « dare » nel NT è

spesso associato allo Spirito Santo (Rm 5,5), sicché « dono » è diventato una designazione dello Spirito (Atti 2,38; 8,20; 10,45; 11,17).
— *un altro Paraclito.* Il greco si sarebbe potuto tradurre: « un altro, un Paraclito », traduzione che eliminerebbe l'implicazione che vi sia stato un Paraclito precedente, e che ha il sostegno della VS^{sin}. Però non è questo il significato più ovvio (cfr. 10,16: « ho altre pecore », non già: « ho altri, delle pecore »), e 1 Gv 2,1 mostra che il pensiero giovanneo non è restio a presentare Gesù come un Paraclito. Johnston, p. 33, considera la frase come una apposizione qualificativa de « lo Spirito di Verità » nella frase seguente: « il Padre vi darà un altro Paraclito ... lo Spirito di Verità che il mondo non può ricevere ... ».
— *perché rimanga con voi.* Quelli che pensano che alla base di Giovanni ci sia un originale aramaico fanno l'ipotesi che *hina*, la congiunzione finale greca, sia una traduzione erronea del relativo aramaico *d*^{e} (= « che rimarrà con voi »). Tale ipotesi non è necessaria, perché nella frase c'è realmente un elemento di finalità. I manoscritti che hanno il verbo « essere » presentano notevole varietà nella disposizione delle parole, e ci sono anche robuste testimonianze a favore del verbo « rimanere » (*menein*). Anche qui alcuni trovano supporto a favore di un originale aramaico, perché l'ebraico usa spesso il verbo « essere » nel senso di rimanere; per esempio, il greco di Mt 2,13 riflette l'uso ebraico: « Sta' (cioè, rimani) là finché non ti avvertirò ». Per l'uso giovanneo di *menein*, vedi App. I, pp. 1452-54.

v. 17. *lo Spirito di Verità.* Nel pensiero giovanneo il genitivo è oggettivo: lo Spirito comunica la verità (vedi 16,13), sebbene ci possa essere anche un elemento del genitivo appositivo (1 Gv 5,6: « lo Spirito è la verità »). La frase non dà una descrizione essenziale ovvero ontologica dello Spirito; per lo sfondo vedi App. V.
— *che ... lo.* In questo versetto i pronomi greci che si riferiscono allo Spirito sono neutri, perché *pneuma* è neutro. Ma i pronomi maschili *ekeinos* e *autos* sono usati per lo Spirito/Paraclito in 15,26; 16,7.8.13.14. Quale Paraclito, lo Spirito assume un ruolo più personale che in molte altre parti del NT.
— *perché non lo vede e non lo conosce.* Il non vedere non è veramente una ragione o una causa per cui il mondo non riceve lo Spirito di Verità. Il non ricevere e il non vedere e non conoscere costituiscono un unico atteggia-

mento. Il verbo usato per vedere, *theōrein*, può essere usato per la vista corporea (2,23; 14,19) o per la vista spirituale (12,45; vedi App. I, p. 1443). Il mondo non può vedere fisicamente il Paraclito perché il Paraclito non è corporeo; né il mondo ha l'intuizione spirituale per presagirne la presenza nei discepoli. Per l'atteggiamento di Paolo sulla stessa questione vedi 1 Cor 2,14.
— *voi lo conoscete*. Questo verbo e il verbo « rimane » nella riga seguente sono nel tempo presente; negli altri passi sul Paraclito le azioni del Paraclito sono descritte col tempo futuro. Probabilmente, i tempi presenti qui vanno considerati come prolettici (BDF, § 323). Alcuni autori invece prendono alla lettera i tempi presenti e ne deducono o che il Paraclito era già presente nell'ultima cena o che il versetto è scritto dal punto di vista temporale dell'evangelista. W. R. Hutton (ET 57 (1945-46), 194) pensa che queste righe siano un commento parentetico aggiunto alle parole di Gesù dall'evangelista come nota a pié di pagina. Vedi alle pp. 196-97, per il nostro atteggiamento generale verso un simile approccio ai discorsi giovannei.
— *giacché egli rimane con voi*. Anche qui, non si tratta realmente di una ragione o causa: la presenza e la conoscenza sono coordinate. Come dice Bengel, la mancanza di conoscenza esclude la presenza, mentre la presenza è la base della conoscenza. Qui è detto che lo Spirito di Verità *rimane* con i discepoli, mentre il v. 16 parlava dell'*essere* il Paraclito con i discepoli. 2 Gv 2 usa questo duplice vocabolario a proposito della verità stessa: « ... la verità che dimora (rimane) in noi e sarà con noi in eterno ». La intercambiabilità di « verità » e « Spirito di Verità » ha un certo parallelo a Qumran (1 QS IV, 23-24): « Finora gli spiriti di verità e di falsità combattono nel cuore degli uomini ... A seconda della sua porzione di verità un uomo odia la falsità ».
— *è in voi*. Le testimonianze testuali sono divise quanto a leggere una forma presente o futura del verbo. Il futuro può essere una correzione scribale per evitare l'idea di una presenza già nell'ultima cena; oppure il futuro può essere stato preferito come *lectio difficilior* dopo due verbi al tempo presente (così Rieger, *art. cit.*. p. 20), a meno che lo scrivano introducesse il futuro per accentuare la qualità prolettica dei due verbi precedenti. Rieger pensa che in questo versetto le righe da 2 all'ultima parte di 5 siano una parentesi, mentre l'ultima parte di 5 sarebbe la continuazione della riga 1: « Egli è lo Spirito di

Verità (...) e sarà in voi ». Le righe parentetiche, a suo parere, trattano della presenza dello Spirito/Paraclito durante il ministero di Gesù. L'ultima parte di questa teoria sembra insostenibile, poiché per Giovanni il Paraclito potrà venire solo quando Gesù se ne sarà andato (16,7); durante il ministero di Gesù lo Spirito non è ancora dato agli uomini (7,39).

v. 18. *orfani.* Questo linguaggio figurativo non è insolito: dei discepoli dei rabbini si diceva che rimanevano orfani alla loro morte (StB, II, 562), così come i discepoli di Socrate alla sua morte (*Fedone* 116A). Nell'ultimo discorso l'immagine si accorda bene col modo di Gesù di rivolgersi ai suoi discepoli come « Figliolini » (13,33). Se qui « orfano » significa senza padre o, più generalmente, uno abbandonato senza nessuno che si curi di lui, è difficile dirlo; ma Schwank, « Vom Wirken », p. 152, indica questo versetto come base per chiamare Cristo « padre » nella preghiera.
— *ritornerò.* Mentre l'idea del venire « di nuovo » (*palin*) era stata espressa nel v. 3, qui e nel v. 28 essa è solo implicita.

v. 19. *Ancora un poco. Eti mikron*; vedi Nota a 13,33. Che ciò si riferisca all'intervallo di tempo prima del periodo escatologico si vede dall'accenno nel versetto seguente all'adempimento della promessa di vedere Gesù « in quel giorno ».
— *vedrete.* Un tempo presente usato proletticamente per dare l'idea della certezza del futuro. Qui è usato il verbo *theōrein,* mentre nel passo parallelo in 16,16 è usato *horan.*
— *perché io ho la vita e voi avrete la vita.* Letteralmente, « perché io vivo e voi vivrete ». Ancora una volta, il rapporto tra questa riga e la riga precedente è più coordinato che causale: la vista del Gesù risorto e la vita sono un solo e medesimo dono. Effettivamente, quest'ultima riga del v. 19 potrebbe diventare una sentenza separata: « Poiché io ho la vita, anche voi avrete la vita ».

v. 20. *In quel giorno.* Questa espressione ricorre tre volte in Giovanni: qui, in 16,23 e 16,26. Mentre nell'AT « quel giorno » è una formula tradizionale per descrivere il tempo dell'intervento finale di Dio (anche in Mc 13,32), nella forma definitiva del pensiero giovanneo il termine sembra applicarsi al periodo della esistenza cristiana reso possibi-

le da « l'ora » di Gesù. Confronta « nell'ultimo giorno » in 6,39.40.44.54.
— *voi saprete.* Si potrebbe tradurre « voi stessi », se il pronome espresso per « voi » è enfatico (così Bernard, II, 548); ma Bultmann, p. 479[5], ha probabilmente ragione nel sostenere che non lo è (BDF, § 277[2]).

v. 21. *Chi.* C'è uno spostamento alla terza persona nei vv. 21,23-24a (forse sotto l'impatto del motivo della Sapienza: vedi Commento). I versetti 1-20 erano diretti ai discepoli in seconda persona; il discorso duplicato nel cap. 16 rimane interamente in seconda persona.
— *osserva i comandamenti che riceve da me.* Letteralmente « ha i miei comandamenti e li osserva ». Non c'è vera differenza tra avere i comandamenti (solo qui, ma con paralleli rabbinici) e osservarli, anche se Bernard, II, 548, vede l'osservare i comandamenti come un passo ulteriore (vedi anche Agostino).
— *sarà amato dal Padre mio.* Il P^{75} legge « custodito » (*tērein*; cf. 17,11) invece di « amato »; e C. L. Porter, in *Studies in the History and Text of the New Testament,* ed. da B. L. Daniels e M. J. Suggs (Salt Lake City, University of Utah, 1967), p. 74, formula l'ipotesi che questa sia la lezione più antica. Barrett, p. 388, dice che Giovanni non intende che l'amore di Dio sia condizionato dall'obbedienza dell'uomo; egli concentra piuttosto l'attenzione sulla reciprocità dell'amore. Si deve però riconoscere che nel dualismo giovanneo, poiché l'amore spontaneo di Dio si esprime nel dono del Figlio suo, se ci si allontana dal Figlio, si rimane privati dell'amore di Dio.

v. 22. « *Signore* », *disse Giuda.* Tutte e tre le domande che interrompono, poste dai discepoli in questo capitolo (qui, nei vv. 5 e 8), cominciano allo stesso modo. Ovviamente, c'è un certo artificio redazionale; tuttavia, se si trattasse di pura invenzione, perché verrebbe introdotto un discepolo oscuro come questo Giuda?
— *Giuda (non Giuda Iscariota).* Può darsi che l'originale fosse semplicemente « Giuda »; e la parentesi, come pure le varianti nelle versioni, possono essere tentativi di chiarimento da parte degli scrivani. La partenza di Giuda Iscariota in 13,30 potrebbe avere indicato a uno scrivano che questo Giuda non era l'Iscariota. Oltre all'Iscariota ci furono almeno altri due uomini importanti di nome Giuda che ebbero contatti con Gesù. Il *primo* era Giuda, il parente o fratello di Gesù (Mc 6,3; Mt 13,55). Era il

fratello di Giacomo di Gerusalemme ed è tradizionalmente identificato come l'autore della Lettera di Giuda. Il *secondo* era Giuda di Giacomo (cioè, presumibilmente, il figlio di Giacomo, non il fratello di Giacomo, come si trova in alcune traduzioni). Il suo nome compare nelle due liste lucane dei Dodici (Lc 6,16; Atti 1,13), ma non nelle liste in Marco o in Matteo. Non sappiamo nulla di lui, ma nella agiografia posteriore ci fu un tentativo di identificarlo col Taddeo e Lebbeo il cui nome compare nelle liste dei Dodici in Marco e Matteo (Mc 13,18; Mt 10,3), ma manca nelle liste lucane: una identificazione che è con tutta probabilità il frutto di una congettura da parte di qualcuno che ha confrontato le liste. Comunemente si pensa che il Giuda menzionato da Giovanni nel presente versetto sia Giuda di Giacomo e che egli fosse uno dei Dodici (così Luca e Giovanni contro Matteo e Marco sulla composizione dei Dodici).
La versione sahidica di questo versetto legge « Giuda il Cananeo », forse un tentativo di identificare Giuda con Simone il Cananeo delle liste di Marco e di Matteo. La OS legge « (Giuda) Tommaso », e questa tradizione di identificare Giuda con Tommaso Didimo (vedi Nota a 11,16, in cui si accenna alla leggenda che Tommaso fosse il fratello gemello di Gesù) ricorre in opere di origine siriaca e nel *Vangelo secondo Tommaso*. H. Koester, HTR 58 (1965), 296-97, avanza l'ipotesi che la tradizione siriaca sia corretta e che il Giuda in questione fosse il fratello di Gesù e l'apostolo di Edessa. Questa, però, è pura immaginazione, che va oltre le testimonianze e persino oltre le tradizioni della chiesa di Edessa. Cfr. G. Quispel, NTS 12 (1965-66), 380. Possiamo notare che questi tentativi di identificare Giuda fatti nelle versioni depongono contro la sua identificazione col « Giuda di Giacomo » lucano, perché le liste lucane distinguono questo discepolo da Simone lo Zelota e da Tommaso. Di fronte a testimonianze così confuse nessuna decisione è possibile.

v. 23. *osserverà la mia parola.* L'espressione è usata nei vv. 23 e 24, in 8,51 e 15,20; il tema di osservare la parola di Dio compare in 1 Gv 2,5. Sopra, nei vv. 15 e 21, abbiamo trovato l'espressione « osservare i miei comandamenti ». Il plurale e il singolare di « parola » compaiono nel v. 24 senza apparente distinzione di significato; quindi la variazione tra singolare e plurale nell'uso sia di « parola » che di « comandamento » (Nota al v. 15) non è di chiaro significato teologico. L'equivalenza tra « parola »

e « comandamento » deriva dall'AT, dove si allude ai Dieci Comandamenti come alle « parole » di Dio (Es 20,1; Dt 5,5.22; in realtà « parole », ebr. *dābār*, è forse un termine tecnico per indicare la stipulazione di un patto); vedi anche l'intercambiabilità di « comandamenti », « parola » e « parole » nel greco del Sal 119,4.25.28. Alla luce di questo sfondo vetero-testamentario, noi non accettiamo la tesi di Bultmann (p. 475^2) che, poiché « osservare i comandamenti » è lo stesso che « osservare la parola », l'espressione implica semplicemente la fede e quindi in Giovanni non c'è segno del « legalismo della chiesa cattolica incipiente ». In tutto il pensiero del NT vi è una forte accentuazione della legge e del precetto, derivata dall'AT. 1 Giovanni congiunge strettamente la fede e una vita morale accuratamente regolata.
— *Allora il Padre mio lo amerà, e noi andremo da lui.* In RB 57 (1950), 392-94, Boismard dà le prove di una forma più breve: « Allora io e il Padre verremo ». Per la differenza tra la nozione di Giovanni e la nozione di Filone della presenza divina vedi Lagrange pp. 389-90.

v. 24. *la parola che voi ascoltate non è mia.* Le testimonianze occidentali leggono: « la mia parola non è mia ». Forse questa lezione è stata introdotta per analogia con 7,16: « La mia dottrina non è mia ma viene da Colui che mi ha mandato ».
— *viene da.* Letteralmente « è di »:

COMMENTO

Molti autori, compresi Bultmann, Wikenhauser e Boismard, hanno trovato un interessante schema triadico in questo secondo gruppo della Sezione 1. Se il comandamento « abbiate fede (credete) in me » domina il primo gruppo (14,1.11), l'idea di « amatemi » domina il secondo gruppo. Una frase riguardo all'amare Gesù e osservare i suoi comandamenti/parola(e) ricorre tre volte (vv. 15,21,23); e in ciascun caso c'è la promessa che una presenza divina andrà da coloro che corrispondono alla richiesta. In 15-17 è lo Spirito/Paraclito che andrà a dimorare nei discepoli. In 18-21 è Gesù che andrà a dimorare nei discepoli. In 23-24 (22 è di transizione) è il Padre che andrà insieme con Gesù a prendere la sua dimora nei discepoli. Quindi apparentemente c'è qui uno schema triadico che stabilisce un rudimentale parallelismo tra lo Spirito, Gesù e il Padre (con Gesù). Uno schema del genere non sarebbe insolito; per esempio, brevi schemi triadici sono frequenti negli scritti paolini (1 Cor 12,4-6; 2 Cor 13,14; Ef 4,4-6). Se si accetta questo schema in Giovanni 14,15-24, la teoria più plausibile sulla sua origine è che detti una volta indipendenti sulla presenza divina sono stati uniti insieme, e che questi detti provenivano da periodi diversi nella storia della tradizione giovannea. (Spesso si pensa che i detti relativi alla presenza di Dio attraverso il Paraclito e nel Paraclito siano i più tardi). Tuttavia, pur senza necessariamente negare la validità dello schema triadico, bisogna notare che esso minimizza le difficoltà. Il terzo gruppo non riguarda solo il Padre, ma il Padre e Gesù. In realtà, il Padre è già menzionato nel v. 21, nel secondo gruppo, sebbene ivi la presenza del Padre non sia specificata. Di fatto, si può sostenere che vi sia una certa unità in 21-24, giacché questi versetti parlano del discepolo cristiano in terza persona mentre 15-20 si rivolgono ai discepoli in seconda persona (Nota su « Chi » in 21). Inoltre, lo schema a domanda e risposta in 22-23a in realtà serve meglio come connettivo tra 21 e 23-24 che come separazione tra due dei gruppi triadici.

Ma, si accetti o no il perfetto schema triadico, certamente qui si parla di tre tipi di presenza divina. A dispetto delle loro origini probabilmente indipendenti, i detti relativi a queste presenze sono stati intrecciati insieme in una unità che comincia e finisce sul tema dell'amare Gesù e osservare i suoi comandamenti. Probabilmente, nello stadio finale della teologia giovannea, si pensava che tutte queste presenze si realizzassero attraverso il Paraclito e nel Paraclito. Il Paraclito è la presenza di Gesù quando Gesù è assente, così che il « ritornerò a voi » nel v. 18 non è in contraddizione con l'idea che sia inviato il Paraclito. E poiché il Padre e Gesù sono una sola cosa, la presenza del Padre e di Gesù (23) non è in realtà diversa dalla presenza di Gesù nel Paraclito.

Infine, possiamo notare che in 16,4b-33, il discorso che è un duplicato del cap. 14, non c'è schema triadico attentamente elaborato. E neppure ricorre un ritornello sull'amare Gesù e osservare i suoi comandamenti. La venuta del Paraclito in 16,13-15 è seguita da un passo che promette che i discepoli rivedranno Gesù (= 14,19); ma non si dice che Gesù dimorerà nei discepoli, né si dice che il Padre dimorerà in loro (sebbene in 16,27 si dica che il

Padre ama i discepoli). Boismard, *art. cit.*, sostiene che il cap. 14 somiglia da vicino alle Lettere Giovannee, anche se 14 è cristocentrico mentre 1 Giovanni è teocentrica. Ai versetti in 14 che parlano di amare Gesù (15,21,23-24) corrispondono in 1 Giovanni dei versetti (4,20-21; 5,2-3) che parlano di amare Dio. Nella Nota al v. 15 abbiamo messo in evidenza che all'insistenza di Giovanni in quel passo sull'osservare i comandamenti di Gesù corrisponde in 1 Giovanni l'insistenza sull'osservare i comandamenti di Dio, osservanza che porta alla dimora di Dio nel cristiano (1 Gv 3,24; 4,12-16).

La venuta del Paraclito (14,15-17)

Il versetto 15 comincia con l'esigenza di amare Gesù. Mentre l'amore di Dio è un tema ben documentato in entrambi i Testamenti, strano a dirsi, il tema dell'amore del cristiano per Gesù non è troppo comune: la fede in Gesù è un motivo più frequente. Dell'amore per Gesù si parla soprattutto nei libri più tardi del NT: *agapan* è il verbo usato in questo passo di Giovanni 14, in 8,42, in 21,15.16; Ef 6,24; 1 Pt 1,8; e *philein* è usato in Giovanni 16,17; 21,17; Mt 10,37 (ma cfr. Lc 14,26); 1 Cor 16,22. La comprensione del dovere che il cristiano ha di amare Gesù proprio come ama il Padre può essere un aspetto di un graduale sviluppo teologico nella presa di coscienza di chi sia Gesù, ma non possiamo non tener conto del fatto che la richiesta di Gesù di essere amato si inquadra perfettamente nell'atmosfera di alleanza dell'ultimo discorso e dell'ultima cena. N. Lohfink (GeistLeb 36 (1963), 271-82) ha rilevato un parallelismo tra la richiesta del Dio dell'alleanza del Sinai di essere amato in modo esclusivo dal suo popolo (Dt 6,5) e la richiesta di amore esclusivo da parte di Gesù che è la presenza visibile di Dio fra gli uomini, che stabilisce con essi una nuova alleanza.

L'introduzione del tema del Paraclito nei vv. 16-17 non è troppo improvvisa se il dono del Paraclito è associato col tema delle preghiere esaudite da Dio (13-14). Troviamo la stessa sequenza in Lc 11,9-13: « Chiedete e vi sarà dato ... quanto più il Padre vostro celeste darà lo Spirito Santo a coloro che glielo chiedono ». I versetti 15-17 costituiscono il primo dei cinque passi sul Paraclito nell'ultimo discorso, che noi esamineremo insieme nell'App. V, accennando qui soltanto agli aspetti che sono peculiari a questo passo particolare. Due dei passi ricorrono nel cap. 14 e due ricorrono nel discorso duplicato in 16,4b-33; e in ciascun caso il primo passo riguarda l'opposizione tra il Paraclito e il mondo. L'allusione nel v. 16 al Paraclito come a « un altro Paraclito » (vedi Nota) implica ovviamente che Gesù è stato un Paraclito, giacché l'altro Paraclito verrà quando Gesù parte. 1 Gv 2,1 presenta Gesù come un Paraclito nel suo ruolo di intercessore celeste alla presenza del Padre dopo la resurrezione; però Giovanni sembrerebbe implicare che Gesù sia stato un Paraclito durante il suo ministero terreno. (La tesi che Gesù sia un Paraclito perché pronuncerà la grande preghiera di intercessione del cap. 17 è del tutto inadeguata a spiegare l'implicazione di 14,16-17, dove al Paraclito non si attribuisce funzione intercessoria). Vedremo nell'App. V che lo Spirito di Verità è un Paraclito precisamente perché porta avanti l'opera terrena di Gesù. Lo Spirito/Paraclito differirà da Gesù-il-Paraclito in questo, che lo Spirito non è corporeamente visibile e la sua presenza consisterà solo nel dimorare nei discepoli. Il tema vetero-testamentario di « Dio con noi » (l'Emmanuele di Is 7,14) si realizzerà ormai nello Spirito/Paraclito che rimane con i discepoli in eterno.

Il ritorno di Gesù (14,18-21)

C'è un parallelismo tra il primo e il secondo gruppo dello schema triadico, che trattano rispettivamente della venuta e della presenza dello Spirito/Paraclito e del ritorno e della presenza di Gesù:

	15-17	*18-21*
Condizioni necessarie: amare Gesù; osservare i suoi comandamenti	15	21
Dono del Paraclito; ritorno di Gesù	16	18
Il mondo non vedrà il Paraclito né Gesù	17	19
I discepoli riconosceranno il Paraclito e vedranno Gesù	17	19
Il Paraclito e Gesù dimoreranno nei discepoli	17	20

(Sembra che Giovanni abbia schemi di parallelismo. Uno è chiastico, in cui nelle due parti c'è una sequenza inversa, sicché insieme esse formano una curva parabolica; vedi 6,36-40 alla pag. 356; anche 15,7-17 alla pag. 805 più avanti. Nell'altro schema la sequenza è la stessa nelle due parti, spesso con l'eccezione che il primo versetto di una parte corrisponde all'ultimo versetto dell'altra; vedi 5,19-30 alla pagina 284. Qui si tratta del secondo schema).

Tale parallelismo è il modo in cui Giovanni dice al lettore che la presenza di Gesù dopo il suo ritorno al Padre si realizzerà nel Paraclito e mediante il Paraclito. Non si tratta di due presenze ma della stessa presenza.
Poiché abbiamo già richiamato l'attenzione sulle somiglianze tra Giovanni 14 e 1 Giovanni, è interessante rilevare che i cinque tratti notati sopra si trovano in 1 Giovanni, generalmente in descrizioni del Padre (non è sempre possibile dire a chi si riferiscano l'« egli » e il « suo »/« suoi » di 1 Giovanni:

	1 Giovanni
Condizioni necessarie: amarsi a vicenda; osservare i suoi comandamenti	3,23-24
Rivelazione di Dio	3,2
Opposizione tra il Padre e il mondo	2,15-17
I cristiani Lo vedranno quale Egli è	3,2
Dio dimora nei cristiani	3,24

Commentando i singoli versetti di questa parte, troviamo nella prima riga del v. 18 un ponte tra l'accenno al Paraclito e l'accenno all'opera post-pasquale di Gesù stesso. In effetti, è difficile essere sicuri quale tipo di presenza sia a fondamento dell'« Io non vi lascerò orfani ». Anche se nella sequenza attuale « ritornerò a voi » va probabilmente interpretato in relazione alla venuta del Paraclito, dobbiamo domandarci a che cosa originariamente si riferiscono queste parole se, come è probabile, in origine esse esistettero indipendentemente dalla promessa del Paraclito. I Padri latini pensarono che il riferimento fosse alla parusia promessa in 14,2-3. L'implicazione nel v. 19 che la venuta avverrà dopo un poco non è di ostacolo a questa interpretazione giacché quella frase non è un'indicazione cronologica (Nota a 13,33), e le parole « In quel giorno » nel v. 20 potrebbero favorire l'idea della parusia. Ma l'affermazione in 19 che il mondo non vedrà Gesù non si adatta in alcun modo alla parusia. I Padri orientali generalmente intesero un riferimento alle apparizioni di Gesù dopo la resurrezione, interpretazione che prende alla lettera le parole « un poco ». Ciò si accorda bene con l'idea che il mondo non vedrà Gesù (Atti 10,40-41: « Dio volle che apparisse, non a tutto il popolo, ma a noi prescelti come testimoni »). Anche l'affermazione in 19, « Io ho la vita », sembra appartenere alla terminologia caratteristica della resurrezione: Lc 24,5 « Perché cercate fra i morti colui che è vivo? », 23 « ... angeli i quali affermano che egli è vivo »; anche Mc 16,11; Atti 1,3; Ap 1,18.

E tuttavia è ovvio che Gesù parla di una presenza più continua di quanto non fosse possibile nel breve periodo delle apparizioni dopo la resurrezione: non solo le parole « Io non vi lascerò orfani » ma tutto il tono delle sue osservazioni implicano permanenza. Quindi, se originariamente questi versetti si riferivano al ritorno di Gesù in una serie di apparizioni dopo la resurrezione, essi furono ben presto reinterpretati nei circoli giovannei come riferiti a una più duratura e non-corporea presenza di Gesù dopo la resurrezione. (Ed evidentemente ciò accadde prima che essi fossero associati con la promessa del Paraclito e ulteriormente reinterpretati come riferiti alla presenza di Gesù nel suo Spirito). Questa interpretazione scaturì dalla profonda intuizione che il vero dono del periodo dopo Pasqua fu una unione con Gesù che non sempre dipendeva dalla presenza corporea. Ciò non significa che passi come questo spoglino l'evento di Pasqua del suo carattere esterno, miracoloso (Bultmann, p. 479), e che non ci sia differenza tra le apparizioni che seguono la resurrezione e la presenza. Anzi, il Quarto Vangelo (20,27) fa piuttosto una deviazione per insistere sul carattere esterno delle apparizioni e sulla realtà corporea del Gesù risorto. Ma Giovanni si è anche reso conto che le apparizioni non sono un fine in se stesse: esse iniziano e additano un tipo più profondo di presenza. (Abbiamo visto lo stesso approccio riguardo ai miracoli di Gesù: il Quarto Vangelo non trascura la realtà dei miracoli ma insiste sul loro significato spirituale). Questa intuizione non è privilegio particolare di Giovanni; in Mt 28,20, infatti, il Gesù risorto dice: « Io sono con voi sempre fino alla fine dei tempi ». (È possibile, però, che Matteo non parli della presenza di Gesù nei singoli cristiani ma nella comunità cristiana in quanto comunità). Da notare che nessuno di questi passi riguarda la presenza di Gesù a cui pervengono i mistici; la presenza di Gesù è promessa non già a una *élite* ascetica ma ai cristiani in generale.

Il tema nell'ultima riga del v. 19, che la vita di Gesù è la base e la sorgente della vita cristiana, è dottrina comune nel NT (Rm 5,10; 1 Cor 15,22). In 20 Giovanni procede verso l'idea che i cristiani, quando avranno ricevuto la vita da Gesù, saranno in grado di riconoscere che quella vita è mutuamente partecipata dal Padre e dal Figlio (vedi anche 5,26; 6,57). Abbiamo già rilevato quanti tipi di formule di presenza ci siano, che coinvolgono Gesù, il Padre e i discepoli (pp. 721-23 sopra).

L'accenno alla presenza in 20 è seguito in 21 dalla condizione da cui quella presenza dipende: osservare i comandamenti di Gesù e così amarlo. Le prime due righe del v. 21 enunciano di nuovo, in forma inversa, il v. 15 e mostrano che amare e osservare i comandamenti non sono che due aspetti diversi dello stesso modo di vivere. L'amore è il motivo dell'osservanza dei comandamenti, e in verità l'amore è la sostanza dei comandamenti di Gesù. L'enunciazione in 21 che chi ama (*agapan*) Gesù sarà amato dal Padre ha un parallelo nel discorso duplicato del cap. 16 (27): « Infatti il Padre stesso vi ama [*philein*] perché voi mi avete amato ». Lo sfondo sapienziale vetero-testamentario del pensiero e del vocabolario giovanneo viene particolarmente in luce in 21. Per esempio, Sap 6,18 parla della Sapienza: « L'amore [*agapē*] è osservanza delle sue leggi »; anche 6,12: « Facilmente è contemplata [*theōrein*] da chi l'ama ». Se Gesù dice: « Io mi manifesterò a lui [colui che mi ama] », Sap 1,2 dice che il Signore si manifesterà a coloro che credono in Lui.

La domanda posta in 22 si collega, alla fine del secondo gruppo, (18-21), con l'inizio del terzo gruppo (23-24), a meno che non si prenda sul serio la possibilità accennata sopra (p. 774) che 21-24 vadano bene insieme. Il problema che preoccupa Giuda è scomodamente simile a quello sollevato molto prima, in 7,4, quando i « fratelli » di Gesù suggerivano esplicitamente che egli mostrasse i suoi miracoli al mondo. Ci si sarebbe potuti aspettare che questa volta Giuda avesse più fede in Gesù che non gli increduli fratelli, ma evidentemente la natura delle attese messianiche dei discepoli non è gran che cambiata (cfr. Lc 22,24, nell'ultima cena). Gesù aveva parlato di *manifestare* se stesso ai discepoli. Egli intendeva che avrebbe fatto questo mediante la sua presenza (se parliamo al livello del presente contesto); ma questo stesso termine era stato usato dai LXX nelle descrizioni della teofania a Mosè sul Sinai (Es 33,13.18). Sembrerebbe quindi che Giuda, forse non diversamente da Filippo nel v. 8, si aspetti un'altra teofania che faccia trasecolare il mondo e non possa comprendere l'affermazione di Gesù in 19, che il mondo non lo vedrà più. (Se in un periodo precedente il « ritorno » di 18-21 si riferiva alle apparizioni dopo la resurrezione, allora questa questione può essersi originariamente incentrata sul fatto che il Gesù risorto non si mostrò a tutti, un problema che si riflette in Atti 10,40-41 e che ancora era discusso al tempo di Origene. Origene [*Celsus* II, 63-65; GCS 2,185-87] dava la risposta che non tutti gli occhi avrebbero potuto tollerare la gloria del Risorto. La risposta di Giovanni sembrerebbe essere stata che l'amore di Gesù e l'osservanza dei comandamenti erano necessari per partecipare alla presenza di Gesù in qualsiasi forma).

La venuta del Padre (con Gesù) (14,23-24)

Come era spesso accaduto prima (3,5; 4,13), Gesù non risponde direttamente alla domanda posta da Giuda, sebbene, se propriamente inteso, ciò che egli dice sia una risposta. Egli coglie l'occasione per spiegare ancora una volta ciò che realmente significhi vederlo e, perciò, implicitamente spiega perché il mondo non possa vederlo. Egli aveva detto a Filippo nel v. 9: « Chi ha visto me ha visto il Padre »; ora mette in rilievo che la sua presenza dopo la resurrezione significherà anche la presenza del Padre. Sopra abbiamo messo in evidenza cinque tratti comuni alle descrizioni della presenza del Paraclito e di Gesù; tre di questi ricompaiono qui nel v. 23 in relazione alla presenza del Padre: le condizioni necessarie, amare Gesù e osservare la sua parola; l'affermazione che il Padre (e Gesù) andranno dal discepolo; e un accenno alla dimora del Padre (e di Gesù) nel discepolo. Quanto agli altri due tratti, non c'è specifica menzione della incapacità del mondo di vedere il Padre, come c'è stata nel caso del Paraclito e di Gesù; ma i versetti che parlano della presenza del Padre sono in risposta alla domanda di Giuda sul perché non ci sarà manifestazione al mondo. Quanto alla speciale capacità del cristiano di vedere o conoscere il Padre, abbiamo sentito nel v. 7: « Se conoscete me, conoscerete anche il Padre mio. Fin da ora lo conoscete e lo avete veduto ». Così, le somiglianze tra i gruppi dello schema triadico sono veramente notevoli.

Nel v. 23 Gesù mette in rilievo che la presenza divina ha origine dall'amore del Padre per i discepoli del Figlio suo. In 3,16 abbiamo sentito che Dio ha tanto amato il mondo da dare il Figlio unigenito: se l'incarnazione (e morte) del Figlio è stato un atto dell'amore del Padre per il mondo, la presenza post-pasquale è uno speciale atto d'amore per il cristiano. Nel v. 2 abbiamo trovato la parola « dimora » (*monē*) usata per indicare l'abitazione celeste col Padre a cui Gesù porterà i suoi discepoli; qui essa è usata per indicare la dimora del Padre e del Figlio col credente. Sebbene le parole di Gesù non escludano una parusia o manifestazione in gloria quale Giuda si aspettava, egli implicitamente dice che nella presenza si adempiranno alcune delle attese dell'ultimo periodo. Un profeta come Zaccaria (2,14 [10] aveva promesso in nome di Jahvè: « Ecco, io vengo ad abitare in mezzo a te ». Israele si aspettava che questo avvenisse nel tempio, la casa di Dio (cfr. Es 25,8; 1 Re 8,27 ss.); ma nel pensiero giovanneo era ormai l'ora in cui gli uomini avrebbero adorato il Padre non sul monte Garizim né nel tempio di Gerusalemme, ma in spirito e verità (4,21-24).

Il v. 24 ritorna indirettamente alla ragione per cui il mondo non può vedere il Padre, e cioè che esso rifiuta di ascoltare la parola di Gesù perché non ama Gesù. Come dice Agostino (*In Jo.* LXXVI 2; PL 25: 1831), « L'amore separa i santi dal mondo ». Il tema in 24 è molto simile a quel che Gesù ha detto in 12,48-49. Ivi egli ha promesso che la parola da lui annunciata condannerà il non-credente nell'ultimo giorno. Qui noi vediamo che essa fa ciò tagliandolo fuori dalla sorgente della vita che il vero discepolo di Gesù possiede[1].

---

[1] La Bibliografia per questa sezione è inclusa nella Bibliografia alla fine del § 52.

52. l'ultimo discorso: sezione 1 (unità 3)
14,25-31

Ultimi pensieri di Gesù prima della partenza

[25] « *Vi ho detto questo mentre sono ancora con voi.* [26] *Ma il Paraclito, lo Spirito Santo che il Padre manderà nel mio nome, vi insegnerà ogni cosa e vi ricorderà tutto ciò che io vi ho detto.* [27] *" Pace " è il mio addio a voi. La mia " pace " è il mio dono, e io non ve la do come la dà il mondo. Non si turbi il vostro cuore, e non abbiate timore.* [28] *Avete udito che vi ho detto " Vado " e " torno a voi ". Se mi amaste, vi rallegrereste che io vado al Padre, perché il Padre è più grande di me.* [29] *Ve l'ho detto adesso, prima che avvenga, perché, quando avverrà, voi crediate.* [30] *Non parlerò più [a lungo] con voi, perché viene il Principe del mondo. In realtà, egli non ha alcun potere su di me;* [31] *ma bisogna che il mondo sappia che io amo il Padre e faccio quello che il Padre mi ha comandato. Alzatevi, andiamo via di qui* ».

NOTE

v. 25. *Vi ho detto questo.* Letteralmente « queste cose ». Queste parole ritorneranno come un ritornello sei volte nella Sezione 2 dell'ultimo discorso (15,11; 16,1.4a.6.25.33). In due casi (16,4a.33) il ritornello segna la fine di una suddivisione; in tre casi (15,11; 16,1.25) esso viene pochi versetti prima della fine, quando Gesù riassume. Bernard, II, 485, fa notare che un ritornello di questo tipo non è insolito nei profeti: « Dice il Signore Dio » ricorre molte

volte in Ezechiele (p. es., 5,13.15). C'è un parallelo funzionale nel ritornello con cui Matteo segna la fine di ciascuno dei suoi cinque grandi discorsi: « Quando Gesù ebbe finito questi discorsi [o queste parabole o istruzioni] ... » (7,28; 11,1; 13,53; 19,1; 26,1).
— *sono ancora con voi.* Letteralmente « rimanendo con voi »; per l'intercambiabilità delle idee di « rimanere » ed « essere » vedi Nota al v. 16 (« perché rimanga con voi »). Se qui Giovanni usa il verbo *menein* per descrivere la presenza di Gesù con i suoi discepoli nell'ultima cena, precedentemente il verbo era stato usato in 17 per descrivere la presenza futura dello Spirito/Paraclito con i discepoli, e il sostantivo affine *monē* era stato usato in 23 per descrivere la presenza futura del Padre e del Figlio con i discepoli.

v. 26. *Ma.* Il v. 26 è collegato a 25; il Paraclito prende il posto di Gesù (esplicitamente in 16,7).
— *lo Spirito Santo.* Questa lezione è molto ben documentata. Meno supporti ci sono per « lo Spirito di Verità », che è probabilmente una armonizzazione con altri passi relativi al Paraclito (14,17; 15,26; 16,13). La VS^{sin} legge semplicemente « lo Spirito »; Barrett, p. 390, rileva che non è impossibile che questa lezione così breve fosse originale e che sia « Santo » che « di Verità » siano chiarimenti fatti dagli scrivani. Si noti che questo è l'unico esempio in Giovanni della più completa forma greca di « Spirito Santo » (*to pneuma to hagion*), cosicché anche qualcuno che pensa che questa sia la lezione autentica formula l'ipotesi che nel processo della redazione giovannea essa fosse introdotta in un passo che originariamente menzionava solo il Paraclito. La questione è importante perché vi sono alcuni studiosi che mettono in discussione la tradizionale identificazione del Paraclito con lo Spirito Santo (vedi App. V), e questo è l'unico passo che rende esplicita l'identificazione.
— *manderà.* Vedi Nota a « darà » nel v. 16.
— *vi insegnerà ogni cosa.* Il soggetto del verbo è un pronome maschile (vedi Nota a « lo » nel v. 17). Mentre dobbiamo guardarci dal far pesare le controversie teologiche greche del IV secolo riguardo a persona e natura sull'interpretazione di questo pronome, Bernard, II, 500, ha ragione nel dire che l'uso di pronomi maschili mostra che per lo scrittore lo spirito era ben più che una tendenza o influenza. L'« ogni cosa » si contrappone a « questo » (« queste cose ») del v. 25, ma non necessa-

riamente nel senso che il Paraclito insegnerà quantitativamente di più di quanto abbia fatto Gesù durante il suo ministero. Piuttosto, come si ricava da 16,13, il Paraclito renderà i discepoli capaci di comprendere il pieno significato delle parole di Gesù. In 1 Gv 2,27 si dice che l'unzione ricevuta da Dio « insegnerà ogni cosa » ai cristiani e che essi non hanno bisogno di nuovi insegnamenti (anche 2 Gv 9). Il passo presente e il suo parallelo in 16,13 (« Egli vi guiderà alla verità tutta intera ») sono un'eco divisa di Sal 25,5: « Guidami nella tua verità e istruiscimi »).
— *ricorderà.* Il verbo è usato in Lc 22,61 per il ricordo delle parole di Gesù. Bultmann, p. 485^1, rileva che insegnare e ricordare non sono due diverse funzioni del Paraclito ma aspetti della stessa funzione. Quindi le due ultime righe del v. 26 sono in parallelismo sinonimico.
— (*io*). Il pronome personale si trova nel Codice Vaticano e in poche altre testimonianze; se è originale, è enfatico.

v. 27. *'Pace' è il mio addio a voi.* Letteralmente « Vi lascio la pace ». Il verbo « lasciare » può avere il senso di lasciare in eredità, sebbene non sia un termine giuridico tecnico. C'è un gioco di parole sul tradizionale saluto ebraico « *Shalom* » (*šālōm,* « pace »), p. es., 1 Sam 1,17. Nel prender congedo Gesù dice « Shalom » ai suoi discepoli; ma il suo « Shalom » non è lo spensierato saluto della gente comune, è il dono della salvezza (vedi Commento). « Pace », insieme con « grazia », divenne parte del saluto tradizionale fra cristiani (Rm 1,7; 1 Cor 1,3); ma, a dispetto dell'uso frequente, conservò il suo significato profondamente religioso: « La pace di Cristo regni nei vostri cuori » (Col 3,15).
— *cuore.* Vedi Nota a 14,1.
— *timore.* Ap 21,8 maledice i vili insieme con gli altri malvagi; per i primi cristiani il timore rappresentava mancanza di fede in Gesù.

v. 28. *Avete udito che vi ho detto 'Vado'.* Il verbo è *hypagein.* Gesù lo ha detto indirettamente in 13,33 (« Dove io vado [*hypagein*], voi non potete venire ») e in 14,4 (« Voi conoscete la via del luogo dove io vado [hypagein]»). Sembra che Gesù si riferisca a quest'ultimo caso.
— *'Torno a voi'.* Il verbo è *erchesthai.* Gesù ha detto ciò alla lettera in 14,18, ma vedi anche il *palin erchesthai* di 14,3. Solo in 14,3-4 le due frasi citate in 28 compaiono

insieme, ma nessuna delle due è alla lettera la stessa che in 28.
— *Se mi amaste.* Alcune testimonianze attenuano l'ipotesi della irrealtà in una della realtà, implicando che i discepoli amano Gesù. Per l'uso dell'aoristo nell'apodosi di questa ipotesi della irrealtà vedi ZGB, § 317.
— *vado al Padre.* Qui il verbo è *poreuesthai*; vedi Nota al v. 2.
— *perché il Padre è.* La VS legge « che è ».

v. 29. Vedi Note a 13,19.

v. 30. [*a lungo*]. Deboli le testimonianze a favore dell'omissione (VS^{sin}); e tuttavia è possibile che uno scrivano, giudicando strana l'affermazione « Non parlerò più con voi » mentre dovevano ancora seguire tre capitoli di discorso, abbia inserito la parola. Senza « a lungo » la frase avrebbe avuto perfettamente senso quando la Sezione 1 costituiva l'intero ultimo discorso.
— *il Principe del mondo.* Vedi Nota a 12,31. Nel discorso duplicato nel cap. 16 lo si nomina nel v. 11.
— *egli non ha nessun potere su di me.* Letteralmente « in me egli non ha niente »; per la nostra traduzione vedi BAG, p. 334, § I, 7. Vi sono testimonianze, sia nelle versioni che presso i Padri, a favore di un'altra lezione: « in me egli non *trova* niente » (per fusione, il Codice di Beza ha entrambi i verbi). Questo potrebbe essere un tentativo scribale per una lezione più facile, ma Boismard pensa che i due verbi rappresentino traduzioni alternative di un verbo aramaico (*'aška*) che significa sia « potere » che « trovare »; vedi discussione completa in ÉvJean, pp. 53-55.

v. 31. *ma bisogna che il mondo sappia.* Letteralmente « affinché il mondo sappia »: una costruzione ellittica simile a quelle in 9,3; 13,18. Alcuni vorrebbero collegare ciò a quel che segue, quasi a costituire la ragione dell'ordine di alzarsi e andar via (inteso forse come un'allusione alla sua ascensione al Padre). Più probabilmente, la frase è da collegare al complesso di idee che precede, e spiega perché Gesù stia per affrontare la lotta contro il Principe del mondo.
— *mi ha comandato.* L'obbedienza di Gesù al comando del Padre è un tema giovanneo: « Mio cibo è fare la volontà di Colui che mi ha mandato » (4,34); « Io osservo la sua parola » (8,55).

COMMENTO

Nel cap. 14 è difficile venire a conoscere dove termina una unità e ne comincia un'altra. Per esempio, i vv. 25-26 potrebbero essere considerati come la fine dell'unità 15-24 (così Schwank), con l'accenno al Paraclito in 26 che serve come inclusione al precedente passo sul Paraclito in 15-17. Però, da un altro punto di vista, 25-26 può esser messo insieme con 27-31, perché questi versetti riuniscono i vari temi che sono stati sparsi per tutta la Sezione 1 dell'ultimo discorso e l'episodio dell'ultima cena che lo ha preceduto:

26: Il Paraclito = 14,16-17
27: Non si turbi il vostro cuore = 14,1
28: Io vado via = 14,2
28: Io ritorno a voi = 14,3
28: Se voi mi amaste (ipotesi contraria al fatto) = 14,7 (Se mi conosceste)
29: Ve l'ho detto prima che avvenga = 13,19
30: Il Principe del mondo = 13,27 (Satana)

Poiché il ritornello in 25, « Ve l'ho detto », è usato altrove nell'ultimo discorso per introdurre osservazioni conclusive (vedi Nota) sembra preferibile considerare 25-31 come la conclusione dell'episodio dell'ultima cena e della forma originale dell'ultimo discorso (pp. 698-701 sopra). Le osservazioni hanno un'aria di conclusione e di addio, e il v. 31 è il segnale di partenza dalla stanza della cena.

L'invio del Paraclito a insegnare (14,25-26)

Il ritornello nel v. 25 differisce dagli altri esempi del suo uso in quanto è modificato dalla clausola « mentre sono ancora con voi », un triste richiamo al fatto che il tempo di Gesù con i suoi discepoli volge al termine. Ciò apre la via a un'altra allusione al Paraclito. Il secondo passo relativo al Paraclito sia nel cap. 14 che nel cap. 16 (13-14) parla della sua funzione di maestro. Entrambi sono introdotti da una frase riguardo alle limitazioni imposte dal tempo a ciò che Gesù stesso poteva insegnare (14,25; 16,12), e l'insegnamento del Paraclito è chiaramente collegato all'insegnamento di Gesù: « Egli non parlerà da sé, ma parlerà solo di ciò che avrà udito ... perché riceverà da me quello che vi annuncerà » (16,13-14). Se il primo passo sul Paraclito (14,16) diceva che il Padre avrebbe dato il

Paraclito *in seguito alla preghiera di Gesù*, questo passo dice che il Padre manderà il Paraclito *in nome di Gesù.* Le due frasi sono affini (si ricordi che nei vv. 13-14 si era detto ai cristiani di fare le loro richieste nel nome di Gesù); ma, come abbiamo rilevato (p. 765 sopra), « nel mio nome » contiene una implicazione di unione con Gesù. Quando il Padre agisce nel nome di Gesù, questa azione scaturisce dalla unione di Padre e Figlio (unione che è stata l'argomento dei vv. 20.23-24). Qui « nel mio nome » si può riferire anche allo svolgimento della missione: la missione del Paraclito è il compimento della missione di Gesù. Gesù portava il nome di Dio (17,11.12) perché era la rivelazione di Dio agli uomini; lo Spirito è inviato nel nome di Gesù perché svela il significato di Gesù per gli uomini. Se Gesù poteva dire, nel v. 24, « La parola che voi ascoltate non è mia », così anche l'insegnamento che il Paraclito comunicherà non è propriamente suo.

Il dono di addio della pace (14,27ab)

Le prime quattro righe di questo versetto sono una solenne promessa fatta da Gesù ai discepoli che egli lascia nel mondo. La pace di cui parla Gesù non ha niente a che fare con l'assenza di guerra (in verità, essa verrà solo dopo che il mondo sarà stato vinto: 16,33), né con la fine di una tensione psicologica, né con un sentimento di benessere. Cirillo di Alessandria identificava la pace con lo Spirito Santo di cui si parla nel versetto precedente; la sua esegesi è sbagliata, ma è più vicina alla verità di molte delle moderne distorsioni retoriche di questo versetto, perché riconosce giustamente che la pace di Gesù è un dono che concerne la salvezza dell'uomo. Barrett, p. 391, rileva che già in molti passi dell'AT « pace » aveva acquistato un significato che non era solo quello convenzionale, per esempio, quello di uno speciale dono del Signore in Sal 29,11; Is 57,19. Nel linguaggio giovanneo « pace », « verità », « luce », « vita » e « gioia» sono termini figurativi che riflettono aspetti diversi del grande dono che Gesù ha portato agli uomini dal Padre. « " Pace " è il mio dono a voi » è un altro modo per dire « Io do loro la vita eterna » (10,28). La « mia pace » di cui Gesù parla qui è la stessa cosa che la « mia gioia » di 15,11 e 17,13.

L'uso del termine « pace » qui è particolarmente appropriato perché si tratta di un addio (vedi Nota). Nel v. 20 Gesù aveva usato la frase dell'AT « in quel giorno », implicando che la sua presenza con i discepoli dopo la resurrezione avrebbe adempiuto i sogni escatologici dei profeti. Per i profeti il re messianico inviato da Dio sarebbe stato un principe di pace (Is 9,6) che avrebbe « annunciato la pace alle genti » (Zac 9,10). Il portatore di buone notizie doveva essere colui che annuncia pace e salvezza (Is 52,7). Il tema della pace appartiene anche alla mentalità dell'alleanza che abbiamo visto manifestarsi nell'ultima cena. In Ez 37,26, Jahvè dice a Ezechiele: « Farò con loro un'alleanza di pace ». (Ezechiele chiarisce che una parte essenziale dell'alleanza è che Jahvè porrà il suo santuario in mezzo al suo popolo per sempre; quindi anche l'alleanza di Gesù con i suoi seguaci implica la sua presenza per sempre). Secondo Sap. 3,1.3, la pace è una delle beatitudini delle anime dei giusti che sono nelle mani di Dio, ma nella escatologia realizzata giovannea la pace è goduta dai cristiani anche durante questa vita.

La partenza di Gesù (14,27c-29)

Le ultime due righe di 27 ripetono il consiglio iniziale del cap. 14, che i discepoli non abbiano timore né si turbino per la partenza di Gesù. Questo pensiero, pur scorrendo pianamente dopo la menzione della pace, ha come funzione primaria quella di preparare la strada a 28-29, dove quella partenza sarà sottolineata e spiegata. Ancora una volta siamo nell'atmosfera del discorso di addio; infatti la raccomandazione di addio di Mosè in Dt 31,8 è: « Non temete ». Questa raccomandazione è particolarmente appropriata al momento della partenza di Gesù, poiché questa partenza implica un combattimento col Principe del mondo (30-31).

In 28 Gesù ricorda quello che ha detto in 3-4 (vedi Nota) sull'andare e tornare, una inclusione che lega insieme l'inizio e la fine della Sezione 1. L'ipotesi della irrealtà, « Se mi amaste ... », è intesa non già a negare che i discepoli lo amino, ma a indicare che il loro amore è possessivo invece che generoso. Il Gesù giovanneo rappresenta il Padre e conduce al Padre, e quindi nell'andare al Padre egli realizza lo scopo della sua vita; ogni amore che non riconosca e non rispetti quello scopo non è vero amore. Così, implicitamente, fede e amore sono qui strettamente associati. Il pensiero è portato ancora più avanti in 16,7: « É bene per voi che io me ne vada », giacché in questa frase sono contemplati sia la glorificazione di Gesù col Padre che gli effetti di quella glorificazione per gli uomini.

L'ultima riga del v. 28, « perché il padre è più grande di me », è stata oggetto di molto dibattito cristologico e trinitario. Gli ariani si richiamavano a questa affermazione per giustificare la loro cristologia, e successivamente essa è stata usata spesso come argomento contro la divinità di Gesù. (Ma qui Loisy, p. 415, è molto perspicace: « Per il fatto stesso che Cristo paragona sé al Padre, si dà per scontato che egli è di natura divina a causa della sua origine celeste ». Per altri testi che sembrano considerare Gesù inferiore a Dio Padre, vedi le pp. 34-35).

Ci sono state due interpretazioni classiche. Un gruppo di Padri (Origene, Tertulliano, Atanasio, Ilario, Epifanio, Gregorio Nazianzeno, Giovanni Damasceno) hanno spiegato il testo come espressivo della distinzione tra il Figlio e il Padre: il Figlio è generato mentre il Padre no. Ma questa interpretazione deriva dalla posteriore riflessione dogmatica sulla Scrittura piuttosto che dalla esegesi letterale. É anacronistico immaginare che Giovanni facesse parlare Gesù ai suoi discepoli dell'intimo rapporto trinitario. Un altro gruppo di Padri (Cirillo di Alessandria, Ambrogio, Agostino) hanno spiegato che *in quanto uomo* il Figlio incarnato era inferiore al Padre. Questa spiegazione sembra a prima vista una esegesi più plausibile della precedente. Tuttavia, sebbene Giovanni offra la base su cui fu costruita la successiva teologia della distinzione delle nature in Gesù (confronta la frase in questione con 10,30: « Il Padre e io siamo una sola cosa »), non dobbiamo interpretare Giovanni come se questa teologia così formale fosse nel pensiero dell'autore. Avrebbe l'evangelista concepito una distinzione tra Gesù che parla come uomo e Gesù che parla come Dio? Più in particolare, è adatta una tale distinzione nell'ultimo discorso, dove più che in ogni altro luogo il Gesù che parla trascende il tempo e lo spazio (vedi pp. 695-96 sopra)?

Se cerchiamo di spiegare il passo senza l'intervento della dogmatica formale di un periodo posteriore, la chiave probabilmente si trova in una affermazione simile fatta in 13,16: « Un messaggero non è più importante di chi lo ha inviato ». Abbiamo già spiegato che affermazioni come « Il Padre e io siamo una sola cosa » (10,30) e « Chi ha visto me ha visto il Padre » (14,9) hanno il loro sfondo nella concezione giudaica del rapporto tra un messaggero o rappresentante e colui che lo ha inviato. (Vedi p. 760

sopra e l'articolo di P. Borgen ivi citato). Borgen, p. 153 mette in evidenza la subordinazione del rappresentante a colui che lo invia: « Colui che invia è maggiore dell'inviato » (*Midrash Rabbah* LXXVIII, 1 su Gn 32,27). Inoltre, la frase in Giovanni 14,28 deve essere messa in relazione col suo contesto: i discepoli dovrebbero rallegrarsi che Gesù vada al Padre, perché il Padre è più grande di Gesù. Nessuna delle spiegazioni della dogmatica classica spiega perché i discepoli dovrebbero rallegrarsi. L'idea è probabilmente la stessa che in 17,4-5: Gesù è in cammino verso il Padre che lo glorificherà. Durante la sua missione sulla terra egli è inferiore a Colui che lo ha mandato, ma la sua partenza significa che l'opera che il Padre gli ha dato da fare è compiuta. Ora egli sarà glorificato con quella gloria che aveva col Padre prima che il mondo esistesse. Questa è una ragione di rallegrarsi per i discepoli perché quando Gesù sarà glorificato egli glorificherà anche i suoi discepoli dando loro la vita eterna (17,2).
Il « Ve l'ho detto prima che avvenga » di 29 si riferisce all'intero processo di morte, resurrezione, ascensione e dono dello Spirito. Quando ciò avverrà, i discepoli saranno capaci di riconoscerlo come l'adempimento di ciò che Gesù aveva detto precisamente perché avranno il Paraclito che ricorderà loro tutto ciò che Gesù aveva detto (14,26). Fino a quando non avranno l'illuminazione del Paraclito, essi non comprenderanno la morte di Gesù (Lc 24,20-21) e non saranno disposti a credere alla sua resurrezione (Gv 20,25; Mt 28,17).

Lotta col Principe del mondo (14,30-31)

Qui, come pure alla fine del discorso duplicato nel cap. 16, c'è un'allusione alla imminente lotta col mondo, personificato nel v. 30 nel suo Principe. In entrambi i casi Gesù è fiducioso nella sua vittoria (16,33: « Io ho vinto il mondo »). Alcuni hanno pensato che l'affermazione che il Principe del mondo non ha alcun potere su Gesù si riferisca al fatto che Gesù dà la sua vita di sua propria scelta e nessuno gliela può togliere (10,18). Ma in realtà qui siamo dopo il momento in cui Gesù si è sottoposto alla morte; infatti, in 13,27, dopo che Satana era entrato in Giuda, Gesù ha detto a Giuda di fare quello che doveva fare. Qui, un più probabile motivo di fiducia è che a nessuno sarà dato potere su Gesù se non per concessione del Padre (19,11). L'affermazione nel v. 31, che la lotta col

Principe del mondo mostrerà che Gesù fa quello che il Padre gli ha comandato, indica che il dominio del Padre su ciò che sta per avvenire impedirà al Principe del mondo di acquistar potere su Gesù. Ancora una volta, non dobbiamo pensare che i risultati di questa lotta saranno immediatamente evidenti al mondo. Se da quella lotta il mondo deve arrivare a riconoscere il rapporto di Gesù col Padre (31), sarà compito del Paraclito provare ciò al mondo (16,8-11).

Il v. 31 è l'unico passo nel NT che afferma che Gesù *ama* il Padre. In che cosa consista questo amore è chiarito dalla seconda riga, perché l'« e » che unisce la seconda riga alla prima è epesegetica (Bultmann, p. 488[4]): l'amore consiste nel fare ciò che il Padre ha comandato, così come l'amore del cristiano per Gesù consiste nel fare quello che Gesù ha comandato. Nessuno può accusare l'evangelista di non essere realista!

Nelle pagine 611-12, abbiamo mostrato che, mentre Giovanni non descrive l'agonia nel Getsemani, elementi paralleli a quell'episodio sono sparsi nel corso del Quarto Vangelo. Alcuni se ne trovano nei vv. 30-31. L'accento alla venuta del Principe del mondo somiglia a Lc 22,53, dove Gesù riconosce che il momento del suo arresto è l'ora del « potere delle tenebre ». L'ordine in 31, di alzarsi e andar via, è lo stesso ordine dato da Gesù in Mc 14,42 quando Giuda si avvicina all'orto: « Alzatevi, andiamo! ». In questo contesto, possiamo paragonare l'« Io faccio quello che il Padre mi ha comandato » di Giovanni con Lc 22,42: « Padre ... non sia fatta la mia, ma la tua volontà ». Mc 14,42, appena citato, termina con queste parole: « Ecco, colui che mi tradisce è vicino ». È un'allusione all'avvicinarsi di Giuda; Giovanni è più interessato all'avvicinarsi di Satana, che è la vera forza che agisce in Giuda (13,2.27).

L'ultima riga del v. 31 era la fine dell'ultimo discorso originale. Noi abbiamo pensato che il redattore finale non volesse alterare questa conclusione e quindi, noncurante del fatto di creare una sequenza incongrua, aggiunse dopo il v. 31 le forme supplementari dell'ultimo discorso. Dodd, *Interpretation*, pp. 407-9, pur riconoscendo la possibilità di tale intervento redazionale, pensa che « Alzatevi, andiamo via di qui » debba essere intelligibile anche nella sua posizione attuale, dove seguono diversi capitoli. Egli l'intende come un incoraggiamento ad andare incontro al Principe di questo mondo nella morte e resurrezione, e sostiene che in 31 avviene « un movimento dello spirito », piuttosto che un movimento fisico, sicché la parte successiva dell'ultimo discorso è da un punto di vista che sta oltre la croce, dopo la morte (così anche Zimmermann, *art. cit.*). Questo appare tirato per i capelli e non necessario. È più plausibile che il redattore finale semplicemente se la sia cavata alla meno peggio in una situazione difficile senza tentare di imprimere un nuovo significato al v. 31.

BIBLIOGRAFIA (13,31-14,31)

Vedi la bibliografia generale sull'ultimo discorso alla fine del § 48 e la Bibliografia sul Paraclito nell'App. V.

BOISMARD, M.-E., « L'évolution du thème eschatologique dans les traditions johanniques », RB 68 (1961), specialmente 518-23.

CAIRD, G. B., « The Glory of God in the Fourth Gospel: An Exercise in Biblical Semantics », NTS 15 (1968-69), 265-77. Uno studio di 13,31.

CERFAUX, L., « La charité fraternelle et le retour du Christ (Jn. xiii 33-38) », ETL 24 (1948), 321-32. Anche RecLC, II, 27-40.

DE LA POTTERIE, I, « " Je suis la Voie, la Vérité et la Vie " (Jn 14, 6) », NRT 88 (1966), 907-42. Riassunto in inglese in TD 16 (1968), 59-64.

GUNDRY, R. H., « " In my Father's House are many *Monai* " (John 14,2) », ZNW 58 (1967), 68-72.

KUGELMAN, R., « The Gospel for Pentecost (Jn. 14:23-31) », CBQ 6 (1944), 259-75.

LEAL, J., « " Ego sum via, veritas, et vita " (Ioh. 14,6) », VD 33 (1955), 336-41.

MCCASLAND, S. V., « The Way », JBL 77 (1958), 222-30

RIEGER, J., « Spiritus Sanctus suum praeparat adventum (Jo 14,16-17) », VD 43 (1965), 19-27.

SCHAEFER, O., « Der Sinn der Rede Jesu von den vielen Wohnungen in seines Vaters Hause und von dem Weg zu ihm (Joh 14,1-7) », ZNW 32 (1933), 210-17.

SCHWANK, B., « Der Weg zum Vater (13,31-14,11) », SeinSend 28 (1963), 100-14.

— « Vom Wirken des dreieinigen Gottes in der Kirche Christi (14,12-26) », SeinSend 28 (1963), 147-59.

— « "Frieden hinterlasse ich euch " (14,27-31) », SeinSend 28 (1963), 196-203.

53. l'ultimo discorso: sezione 2 (suddivisione 1)

15,1-17

La vite e i tralci

[1] « *Io sono la vera vite e il Padre mio è il vignaiolo.* [2] *Egli taglia ogni mio tralcio che non porta frutto e pota ogni tralcio che porta frutto perché porti ancora più frutto.* [3] *Voi siete già mondi, grazie alla parola che vi ho annunciata.* [4] *Rimanete in me come io rimango in voi. Come un tralcio non può portar frutto da se stesso se non rimane nella vite, così neanche voi potete portar frutto se non rimanete in me.* [5] *Io sono la vite, voi siete i tralci. Chi rimane in me e io in lui porta molto frutto, perché separati da me non potete far nulla.* [6] *Chi non rimane in me è come un tralcio gettato via e seccato: lo raccolgono, lo gettano nel fuoco e lo bruciano.*

[7] *Se voi rimanete in me e le mie parole rimangono in voi, chiedete quel che volete e vi sarà fatto.* [8] *In questo è stato glorificato il Padre mio: che portiate molto frutto e diventiate miei discepoli.* [9] *Come il Padre ha amato me, così io ho amato voi. Rimanete nel mio amore.* [10] *E rimarrete nel mio amore se osservate i miei comandamenti, come io ho osservato i comandamenti del Padre mio e rimango nel suo amore.* [11] *Vi ho detto questo perché la mia gioia sia in voi e la vostra gioia sia piena.* [12] *Questo è il mio comandamento: amatevi gli uni gli altri come io vi ho amati.* [13] *Nessuno può avere un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici.* [14] *E voi siete quelli che io amo se fate ciò che io vi comando.* [15] *Non vi chiamo più servi, perché il servo non comprende quello che fa il suo padrone. Ma vi ho chiamati amici, perché vi*

ho rivelato tutto ciò che ho udito dal Padre. [16] *Non vo avete scelto me, ma io ho scelto voi. E vi ho costituit perché andiate e portiate frutto e il vostro frutto riman ga, sicché il Padre vi conceda tutto quello che gli chiede rete nel mio nome.* [17] *Questo vi comando: amatevi gli un gli altri* ».

NOTE

v. 1. *Io sono.* Esamineremo le frasi « Io sono » con un predicato nominativo nell'App. IV, p. 1483. Solo nel caso presente (vv. 1 e 5) c'è uno sviluppo dell'affermazione con un'affermazione ulteriore: « il Padre mio è il vignaiolo »; « voi siete i tralci ». Specialmente nel v. 1, però, è chiaro che l'accento è su Gesù come vite e non sul Padre come vignaiolo. Quest'ultima era un'immagine consueta per quelli che avevano familiarità con l'AT e non c'era bisogno di accentuarla. L'accenno al Padre aiuta in realtà a qualificare il tipo di vite che Gesù è: una vite che appartiene all'ordine celeste (Borig, p. 36).
— *vite.* La VL, la VS^{cur}, la versione etiopica, Taziano e alcuni Padri leggevano « vigna ». A volte nel greco popolare documentato nei papiri *ampelos*, « vite », prende il significato di *ampelōn*, « vigna ». Vedi Nota a « gettato via » in 6, più avanti.
— *vignaiolo.* Fondamentalmente, *georgos* è colui che lavora la terra; e Lagrange, p. 401, osserva che spesso in Palestina per la vigna si fa poco più che dissodare la terra. E tuttavia il termine si può riferire in modo speciale al vignaiolo; per esempio, è usato per indicare i malvagi fittavoli che lavorano la vigna di Dio in Mc 12,1 ss. In Giovanni, Dio fa da sé il lavoro nella sua vigna. (Spingendo troppo oltre i particolari allegorici, gli ariani sostenevano che come c'era una differenza di natura tra il vignaiolo e la vigna, così c'era una differenza di natura tra il Padre e il Figlio). Uno dei punti principali di questa parabola allegorica è che il tralcio trae la propria vita dalla vite, cioè, che il discepolo trae la propria vita da Gesù. Normalmente, in Giovanni ciò porterebbe all'idea che Gesù trae la propria vita dal Padre (6,57), ma qui il ruolo del Padre è di curare la vite, non di darle vita.

v. 2. *taglia ... pota.* In greco qui c'è un gioco su due verbi di suono simile (paronomasia), rispettivamente *airein* e *kathairein* (Così, a dispetto delle possibili radici semitiche

di questa parabola allegorica, il frasario greco è diventato un veicolo essenziale). Un aggettivo, *katharos*, « netto, mondo », corrispondente al secondo verbo, *kathairein*, « mondare », compare nel versetto successivo come parte di una associazione di idee. *Kathairein* di per sé non è frequente nella Bibbia greca; il suo uso per indicare processi agricoli è ben documentato nel greco profano, sebbene sia dubbio se, preso a solo, abbia il significato di « potare » richiesto qui dal contesto. (Negli esempi che i commentatori solitamente traggono da Filone, *kathairein* è accompagnato da un altro verbo che significa « tagliare »). L'uso di *airein*, « togliere », per tagliar via i tralci è ancora più strano. Sembrerebbe quindi che entrambi i verbi siano stati scelti non perché appropriati a descrivere i lavori della vigna ma per la loro applicabilità a Gesù e ai suoi seguaci. (Dodd, *Interpretation*, p. 136). Alcune testimonianze latine leggono questi verbi al futuro, un tentativo scribale di conformare la parabola alla prospettiva futuristica adatta all'ultimo discorso.
— *ogni mio tralcio che non porta frutto.* Letteralmente « Ogni tralcio in me che non porta frutto, egli lo taglia ». Questa costruzione sembrerebbe un *casus pendens* nominativo dopo *pas*, « tutto, ogni », una costruzione che spesso è un semitismo (BDF, § 466^3; ZGB, § 31; ma Barrett, p. 395, sostiene che qui non è un semitismo). Un semitismo sarebbe interessante alla luce della paronomasia greca che si è vista sopra!

v. 3. *Voi.* Il simbolismo parabolico indiretto cede qui al discorso diretto.
— *grazie a.* La preposizione è *dia* con l'accusativo, che generalmente significa « a causa di », ma a volte « per mezzo di ». Bernard II, 480, sostiene energicamente qui il primo significato. Ciò non significa che Gesù per mezzo della o con la sua parola dichiari mondi i suoi discepoli, interpretazione sostenuta da Cirillo di Alessandria, da Agostino e da alcuni autori moderni come Schlatter, p. 305. Si tratta piuttosto dell'opera della parola di Gesù nel discepolo. Vedi Commento.
— *parola. Logos* qui significa tutto l'insegnamento di Gesù. Cfr. 5,38: « Voi non avete la sua parola che dimora (*menein*) nel vostro cuore, perché non credete a colui che egli ha mandato »; 1 Gv 2,24: « Se rimane in voi quel che avete udito da principio, anche voi rimarrete nel Figlio e nel Padre ».

v. 4. *Rimanete in... rimane nella.* Queste traduzioni rappresentano la stessa espressione greca *menein en* che è usata dieci volte nei vv. 4-10. È difficilissimo trovare una traduzione coerente che si adatti ai rapporti sia tra una vite e i suoi tralci sia tra Gesù e i suoi discepoli.
— *Rimanete in me come io rimango in voi.* Ci sono altri modi possibili di rendere l'idea in questa frase (Barrett, pp. 395-96): « Se voi rimanete in me, io rimarrò in voi »; « Rimanete in me e io rimarrò in voi ». Le diverse traduzioni in realtà non si escludono; nel v. 5 adotteremo l'ultima indicata, come abbiamo fatto in 6,56.
— *se non rimane.* Le testimonianze greche variano tra un aoristo e un congiuntivo presente. Quest'ultimo accentuerebbe maggiormente il carattere continuativo dell'azione, ma questo è ovvio in ogni caso col verbo « rimanere ». Qui l'immagine si esaurisce e cede alla realtà simboleggiata: un tralcio non ha facoltà di scelta quanto al rimanere nella vite.

v. 5. *molto frutto.* Il greco qui e in 8 è *karpos polys.* In ET 77 (1965-66), 319, J. Foster ha avanzato l'ipotesi che Policarpo, vescovo di Smirne agli inizi del II secolo e discepolo di Giovanni (secondo Ireneo: vedi le pagine CIV ss.), ricevesse il suo nome alla luce della sfida contenuta in questi versetti. Egli fu un discepolo che portava *molto frutto.*
— *separati da.* Il greco *chōris* ha i significati « senza » e « lontano da »; mentre può darsi che Giovanni intenda entrambe le connotazioni, l'immagine pittorica esige la seconda. Vedi Nota a 1,3: « Senza la sua presenza nessuna cosa ebbe origine ».
— *non potete far nulla.* La stessa idea si trova in 2 Cor 3,5: « Non che da noi stessi siamo capaci di pensare qualcosa come proveniente da noi; la nostra capacità viene da Dio ».

v. 6. *Chi non rimane.* È la controparte negativa di « Chi rimane » in 5.
— *è come un tralcio gettato via e seccato.* Letteralmente « è stato gettato *fuori* come un tralcio ed è seccato ». C'è una inversione dello schema simbolico: ci si aspetterebbe di trovare una descrizione di ciò che accadeva al tralcio con l'implicazione che simile sarebbe stato il destino dei discepoli; ma qui la descrizione è subordinata alla realtà. Quando un uomo è fatto soggetto immediato di questi verbi, la cosa è quanto mai incongrua. Entrambi i verbi

sono all'aoristo, e si sono fatti vari tentativi per spiegarlo. W. Bauer pensa che l'aoristo sottolinei l'immediatezza della successione: il momento in cui un uomo non è più unito a Gesù è il momento in cui egli è stato gettato fuori ed è seccato. Oppure può darsi che ci troviamo di fronte a un aoristo prolettico dopo una condizione implicita: il risultato è così certo che il futuro è espresso come se fosse già passato (Lagrange; Bernard; MTGS, p. 74; ZGB, § 257; la Volgata ha tempi futuri). O ancora può darsi che si tratti di un aoristo gnomico usato per esprimere ciò che è valido per tutti i tempi: egli è sempre gettato fuori e si secca: un aoristo del genere non è insolito in una parabola, dove l'autore generalizza sulla base di un caso specifico che egli ricorda (BDF, § 333^1; MTGS, p. 73). Si noti anche l'espressione « gettato fuori »; questa si adatterebbe all'immagine di una vigna piuttosto che a quella di una vite, dove ci si aspetterebbe « caduto ».

— *lo raccolgono*. Bernard, II, 481, probabilmente pensando alle parabole sinottiche della vigna, avanza l'ipotesi che l'« essi » si riferisca a servi non nominati. Più probabilmente, si tratta qui dell'usanza semitica di adoperare la terza persona plurale per il passivo. Il verbo è quello stesso che era stato usato per raccogliere gli avanzi (6,12-13) e per riunire i figli dispersi di Dio in 11,52. Il fatto che questo verbo e il seguente « gettare » siano al tempo presente fa pensare a Lagrange, p. 404, che ci sia un intervallo tra il momento in cui i tralci sono stati gettati via (aoristo) e quello in cui sono raccolti. L'argomento grammaticale non è convincente, perché questo è probabilmente un esempio del presente generale, che descrive ciò che la gente ordinariamente fa nella situazione contemplata nella parabola. Questa interpretazione è molto appropriata se gli aoristi precedenti sono gnomici.

— *nel fuoco*. L'uso dell'articolo (in contrasto con Mt 3,10) può essere un esempio della tendenza a usare l'articolo determinato nello stile parabolico, oppure può darsi che l'autore voglia alludere al ben noto fuoco del castigo escatologico (vedi Commento). Westcott, p. 216, senza ragione sufficiente formula la teoria che, se questa parte dell'ultimo discorso fu pronunciata sulla strada verso il Monte degli Ulivi, i fuochi delle potature delle viti nella valle del Cedron possano aver dato origine alla immagine.

v. 7. *Se voi rimanete in me*. Alcuni studiosi, che non

vedono uno stacco tra 6 e 7, pensano che questa frase in 7 sia la controparte positiva di « Chi non rimane in me » in 6. Ma noi abbiamo messo in evidenza che la controparte positiva di 6 è in 5. In 7 c'è un passaggio alla seconda persona e l'immagine della vigna è scomparsa.
— *le mie parole rimangono in voi.* In 4-5 Gesù ha parlato del suo rimanere nei discepoli (anche 14,20); qui sono le sue parole a rimanere nei discepoli. Gesù e la sua rivelazione sono virtualmente intercambiabili, perché egli è la rivelazione incarnata (la Parola). Cfr. 6,35, « Io sono il pane della vita », dove il pane simboleggia la sua rivelazione. È dubbio che il plurale « parole » (*rēmata*) vada distinto dal singolare « parola » (*logos*) di 3; vedi Nota a « osservare la mia parola » in 14,23.
— *chiedete.* Potrebbe essere tradotto come un futuro (« voi chiederete »), ma l'imperativo sembra preferibile: vedi schema (*c*) a p. 763 sopra.
— *sarà fatto.* Il passivo è una circonlocuzione per descrivere le azioni di Dio senza menzionare il suo nome; cfr. v. 16: « Il Padre vi concederà tutto quello che gli chiederete nel mio nome ».
— *vi.* Omesso nel P^{66} e in alcune testimonianze occidentali.

v. 8 *è stato glorificato.* L'aoristo può essere prolettico (« sarà stato glorificato ») o gnomico (« è sempre glorificato »): vedi Nota a « gettato via » nel v. 6. È tuttavia possibile che in questo aoristo ci sia un elemento dell'« una volta per sempre ». Poiché i discepoli continuano l'opera del Figlio e rimangono uniti a lui, c'è un'unica missione, condivisa dal Figlio e dai suoi discepoli. In quest'unica missione il Padre è stato glorificato. (Cfr. 17,4: « Io ti ho glorificato (aoristo) sulla terra compiendo l'opera che mi hai data da fare »). È anche possibile che il tempo passato rappresenti il punto di vista temporale dell'evangelista.
— *in questo.* La frase si riferisce a ciò che segue nella seconda e terza riga di 8, piuttosto che a ciò che precede in 7. *Hina* che introduce la seconda riga di 8 è epesegetico di « questo » (ZGB, § 410). Il Padre è glorificato in questo, che i discepoli diventano simili a Gesù e portano avanti la sua opera.
— *e diventiate.* Il P^{66} sembra contribuire a leggere qui un congiuntivo, facendo così di « diventiate » un elemento della proposizione retta da *hina*, grammaticalmente coordinata al congiuntivo precedente, « portiate ». Altre buone

testimonianze leggono un indicativo futuro, il che favorirebbe la traduzione: « e allora diventerete miei discepoli » (così BDF, § 369³). Benché giudichiamo il futuro come la lezione più probabile, nel significato esso è coordinato al congiuntivo precedente (ZGB, § 342). Quindi, « portiate molto frutto » e « diventiate miei discepoli » non sono realmente due azioni diverse, l'una dipendente dall'altra. Il senso non è che quando gli ascoltatori porteranno frutto diventeranno suoi discepoli, ma che nel portar frutto essi mostrano di essere discepoli. Diventare o essere discepoli è lo stesso che essere o rimanere in Gesù.

v. 9. *Come.* Per Giovanni *kathōs* non è soltanto comparativo ma anche causativo o costitutivo, col significato di « in quanto che » (BDF, § 453²; Nota a 17,21). L'amore del Padre per Gesù è la base dell'amore di Gesù per i suoi discepoli, sia quanto all'origine che quanto alla intensità. Il Figlio ama i suoi discepoli con lo stesso divino amore che il Padre ha per lui.
— *il Padre ha amato me.* I vocaboli per « amare » nei vv. 9, 10, 12, 13a e 17 sono *agapan/agapē*, mentre in 13b, 14 e 15 vi sono esempi di *philos* (vedi Nota al v. 13). In 3,35 e 10,17 (*agapan*) e in 5,20 (*philein*) l'amore del Padre per Gesù è espresso al tempo presente, una indicazione del suo carattere continuo. Qui e in 17,24.26 il tempo è l'aoristo, e l'accento è sull'espressione dell'amore da parte di Gesù col dare se stesso per gli uomini: un atto supremo di amore espresso bene dall'aoristo. Certo, questa accentuazione non esclude la continuità dell'amore, come si può vedere nell'ultima riga del v. 10. Spicq, RB 65 (1958), 358, sostiene che nel I secolo *agapan* aveva la connotazione dell'amore manifesto. Così, il Padre amava il Figlio prima della creazione del mondo (17,24) e questo amore divenne manifesto quando egli inviò il Figlio nel mondo (3,16).
— *Rimanete.* Imperativo dell'aoristo; vedi Nota a « se non rimane » in 4. La subitaneità dà un'aria di autorità; Abbott, JG, § 2438, dice che questo « è forse il punto (in Giovanni) in cui più ci si avvicina a un comando perentorio a obbedire a un precetto morale o spirituale ».
— *mio amore.* Significa « il mio amore per voi », sebbene l'amore dei discepoli per Gesù non sia escluso (cfr. 14,15: « Se mi amate »); per la possibilità di un significato secondario in frasi come questa vedi Nota a 5,42. Un interessante parallelo a questa idea in Giovanni è Giuda 21: « Conservatevi nell'amore di Dio ».

v. 10. *Se osservate i miei comandamenti*. Abbiamo visto questa espressione in 14,15.21.23-24 (« osservate la mia parola »). Vedi Nota a 14,15.
— *io ho osservato*. I tempi perfetti in questi versetti danno un'aria di azione compiuta; contrariamente 8,29: « Io faccio sempre le cose che gli sono gradite ». Il tempo perfetto non è fuori posto nel contesto dell'ultimo discorso, quando « l'ora » è cominciata e il ministero è compiuto, ma il tempo può essere attribuibile al punto di vista temporale dell'evangelista.
— *i comandamenti del Padre mio*. Abbiamo visto in una Nota a 14,15 che l'alternarsi di singolare e plurale nel parlare dei comandamenti di Gesù non aveva un particolare significato; lo stesso sembra che valga per i comandamenti del Padre, plurale qui, singolare in 14,31; vedi l'alternarsi anche in 1 Gv 3,22-23.

v. 11. *questo*. Letteralmente « queste cose »; include più di quanto è stato detto in 10, poiché la frase « io ho amato voi » in 9 è il vero fondamento della gioia in 11.
— *la mia gioia*. Stanley, p. 489, rileva che Gesù ha parlato de « la mia pace », che è il saluto ebraico « Shalom » (Nota a 14,27), e qui egli parla de « la mia gioia » (*chara*), che è simile al saluto greco *chaire*. Il Gesù risorto colmerà i discepoli di gioia salutandoli con « Pace » (20,19-21).

v. 12. *Amatevi gli uni gli altri*. L'uso nel testo del congiuntivo presente fa pensare che l'amore degli uni per gli altri debba essere continuo e durare quanto la vita.
— *come io vi ho amati*. Il tempo aoristo prepara la strada all'atto supremo dell'amore di Gesù che sarà menzionato nel versetto seguente. Anche gli scritti paolini parlano della morte del Cristo come di un segno di amore: « Dio dimostra il suo amore verso di noi in questo che, mentre eravamo ancora peccatori, Cristo è morto per noi » (Rm 5,8); « Camminate nell'amore, come Cristo ci ha amati (aoristo) e ha dato se stesso per noi » (Ef 5,2).

v. 13. *dare la vita*. È una frase epesegetica retta da *hina* (BDF, § 394), che spiega il « questo » della prima riga. Ma, come rileva Spicq (RB 65 (1958), 363), c'è anche un senso finale: l'amore cristiano non *consiste* semplicemente nel dare la propria vita; ma poiché esso deriva da Gesù, c'è nell'amore cristiano una tendenza a tale sacrificio di sé. Ecco perché Giovanni 15,13 ha lasciato sul

comportamento successivo un segno maggiore che non, per esempio, una massima simile in Platone (*Convito* 179B): « Solo quelli che amano desiderano morire per gli altri ». Per l'espressione « dare la propria vita » vedi Nota a 10,11.
— *per i propri amici.* La stessa preposizione, *hyper*, ricorre nelle formule eucaristiche per il sangue dell'alleanza che è versato « per molti » (Mc 14,24) o « per voi » (Lc 22,20). Il sostantivo usato in 13-15 è *philos*, « amico », parola affine al verbo giovanneo così frequente *philein*, « amare ». Nel pensiero giovanneo Gesù non si rivolge qui ai suoi discepoli così casualmente come si rivolge loro in Lc 12,4: « Vi dico, amici miei, non temete coloro che uccidono il corpo », l'unico esempio sinottico dell'uso di *philos* per i discepoli. Invece, il v. 14 è simile al v. 10, e il « Voi siete miei *philoi* » di 14 è l'equivalente di « Voi rimarrete nel mio amore » di 10. Lazzaro è il *philos* di Gesù (11,11) perché Gesù lo ama (*agapan* in 11,5; *philein* in 11,3). Qualche volta, a proposito di questo versetto di Giovanni si richiama il titolo « l'amico di Dio » (*philos* in Gc 2,23) attribuito ad Abramo. Si deve comunque notare che Is 41,8 parla nei LXX di Abramo come di colui « che Dio ha amato » (*agapan*). Così, il titolo di Abramo diventa un altro esempio della nostra tesi che *philos* significa « l'amato, il diletto ». Vedi l'uso sinonimo di *philia* e *agapē* in Giustino, *Trypho* XCIII, 4; PG 6, 697C.

v. 15. *servi. Doulos* comprende sia lo schiavo che il servo. In un certo senso, « schiavo » potrebbe essere più appropriato qui, dove si accentua la condizione servile del *doulos*, che esegue gli ordini senza comprenderli. Ma l'implicazione che fino a quel momento Gesù avesse trattato i suoi discepoli come schiavi sembra troppo stridente. Il contrasto tra *doulos* e *philos* non era ignoto ai giudei; esso compare in Filone (*De sobrietate* XI; # 55) che dice che la Sapienza è *philos* di Dio, non *doulos*.
— *ho rivelato.* Anche se « l'ora » non è passata, è usato l'aoristo per indicare l'opera compiuta di Gesù. È la rivelazione di tutta quanta « l'ora » che cambia lo status dei discepoli, non semplicemente le parole dell'ultimo discorso. L'affermazione che Gesù ha rivelato ai discepoli tutto ciò che ha udito dal Padre sembra contraddire 16,12: « Molte cose ho ancora da dirvi, ma per il momento non siete capaci di portarne il peso ». Ma quest'ultima frase è detta nel contesto della venuta del Paraclito, e abbiamo messo in rilievo che il Paraclito non rivela niente di

nuovo ma dà una maggiore comprensione di quel che Gesù ha rivelato.

v. 16. *Vi ho costituiti.* È il verbo *tithenai*, lo stesso verbo usato nel v. 13 nell'espressione « dare la propria vita », sicché nel greco la connessione tra l'incarico dei discepoli e l'esempio d'amore che Gesù ha dato loro risulta del tutto evidente. L'uso del verbo qui è un greco piuttosto goffo. Nelle citazioni neotestamentarie dell'AT (Rm 4,17; Atti 13,47), *tithenai* riflette il verbo ebraico *nātan*, « dare », sicché l'idea letterale potrebbe essere: « Vi ho dato di andare ». Ma Barrett, p. 399, pensa che il verbo greco rifletta l'ebraico *sāmak*, « imporre (le mani), ordinare », il verbo usato nel tardo giudaismo per indicare l'ordinazione di uno studioso o rabbino. *Sāmak/epitithenai* sono usati rispettivamente nel TM e nei LXX in Nm 8,10 per l'ordinazione dei Leviti e in Nm 27,18 per il mandato di Mosè a Giosuè.
— *andiate.* Per Bultmann, p. 402[2], e per altri il verbo *hypagein* qui è semplicemente una espressione semitica pleonastica e potrebbe essere omessa per quanto attiene al significato. Ma Lagrange, p. 408, e Barrett, p. 399, plausibilmente vedono qui un accenno alla missione apostolica nel mondo. Lc 10,3 usa lo stesso verbo nel descrivere la missione dei settanta.
— *perché.* Dopo *costituiti* vi sono due frasi rette da *hina*; letteralmente: « affinché andiate e portiate frutto ... affinché tutto quello che chiederete al Padre nel mio nome egli ve lo conceda ». Grammaticalmente, sono proposizioni coordinate; ma i commentatori sono divisi quanto alla possibilità che la seconda sia logicamente subordinata alla prima, sicché il portar frutto disponga il Padre a concedere quanto richiesto.

v. 17. *Questo io vi comando.* Il « questo » (letteralmente « queste cose ») non si riferisce a quel che precede ma a quel che segue. Nella maggior parte delle testimonianze (non però il P^{66} o il Codice di Beza) la seconda riga è preceduta da un *hina* che è quasi certamente epesegetico, che fa di « amatevi gli uni gli altri » il comandamento. *Hina* potrebbe essere finale: « Vi comando queste cose perché vi possiate amare gli uni gli altri »; ma l'omissione in alcune testimonianze sembra indicare che i rispettivi scrivani l'interpretarono come epesegetico e non necessario al senso.

COMMENTO GENERALE

La struttura della suddivisione

Generalmente, 15,1-17 è riconosciuto dagli studiosi come una unità; infatti l'ultimo accenno all'immagine della vite (« portar frutto ») compare nel v. 16, e sembra che ci sia un cambiamento di tema tra 17 e 18. (Strachan fa eccezione fra i commentatori di Giovanni 15; egli colloca l'interruzione tra 16 e 17). Se si cercano delle sotto-unità all'interno di 1-17, molti studiosi suggeriscono 1-8, che tratta della vite e dei tralci, e 9-17, che tratta dell'amore dei discepoli. (Borig, p. 19, fa eccezione, perché considera 1-10 come la prima sotto-unità). Alcuni pensano anche che siano stati giustapposti due blocchi tematici indipendenti. Bultmann, p. 415, considera le due parti come parallele, la prima avente per tema « Rimanete in me » e la seconda avente per tema « Rimanete nell'amore ». Boismard, nelle sue conferenze a Gerusalemme, ha forse indicato meglio il rapporto quando parla della seconda parte come di un commento parenetico o esortativo alla prima.

Inoltre, è forse meglio dividere le parti così: 1-6, l'immagine della vite e dei tralci; 7-17, una spiegazione di questa immagine nel contesto dei temi dell'ultimo discorso. Vogliamo ricordare al lettore la struttura che abbiamo proposta per 10,1-21. In 10,1-5 c'erano detti figurativi intorno al pastore e le pecore, tratti dalla vita pastorale; in 10,7-18 c'erano alcuni sviluppi o spiegazioni di queste immagini, per esempio, due sviluppi della porta e due sviluppi del pastore. Ora proponiamo per 15,1-17 una struttura abbastanza simile (con la importante eccezione che nel cap. 10 i passi « Io sono » non si trovano nella descrizione figurativa (1-5) ma nella parte che sviluppa le immagini (7-17), mentre qui nel cap. 15 essi si trovano proprio nella descrizione figurativa). Vale forse la pena di notare che 1 Cor 9,7 giustappone le immagini della vigna e del custode del gregge.

Cominciamo con 1-6. Se paragoniamo ciò che qui è detto con le altre parti dell'ultimo discorso, appare evidente un tratto distintivo: non c'è niente di futuristico nella descrizione dell'unione tra i tralci e la vite. In molti altri passi dell'ultimo discorso l'unione con Gesù è descritta come appartenente al futuro (14,3.20-22; 16,22, i passi sul Paraclito). Ma in 14,1-6 i discepoli sono già in unione con Gesù, e l'accento è sul rimanere in quella unione. Non c'è il minimo accenno alla partenza imminente; né compaiono gli altri temi caratteristici dell'ultima cena. (L'ipotesi che originariamente i vv. 1-6 fossero pronunciati immediatamente dopo la distribuzione del calice eucaristico, quando l'accento sarebbe stato sulla effettiva unione eucaristica con Gesù, è interessante, ma ne mancano totalmente le prove).

La situazione è del tutto diversa in 15,7-17; i temi dell'ultima cena si trovano in ogni riga. In 7 e 16 c'è il tema del chiedere e dell'ottenere quel che si chiede (14,13-14; 16,23-24.26). In 8 c'è il tema della glorificazione del Padre (13,31-32; 14,13; 17,1.4). In 9 c'è il tema dell'amore del Padre per Gesù (17,23) e dell'amore di Gesù per i discepoli (13,1.34; 14,21). In 10 e 14 c'è la combinazione di amare e osservare i comandamenti (14,15.21.23-24). In 11 c'è il ritornello « Vi ho detto questo » (14,25; 16,1.4a.6.25.33). In 12 e 17 c'è il comandamento dell'amore reciproco (13,34). In 13 c'è un implicito accenno al dono della propria vita da parte del discepolo (13,37). In 15 c'è l'analogia del rapporto servo/padrone (13,16; 15,20). In 16 c'è il tema della scelta dei discepoli (13,18; 15,19). Infine, se i vv. 7-17 contengono molti echi dei temi dell'ultima cena, ci sono, d'altra parte, solo pochi echi dell'immagine della vite e dei tralci (7: « rimanete in me »; 8: « portiate molto frutto »; 15: « portiate frutto »).

Noi pensiamo che l'immagine della vite e dei tralci che si trova in 15,1-6 originariamente appartenesse a un altro contesto. (Non vogliamo, tuttavia, tentare di specificare quel contesto, come fa J. E. Roberts, ET 32 (1920-21), 73-75, che formula l'ipotesi che essa fosse pronunciata sulla strada tra Betania e Gerusalemme insieme con la maledizione dell'albero di fico: egli fa notare l'idea del non portar frutto [Giovanni 15,4] in Mt 21,19, e quella di ottenere quel che si chiede [Giovanni 15,7] in Mt 21,22). Quando fu trasportata nell'ultimo discorso essa fu ampliata con uno sviluppo parenetico e con una applicazione. Questo sviluppo, che ora si trova in 7-17, fu formato con la combinazione di alcune immagini tratte dall'immagine della vite e dei tralci con detti e temi tradizionali nel materiale dell'ultimo discorso giovanneo. (Non dobbiamo pensare a un procedimento puramente letterario; tale combinazione può essersi formata nel corso della predicazione). La tesi che ci sia una divisione tra 1-6 e 7-17, basata sulla mancanza di paralleli nell'ultimo discorso nella prima parte e sulla loro presenza nella seconda, ha il supporto anche di altri argomenti. In 1-6, benché sia

usata qualche volta la seconda persona, la terza persona domina l'immagine; ma in 7-17 l'uso della seconda persona è costante, anche quando viene richiamata l'immagine della vite e dei tralci. In 1-6 c'è una inclusione tra 1 e 5 (« Io sono la vite »); in 7-17 vi sono inclusioni tra 8 e 16 (portare frutto) e tra 7 e 16 (chiedere e ottenere).
In particolare, 7-17 ha una struttura interna piuttosto interessante. Si può suddividere ulteriormente in 7,10 e 12-17, con 11 come transizione che riepiloga il senso di 7-10. Vi sono inclusioni minori che giustificano questa ulteriore suddivisione. In 7-10, il v. 7 condivide con 9 e 10 l'accento sul rimanere in Gesù o nel suo amore. Il v. 7 sottolinea che le parole di Gesù devono rimanere nei discepoli, quasi parte di loro, mentre 10 sottolinea che i comandamenti di Gesù devono essere osservati dai discepoli (per l'equivalenza tra parola e comandamento vedi Nota a 14,23). In 12-17, il v. 17 ripete 12 quasi alla lettera. Se mettiamo 7-10 e 12-17 fianco a fianco, troviamo un interessante schema chiastico:

7-10				*12-17*
Se le mie *parole* rimangono in voi	7	—	17	Questo io vi *comando*
Chiedete quel che volete e vi sarà fatto	7	—	16	Il Padre vi concederà tutto quello che chiederete
Portar frutto	8	—	16	Portar frutto
Diventare miei discepoli	8	—	16	Io vi ho scelti
Il Padre ha amato me	9	—	15	Ho rivelato tutto ciò che ho udito dal Padre
Io ho amato voi	9	—	15	Vi ho chiamati amici
Rimarrete nel mio amore se osservate i miei comandamenti	10	—	14	Siete quelli che amo se fate ciò che vi comando
			12	Il mio comandamento: amatevi gli uni gli altri

11: Vi ho detto questo
perché la mia gioia sia in voi

È sempre difficile essere sicuri che una struttura chiastica così elaborata non rifletta più l'ingegnosità del ricercatore che l'intenzione dello scrittore giovanneo. (Borig, pp. 68 ss., usa uno schema chiastico per sostenere una diversa suddivisione dei versetti). Tuttavia, ci sono qui troppe corrispondenze per trattarsi di pura coincidenza.

Quasi un mashal (15,1-6)

Occupiamoci ora del genere letterario di 15,1-6. Abbiamo già discusso la questione di allegoria e parabola in Giovanni (vedi le pp. 509-10). Certo vi sono aspetti allegorici in 1-6, per esempio, l'identificazione della vite, del vignaiolo e dei tralci; ma Van den Bussche, p. 102, ha ragione nell'insistere che non c'è una precisa allegoria in cui tutti i particolari abbiano significato. La realtà che Giovanni vuol descrivere, e cioè il rapporto tra Gesù e i suoi discepoli, irrompe continuamente attraverso il linguaggio figurativo; e in verità alcuni vocaboli sono più appropriati a questo rapporto che non alla viticultura. (Incidentalmente, possiamo ricordare che c'è una sfumatura allegorica nella parabola sinottica della vigna [Mc 12,1-11 e par.], dove il proprietario è Dio, i vignaioli sono le autorità giudaiche, il figlio è Gesù, ecc.). Bultmann, pp. 406-7, è nel giusto quando dice che nella descrizione della vite e dei tralci non abbiamo né allegoria né parabola. Ma egli non va abbastanza lontano, perché non mette in rilievo che il problema della classificazione è complicato e persino falsato dal tentativo di applicare categorie precise derivate dai retori greci (parabola, allegoria) a vari moduli figurativi semitici, i quali tutti nella mentalità ebraica possono essere chiamati *mashal* (*māšāl*). Bisogna riconoscere che gli esempi e le immagini che si trovano sia in Giovanni che nei sinottici vanno sotto il nome di *mashal*. Al più, possiamo dire che in Giovanni l'elemento allegorico è maggiormente accentuato.

Abbiamo già incontrato il genere del *mashal* nelle immagini della porta delle pecore e del pastore in 10,1-18. Là abbiamo visto uno schema di parabole di base (10,1-5) seguite da elementi di *due* spiegazioni o sviluppi allegorici (7-18), di cui uno era più vicino dell'altro al significato originale delle rispettive parabole. Ora, abbiamo appena osservato che nel cap. 15 i vv. 7-17 sono un adattamento e uno sviluppo secondari dell'immagine della vite e dei tralci (1-6) nel contesto dell'ultimo discorso. C'era un altro sviluppo allegorico che fosse più vicino al significato originale dell'immagine? Noi pensiamo che ci fosse e che effettivamente lo troviamo intrecciato in 15,1-6 (non separato come nel caso di 10,8 e 14-16). Nel capitolo 10 gli sviluppi allegorici venivano nella forma « Io sono la porta » e « Io sono il buon pastore » (ciascuno due volte). Troviamo affermazioni simili in 15,1-6: « Io sono la (vera) vite » (1 e 5); « Il Padre mio è il vignaiolo » (1); « Voi siete i tralci » (5). Il versetto 3, « Voi siete già mondi », è uno sviluppo collegato all'immagine di potare i tralci in 2. Il passaggio alla seconda persona nell'ultima riga di 5 è un altro segno che l'immagine viene spiegata. Nell'esaminare il capitolo 10 abbiamo insistito nel dire che vi sono buone ragioni per credere che Gesù spiegasse o sviluppasse le sue parabole per i discepoli e che, sebbene tali sviluppi fossero stati spesso « modernizzati » al momento in cui furono messi per iscritto nei Vangeli, alcuni elementi delle spiegazioni originali venivano di solito conservati. Questo potrebbe proprio essere il caso di Giovanni 15,1-6.

Lo sfondo dell'immagine della vite e dei tralci

Come in tanti altri casi in cui c'è un problema riguardo allo sfondo del pensiero giovanneo, alcuni studiosi si rivolgono a fonti gnostiche e mandee (W. Bauer, Bultmann), mentre altri (Behm, Büchsel, Jaubert) mettono più in rilievo gli scritti dell'AT e del giudaismo. In particolare, Bultmann, p. 407^{6}, sostiene che l'immagine di Giovanni riflette il mito orientale dell'albero della vita, rappresentato a volte come una vite; e cita paralleli che colpiscono, tratti dalle semi-gnostiche *Odi di Salomone* (vol. I, p. 30; ma vedi J. H. Charlesworth, « The Odes of Solomon — Not Gnostic », CBQ 31 (1969), 357-69) per l'associazione dei temi dell'amore e della gioia con l'immagine della vite. S. Schulz, *Komposition und Herkunft der johanneischen Reden* (Stuttgart, Kohlhammer 1960), pp. 114-18, pur dando più valore di Bultmann a paralleli giudaici per Giovanni, pensa che in questo caso i paralleli migliori si trovino nella letteratura mandea e gnostica, anche se vi sono mescolati elementi dell'AT. Questa era anche la tesi di E. Schweizer in *Ego Eimi* (Göttingen, Vandenhoeck, 1939), pp. 39-41, sebbene successivamente egli sembri aver modificato la sua opinione (in NTEM, pp. 233-34). Borig, *op. cit.*, ha fatto un attento studio di queste diverse ipotesi, ma considera lo sfondo vetero-testamentario e giudaico di gran lunga più plausibile di ogni altro per il simbolismo giovanneo. Per esempio, riconosce (pp. 135-87) che i documenti mandei presentano paralleli con Giovanni in quanto il simbolismo della vite è usato per descrivere individui ed è usato in combinazione con detti « Io sono », ma gli accenti generali mandei e giovannei nel simbolismo della vite sono del tutto diversi. Il simbolismo mandeo è altamente mitico; non si concentra sui tralci; inoltre, sebbene, specialmente negli scritti mandei più tardi, la vite sia un albero della vita (si noti che Giovanni non accenna direttamente alla « vita » nella sua descrizione), la funzione di dare la vita che la vite ha in rapporto ai tralci, e che è importante in Giovanni, non appare in primo piano nella raffigurazione mandea (Borig, p. 172).

Esaminiamo il possibile sfondo vetero-testamentario e giudaico per vedere se è applicabile. Nell'AT la vigna è un simbolo frequente di Israele. Qualche volta è un simbolo di fecondità (Is 27,2-6); più spesso la vigna è improduttiva o desolata e deludente per Jahvè (Ger 5,10; 12,10-11). Nella tradizione sinottica Gesù attinge al simbolismo vetero-testamentario della vigna: la sua parabola della vigna (Mc 12,1-11 e par.) cita implicitamente il « Canto della vigna » di Isaia (Is 5,1-7). Vedi anche le parabole dei lavoratori nella vigna (Mt 20,1-16), del figlio obbediente e di quello disobbediente (Mt 21,28-32), e dell'albero di fico piantato nella vigna (Lc 13,6-9). Ora in Giovanni troviamo una vite invece che una vigna. Che questa distinzione non sia così netta come alcuni vorrebbero sostenere è suggerito dalla lezione variante nel v. 1 e dal verbo nel v. 6 (vedi Nota a « gettato via », letteralmente « gettato fuori »). Inoltre, nell'AT l'immagine a volte si sposta dalla vite alla vigna (cfr. Sal 80,9 [8] e 13 [12]). Annie Jaubert, p. 94, ha ragione di suggerire che qui andrebbe chiamato in causa anche tutto il simbolismo di Israele quale pianta o albero, frequente nell'AT, negli Apocrifi e negli scritti di Qumran. Ma anche se ci limitiamo all'uso della vite come simbolo, possiamo citare Os 10,1; 14,8 (7); Ger 6,9; Ez 15,1-6; 17,5-10; 19,10-14; Sal 80,9 (8) ss.; e II Esd 5,23. Questi passi presentano spesso paralleli stretti con Giovanni, specialmente nei temi della fecondità del tagliare i rami cattivi, ecc.

La vera obiezione al richiamarsi a questo tipo di immagini come sfondo per Giovanni è che la vigna o vite sta per Israele, mentre Giovanni identifica la vite con Gesù e non con un popolo. Ma, come abbiamo rilevato sopra (p. 757) trattando de « la via » in 14,6, è un tratto tipico della teologia giovannea che Gesù applicasse a se stesso i termini usati nell'AT per Israele e nelle altre parti del NT per la comunità cristiana. Ciò fa parte della tecnica giovannea di sostituire « il regno di Dio è simile ... » con « Io sono ... ». Nel caso presente, però, si deve notare che l'elemento collettivo non è assente. Gesù non è il tronco ma l'intera vite, e i tralci rimangono parte della vite. Poiché Giovanni (1,47) considera i fedeli cristiani come i veri israeliti, la vite in quanto simbolo di Gesù e dei credenti è, in un certo modo, il simbolo del nuovo Israele. (Ricordiamo che la vite è stata spesso considerata come l'equivalente giovanneo della nozione paolina del corpo. L'equivalenza non è totale; per esempio, nell'immagine di Giovanni non c'è niente che corrisponda all'accentuazione in Paolo della diversità dei membri; e la somiglianza è con la prima concezione paolina, dove i cristiani sono membra del corpo fisico di Cristo, piuttosto che con la concezione paolina più tarda, dove Cristo è il capo del corpo. Ma, con queste riserve, l'idea che i cristiani sono in Gesù, con l'immagine corporativa che ne risulta, è abbastanza simile).

Alcuni specifici passi dello sfondo vetero-testamentario e giudaico sono stati spesso presentati come strettamente connessi al pensiero di Giovanni. Dodd, *Interpretation*, p. 411, indica Sal 80,9 (8) ss., dove c'è una descrizione di Israele come vite. I commentatori del salmo hanno spesso considerato l'ultima parte del v. 16 (15) come un duplicato inesatto di 18 (17); ma se 16 (15) viene letto così come sta, specialmente nei LXX, esso sembra identificare la vite di Israele col « figlio dell'uomo » sofferente. Vale la pena di citare tutto il passo: « Abbi cura di questa vite e proteggi colei che la tua destra ha piantato, il Figlio dell'Uomo che tu hai reso forte; perché essi l'arsero col fuoco e la recisero ». Sia che questa lezione si sia formata per caso o per riflessione teologica, è facile vedere come essa potrebbe aver portato a simboleggiare Gesù, il Figlio dell'Uomo, come la vite. Non ci sono prove, però, di questa connessione.

E. M. Sidebottom, ET 68 (1956-57), 234 rileva giustamente che dal punto di vista del vocabolario Giovanni 15 è molto vicino al *mashal* della vite in Ez 17. Questo *mashal* fu proposto alla casa di Israele dal « Figlio dell'Uomo », un modo di rivolgere la parola che Dio usava spesso per riferirsi a Ezechiele. Potrebbe la meditazione su Ezechiele aver portato all'associazione del nuovo Figlio dell'Uomo con la vite? Questa connessione sembra un po' stiracchiata, ma è significativo che l'immagine della vite di Ez 17 si riferisca a un re della casa di David. Come afferma Borig, p. 101, « Nell'AT l'immagine della vite era già associata non solo con la comunità di Israele ma anche con la descrizione di una singola persona, sicché il trasferimento giovanneo di una immagine collettiva a una persona è già anticipato nel simbolismo della vite di Ezechiele ». Vale la pena di notare che Ez 34 presentava i più stretti paralleli con i passi del pastore di Giovanni 10, così che si può affermare l'esistenza di un rapporto tra le immagini di Giovanni e le immagini di Ezechiele. Altri possibili paralleli tra i due sono messi in evidenza da B. Vawter, « Ezekiel and John » CBQ 26 (1964), 450-58. Per l'idea che la vite rappresenti una persona alcuni hanno indicato anche II Bar 39,7 ss., che sembra parlare del Messia o del suo principato come di una vite che sradica dal mondo le potenze del male. Sebbene ciò possa aiutare a dimostrare che era accettabile all'interno del giudaismo la raffigurazione del Messia come una vite, certo il senso dell'immagine è del tutto diverso dalla lezione che ne trae Giovanni. Un'altra obiezione ai tentativi di trovare uno sfondo vetero-testamentario per la vite e i tralci in Giovanni è che nessuno dei passi relativi alla vite nell'AT dà rilievo alla vite come fonte di vita per i tralci, punto che è di capitale importanza in Giovanni. (In Sal 80, discusso sopra, insieme alla supplica di aver cura della vite, c'è un'altra supplica, « Dacci la vita » [19 (18)], ma non c'è alcun accenno che la vite sia la fonte della vita). Però, Annie Jaubert, p. 95, sostiene che nel giudaismo post-biblico c'era stata una certa assimilazione della vite all'albero della vita. Nella tarda iconografia giudaica l'albero della vita era raffigurato come una vite (Z. Ameisenowa, *Journal of the Warburg Institute* 2 (1938-39), 340-44). Tale assimilazione può essere avvenuta nel campo del pensiero sapienziale come mezzo per simboleggiare il potere di dare la vita, proprio della sapienza, della Legge, o della parola di Dio. A. Feuillet, NRT 82 (1960), 927 ss., ha richiamato l'attenzione sui paralleli che la letteratura sapienziale presenta con Giovanni 15. In Sir 24,17-21 così parla la Sapienza personificata: « Io come una vite ho prodotto germogli graziosi e i miei fiori, frutti di gloria e ricchezza. Venite a me, tutti voi che mi desiderate e saziatevi dei miei frutti ... Chi mangia di me avrà ancora fame; chi beve di me avrà ancora sete ». Questo passo sembra fosse noto nei circoli giovannei (vedi Nota a 6,35), e abbiamo detto sopra (p. 758) che uno dei primi glossatori cristiani ne vide la connessione con Giovanni 14,6. L'immagine di mangiare il frutto della vite è diversa da quella di Giovanni, ma la vite è presentata come una pianta che dona la vita. Certo, l'albero della vita figurava nel pensiero giovanneo (esplicitamente in Ap 22,2; implicitamente forse come parte dello sfondo di Giovanni 6: vedi vol. I, p. 360), e la nozione giovannea della vite e dei tralci potrebbe derivare da una combinazione dell'immagine di Israele come vite e dell'immagine della Sapienza come albero o vite che dona la vita. (Vediamo come possa risultare complicata una immagine così mista in Ignazio, *Tralliani* XI, 1-2, che sembra combinare la vite, l'albero della croce e l'albero della vita: « Evitate questi rami malvagi che portano frutto mortale... Essi infatti non sono la piantagione del Padre. Se lo fossero, apparirebbero come rami della croce, e il loro frutto sarebbe incorruttibile »).

In conclusione, è chiaro che il *mashal* giovanneo della vite e dei tralci ha un orientamento unico, consono alla cristologia giovannea. Questo orientamento non si trova nel pensiero vetero-testamentario o giudaico, ma ivi si trovano molte delle immagini e delle idee che sono state fuse insieme sotto questo orientamento. Dando per scontata l'originalità del pensiero giovanneo, noi pensiamo che l'AT e il giudaismo fornissero la materia prima con la quale fu composto questo *mashal*, proprio come avevano fornito la materia prima per il *mashal* della porta delle pecore e del pastore (vedi le pp. 517-20).

La vite come simbolo eucaristico?

Il significato fondamentale della vite è ben chiaro. Gesù, come è la fonte dell'acqua viva e il pane disceso dal cielo che dà vita, così è anche la vite dispensatrice di vita. Fino a quel momento, le metafore che concernono il modo di ricevere il dono che Gesù fa della vita implicavano delle azioni esterne: uno doveva bere l'acqua o mangiare il pane per aver vita. Nel *mashal* della vite l'immagine è più intima, come si addice al tema generale della interiorizzazione nell'ultimo discorso: uno deve rimanere in Gesù come un tralcio rimane sulla vite per aver vita. Bere l'acqua e mangiare il pane erano simboli della fede in Gesù; la spiegazione in 15,7-17 rende ben chiaro che rimanere sulla vite è simbolo di amore. Abbiamo avanzato l'ipotesi che a un livello secondario l'acqua e il pane fossero simboli sacramentali, rispettivamente del battesimo e dell'eucaristia. È possibile che anche la vite sia simbolo dell'unione eucaristica e del dono eucaristico della vita, in quanto è una immagine collegata al calice del vino eucaristico?

Come si può immaginare, Bultmann, p. 407, respinge bruscamente questa possibilità mettendo in rilievo che nel *mashal* non si pone alcun accento sul vino. Questa obiezione esclude certamente un riferimento alla eucaristia come simbolismo primario, una conclusione che sarebbe imposta anche dalla nostra tesi che il *mashal* non fu originariamente pronunciato nel contesto dell'ultima cena. Ma rimane tuttavia da accertare se il *mashal* della vite, una volta collocato nel contesto dell'ultima cena e della istituzione del calice eucaristico, non avrebbe immediatamente evocato pensieri eucaristici, acquistando così un simbolismo eucaristico secondario. L'assenza dell'istituzione della eucaristia nel racconto che Giovanni fa nell'ultima cena non è in realtà un ostacolo insormontabile a questa ipotesi, non solo perché in origine ci potrebbe essere stato un racconto giovanneo dell'istituzione (vedi le pp. 371-75), ma anche perché un pubblico cristiano dei primi tempi avrebbe certamente conosciuto la tradizione dell'istituzione durante l'ultima cena (sembra infatti che esso facesse parte della normale predicazione: 1 Cor 11,23-26). Che i lettori del Vangelo avrebbero facilmente associato l'immagine della vite col calice eucaristico nel contesto dell'ultima cena è suggerito dall'indicazione del contenuto di quel calice come « il frutto *della vite* » in Mc 14,25 e Mt 26,29. Nella pratica liturgica primitiva che ci è stata conservata in *Didachè* IX, 2, le seguenti parole erano pronunciate come parte della benedizione eucaristica: « Ti rendiamo grazie (*eucharistein*) Padre nostro, per la santa *vite* di David tuo servo, che tu ci hai rivelata per mezzo di Gesù servo tuo ». Questa citazione dalla *Didachè* è importante a causa della stretta somiglianza che abbiamo riscontrata tra le parole della *Didachè* concernenti il pane eucaristico e il racconto di Giovanni della moltiplicazione dei pani (vedi p. 321).

Esaminiamo alcuni dei modi in cui il *mashal* della vite e dei tralci può essere collegato con l'eucaristia. Questo *mashal* è raccontato poco prima della morte di Gesù, e anzi la spiegazione (15,13; vedi Nota a « propri amici ») allude alla morte sacrificale. L'importanza del portar frutto è messa in evidenza nel *mashal*; e l'unico altro passo del Vangelo in cui si parla del portar frutto è in 12,24, dove si

mette in rilievo che il seme deve morire per portar frutto. Questo motivo della morte di Gesù fa parte, naturalmente, di tutti i racconti dell'istituzione dell'eucaristia. Anche il tema dell'intima unione con Gesù rientrava sia nel *mashal* della vite (rimanere in Gesù) che nella teologia eucaristica della chiesa delle origini (1 Cor 10,16-17).
È molto interessante paragonare 15,1-17 col brano eucaristico di Giovanni 6,51-58. In generale, lo stesso sfondo sapienziale sembra sotteso a entrambi i passi. In particolare, 15,5 col suo « Chi rimane in me e io in lui » echeggia 6,56: « Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue rimane in me e io in lui ». Nel cap. 15 è implicito che la vita arriva ai tralci attraverso la vite; e in 6,57 troviamo: « Colui che mangia di me vivrà per me ». In 15,13 Gesù parla del dare la propria vita per i propri amici; in 6,51 egli dice: « Il pane che io darò è la mia carne per la vita del mondo ». « Io sono il pane vivo » di 6,51 e « Io sono la vera vite » di 15,1 formano un dittico giovanneo non dissimile da « Questo è il mio corpo » e « Questo è il mio sangue ». Sembra quindi probabile che il *mashal* della vite e dei tralci abbia accenti eucaristici. Questa è una tesi sostenuta da protestanti (Cullmann) e da cattolici romani (Van den Bussche, Stanley). Sandvik, *art. cit.*, l'ha sostenuta energicamente, benché noi abbiamo qualche dubbio circa la dimensione eucaristica aggiunta che egli introduce. dove la vite rappresenta il Tempio che è il *corpo* di Gesù (2,21; vedi la pagina 163). E neppure saremmo disposti ad accettare alla lettera la valutazione di Cullmann del primato di questo riferimento eucaristico: « Il rapporto tra il tralcio e la vite è, dunque, soprattutto la comunione dei credenti con Cristo » (ECW, p. 113). Il rapporto è primariamente un rapporto di amore (e di fede) e solo secondariamente eucaristico. Forse, quando fu inserito nel contesto dell'ultima cena, il *mashal* della vite serviva nei circoli giovannei allo scopo parenetico di insistere sul punto che l'unione eucaristica deve durare e portar frutto e deve approfondire l'unione tra Gesù e i suoi discepoli già esistenti attraverso l'amore.

COMMENTO PARTICOLARE

Il mashal della vite e dei tralci (15,1-6)

Nel v. 1 Gesù afferma con vigore di essere la *vera* vite (per *alēthinos* come « vero, reale », vedi App. I, pp. 1441-42), e nomina il Padre suo per giustificare questa affermazione. Abbiamo veduto lo stesso processo mentale in 6,32: « È il Padre mio che vi dà il vero pane dal cielo ». Non sembra che nell'affermare di essere la vera vite Gesù polemizzi direttamente contro una falsa vite; piuttosto, egli vuole sottolineare di essere la sorgente della « vera » vita, una vita che può venire solo dall'alto e dal Padre. Gesù è la vite in un senso in cui solo il Figlio di Dio può essere la vite. « Vera » qui è il linguaggio del dualismo giovanneo, che distingue ciò che è in basso da ciò che è in alto. Ciò nondimeno, possiamo domandarci se, a un livello secondario, non ci possa essere un implicito riferimento a una falsa vite. A volte, la contrapposizione in « vero » non è soltanto tra celeste e terreno, ma anche tra NT e AT (o cristiano e giudaico), per esempio nel caso del pane del cielo e della manna. Abbiamo visto che nell'AT la vigna o la vite sta spesso per Israele e che nella tradizione sinottica Gesù attinge al Canto della Vigna di Isaia per comporre una parabola (Mc 12,1-11) che avverte del rifiuto che colpirà i capi giudaici. A conclusione della parabola Mt 21,43 riporta queste parole: « il regno di Dio vi sarà tolto e sarà dato a un popolo che lo farà fruttificare ». Nel *mashal* della vite e dei tralci intende forse Giovanni contrapporre Gesù e i suoi seguaci come vera vite alla falsa vite rappresentata dalla sinagoga giudaica? Un motivo del genere rientrerebbe in uno degli scopi per cui il Vangelo fu scritto, e cioè l'apologia contro la sinagoga (vedi pp. LXXX-LXXXVII). È perfettamente possibile che il simbolo della vite faccia pensare al giudaismo. Uno degli ornamenti di rilievo del Tempio di Gerusalemme era una vite d'oro con grappoli alti come un uomo (Giuseppe *Ant.* XV, XI, 3; # 395; *Guerra giudaica,* V, V, 4; # 210; Tacito *Hist.* V, 5; Mishnah *Middoth* 3,8); e sulle monete della prima rivolta giudaica (66-70 d.C.), coniate per onorare Gerusalemme la santa, c'era il profilo di una vite con i tralci. Dopo la caduta del tempio, il raggruppamento dei discepoli rabbinici a Jamnia sotto il rabbino Johanan ben Zakkai era noto come una vigna (Mishnah *Kethuboth* 4,6). Inoltre, c'è qualcosa nella descrizione giovannea della vite e dei tralci che echeggia passi dell'AT che trattano del castigo di Israele. L'espressione « vera vite » (*ampelos alēthinē*) ricorre nei LXX in Ger 2,21: « Io ti avevo piantata come vite fertile, tutta *genuina.* Come mai sei diventata una vite selvatica e aspra? ». Così come Giovanni dice che il Padre è il vignaiolo della vite, il Canto della Vigna di

Isaia, che è lo sfondo della parabola sinottica di cui si è parlato sopra, mette in rilievo che Jahvè aveva vangato, sgombrato il terreno, piantato e curato la vigna per ricavarne poi soltanto lambrusche. Per punizione, Jahvè dice che ridurrà la vigna a una rovina (Is 5,1-7). E così, nel presentare Gesù come la vera vite, lo scrittore giovanneo può benissimo aver pensato che Dio finalmente aveva rifiutato la vite sterile del giudaismo che ancora sopravviveva nella sinagoga. (Per una considerazione circa il moderno atteggiamento cristiano nei confronti di questa polemica anti-sinagoga, vedi la pagina 479).

Il versetto 2 descrive due azioni diverse del giardiniere o vignaiolo. La prima, quella di potare i tralci che non portano frutto, ha luogo in febbraio-marzo. A volte le viti sono così completamente potate che nelle vigne si vedono solo i tronchi privi di tralci (F. G. Engel, ET 60 (1948-49), 111). Più tardi (in agosto) quando la vite ha messo le foglie, viene il secondo stadio della potatura, quando il vignaiolo taglia via i piccoli germogli di modo che i tralci principali destinati a portar frutto ricevono tutto il nutrimento (G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina* [Gütersloh: Bertelsmann, 1935], IV, 312-13,331). Questo versetto introduce quindi una nota triste, perché riconosce non solo che ci sono nella vite (letteralmente « in me ») tralci che non portano frutto ma che anche i tralci destinati a portar frutto hanno bisogno di potatura.

Che significa il simbolismo del portare e non portare frutto? Spontaneamente si tende a interpretare l'immagine in termini di opere buone e di un modo virtuoso di vivere (così Lagrange, p. 401), ma dobbiamo ricordare che Giovanni non fa la distinzione che farebbero i teologi cristiani posteriori tra la vita che viene da Cristo e la traduzione di quella vita in virtù. Per Giovanni, amare e osservare i comandamenti fanno a tal punto parte della vita derivante dalla fede che se uno non si comporta in maniera virtuosa non ha addirittura la vita. Vita significa vita impegnata. Perciò, un tralcio che non porta frutto non è semplicemente un tralcio vivo e improduttivo, ma un tralcio morto. Qualcuno potrà trovare questa interpretazione troppo severa poiché non offre alcuna speranza per i tralci improduttivi; però nel dualismo giovanneo non c'è molto spazio per uno stadio intermedio: ci sono solo tralci vivi e tralci morti. Agostino (*In Jo.* LXXXI, 3; PL 35, 1842) coglie questo dualismo nel suo epigramma latino in rima: « *Aut vitis, aut ignis* ». Quindi, il pensiero di Giovanni è diverso da quello implicito in Mt 3,8, dove il

Battista dice ai capi dei giudei: « Fate frutti degni di conversione »; Giovanni infatti parla dei cristiani che sono già stati convertiti e sono in Gesù ma ora sono morti.

L'atteggiamento è molto più vicino alle parole di Geremia (5.10) riguardo alla vigna di Giuda: « Andate fra i suoi filari e distruggeteli... strappatene i tralci, perché non sono del Signore ». Nell'atmosfera dell'ultima cena, Giuda poteva essere considerato come un tralcio che non portava frutto; egli è ormai uno strumento di Satana e appartiene al regno delle tenebre (13,2.27.30). Nell'atmosfera del tempo dell'evangelista, forse gli « anticristi » di 1 Gv 2,18-19 erano considerati come tralci in Gesù che non portavano frutto; essi disertavano le file dei cristiani, perché non appartenevano realmente e non potevano rimanere uniti alla comunità cristiana. C'è qui anche della polemica contro la sinagoga? Certo, molti dei passi dell'AT relativi al tagliare i tralci e alla infecondità (Ez 17,7 ss.) parlano della indegnità e della ribellione di Israele, e lo stesso si può dire di certi passi del NT (l'albero sterile di fico in Mc 11,12-14; i rami tagliati dell'olivo in Rm 11,17). Tuttavia, difficilmente Giovanni poteva paragonare gli ebrei della sinagoga a dei tralci che sono in Gesù. Se qui c'è polemica, potrebbe essere contro i cristiani ebrei che non avevano ancora professato pubblicamente la loro fede e rimanevano ancora nella sinagoga, ma un riferimento del genere è molto teorico.

La fine del v. 2 dice che il vignaiolo pota i tralci che portano frutto perché portino più frutto. Non è chiaro a che cosa si riferisca questo simbolo. Poiché il portar frutto è simbolo del possedere la vita divina, il passo riguarda la crescita in quella vita e la crescita nell'unione con Gesù. Il portar più frutto implica anche la comunicazione della vita ad altri? La spiegazione del *mashal* accentua fortemente l'amore per gli altri (15,12-13) e sembra mettere in relazione il portar frutto col ministero apostolico (v. 16). In 12,24 è implicito che Gesù stesso « porterà frutto » solo quando attraverso la sua morte e resurrezione potrà comunicare la vita agli altri. Nel *mashal* agreste riguardante la messe e il frutto (4,35-38) l'attenzione era molto concentrata sull'impresa missionaria. È probabile, dunque, che l'immagine del potare i tralci perché portino più frutto implichi una crescita nell'amore che lega il cristiano a Gesù ed estende la vita agli altri. Come rileva Van den Bussche, p. 108, potrebbe essere sbagliato pensare che lo scrittore giovanneo fosse consapevole di una distinzione tra la vitalità interna del cristiano e la sua attività apostolica diretta verso gli altri, perché egli non avrebbe concepito la « vita » del cristiano come qualcosa di ripiegato su se stesso in un improduttivo isolamento. Il senso che vi erano altri che dovevano essere portati nel gregge (10,16) era troppo forte nel I secolo per rimanere al di fuori di qualsiasi comprensione di che cosa significasse essere uniti a Gesù.

Il v. 3, che è certamente uno sviluppo o una spiegazione dell'immagine originale, interrompe il *mashal* (vedi prima Nota a 3) per rassicurare i discepoli che essi sono mondi e non hanno bisogno di essere potati dal Padre. Se ciò vale come consolazione per i discepoli già timorosi (14,1.27), allora questa è l'unica riga nel *mashal* che direttamente contempla l'ambiente dell'ultima cena e fu probabilmente aggiunta nel momento in cui il *mashal* fu collocato nel suo contesto attuale. L'essere « mondi » nel v. 3 si riferisce principalmente all'essere mondi non dal peccato ma da tutto ciò che impedisce di portar frutto (Borig, p. 42). Può darsi che il redattore abbia voluto richiamare 13,10, dove a proposito della lavanda dei piedi Gesù aveva detto ai suoi discepoli: « voi siete mondi ». Noi abbiamo suggerito l'idea che ciò significasse che i discepoli erano stati resi mondi dall'azione parabolica di Gesù che adombrava la sua morte (e, a un livello secondario, i cristiani erano mondati dal battesimo). Qui, comunque, è la parola di Gesù che rende mondi i discepoli. (Bultmann si serve di 15,3 per interpretare la lavanda dei piedi come simbolo del potere purificante della parola; e, a p. 410, egli addita questo versetto come indicazione che il cristiano è mondato non dalle istituzioni della chiesa né dai mezzi sacramentali di salvezza ma solo dalla parola del rivelatore!). Le due idee non sono contraddittorie. Lo scrittore giovanneo certo non considera i discepoli all'ultima cena come già pienamente uniti a Gesù e portatori di abbondante frutto. Tutte le domande attribuite loro sottolineano l'imperfezione della loro comprensione. Ma quando « l'ora » sarà compiuta e lo Spirito/Paraclito sarà dato ai discepoli, egli porterà a realizzazione l'opera della parola di Gesù. Perciò si può dire che la parola di Gesù li rende già mondi perché essi hanno ricevuto quella parola e sono nel contesto de « l'ora » che renderà possibile l'azione di quella parola. Così anche la lavanda dei piedi li rese mondi precisamente perché era un'azione parabolica che conteneva in sé l'assoggettarsi di Gesù alla morte. Una dicotomia tra l'azione salvifica di Gesù e la sua parola salvifica non corrisponde al pensiero di Giovanni. Né esisteva nella mente dello scrittore giovanneo una necessaria dicotomia tra il battesimo e l'azione della parola di Gesù mediante il Paraclito. I cristiani a cui questo *mashal* era rivolto sarebbero divenuti tralci in Gesù per mezzo del battesimo. Questo li avrebbe resi portatori di frutto perché avrebbe dato loro la vita generata dall'alto e li avrebbe resi mondi secondo il simbolismo di 13,10. Ma perché essi portassero più frutto era necessario che il comandamento d'amore di Gesù a poco a poco si manifestasse sempre di più nella loro vita.

Possiamo dire che il potere attribuito qui alla parola di Gesù è perfettamente consono con altre affermazioni giovannee riguardo a questa parola: essa è una forza attiva che condanna il non credente nell'ultimo giorno (12,48), ma per il credente essa è Spirito e vita (6,63). Né questo pensiero è peculiarmente giovanneo. In quello che può benissimo essere un contesto battesimale, 1 Pt 1,23 attribuisce all'eterna parola di Dio il potere di rigenerare gli uomini. Giovanni 15,3 non è troppo lontano nel pensiero da Atti 15,9: « Dio purificò i loro cuori con la fede ». Sebbene il v. 3 fosse probabilmente inserito nel *mashal*, così come sta ora il versetto fornisce una transizione a 4-5. Se i discepoli sono resi mondi, essi devono corrispondere e vivere in conformità a questo stato rimanendo in Gesù (4). Hoskyns, p. 475, vede nella purificazione dei discepoli un duplice elemento: la purificazione iniziale causata dalla parola di Gesù, e la sua conservazione mediante il mantenimento di una unione permanente con lui. Può darsi che questa sia una divisione più formale di quanto lo scrittore giovanneo non intendesse, ma per lo meno è chiaro che nel pensiero giovanneo essere purificati non è qualcosa di statico né è di per sé un fine.

Il v. 4 comincia: « Rimanete in me come io rimango in voi ». Non si tratta di un semplice paragone tra due azioni, e neppure si può dire che una parte del comando sia la condizione causale dell'altra: piuttosto, l'una non può esistere senza l'altra. Rimanere in Gesù e Gesù che rimane nel discepolo sono parti del tutto, perché tra Gesù e i suoi discepoli c'è un unico rapporto personale: se essi rimangono in Gesù per mezzo della fede, Gesù rimane in loro attraverso l'amore e la fecondità (Borig, pp. 45-46). Per questo 4 e 5 insistono nel dire che per portar frutto si deve rimanere in Gesù; tutti quelli che rimangono in Gesù portano frutto, e solo quelli. (Il v. 2 faceva dipendere il portare più frutto dall'essere potati dal Padre: evidentemente tutto questo simbolismo riguarda la stessa cosa). Il v. 5 dice semplicemente in modo positivo quello che 4 dice in modo negativo. Questo tema del rimanere si adatta bene alla teologia generale dell'ultimo discorso e può essere stato l'elemento chiave che ha portato alla inclusione del *mashal* nel suo attuale contesto. La totale dipendenza del cristiano da Gesù, che è un *leit-motiv* del pensiero giovanneo, non è espressa in alcun altro luogo più eloquentemente che qui. L'ultima riga di 5, « Separati da me non potete far nulla », ha svolto un ruolo importante nel dibattito teologico sulla grazia. Agostino se ne serviva per confutare Pelagio che metteva in rilievo il potere naturale dell'uomo di fare opere buone degne di premio eterno; e il testo fu citato nel 418 dal Concilio di Cartagine (DB 227) contro i pelagiani, e poi di nuovo nel 529 dal Secondo Concilio di Orange (DB 377) contro i semi-pelagiani che sostenevano il potere naturale dell'uomo di fare opere buone che in un certo senso meritavano la grazia. Il testo apparve di nuovo nel Concilio di Trento (DB 1546) negli argomenti di Roma contro i Riformatori, per sostenere la qualità meritoria delle opere buone fatte in unione con Cristo. Anche se quei dibattiti teologici vanno oltre il significato chiaramente contemplato dallo scrittore giovanneo, possiamo vedere come la teologia della grazia e del merito sia un tentativo di sistematizzare intuizioni offerte da Giovanni (vedi Leal, *art. cit.*).

Nel v. 6 il *mashal* passa a trattare del destino dei tralci che sono stati tagliati. Abbiamo messo in evidenza che molti dei passi dell'AT relativi alla vigna o alla vite implicano un rifiuto di Israele e terminano su una nota di giudizio divino in cui la vigna è calpestata o devastata. Le immagini di questi passi sembrano avere influenzato Giovanni. In Ez 15,4-6 il legno della vite è gettato sul fuoco a bruciare (nei LXX al v. 4 è detto che il fuoco consuma ciò che è *potato* ogni anno; cfr. Giovanni 15,2); in Ez 19,12 sentiamo che il tronco della vite è inaridito e il fuoco lo divora. Per la descrizione dei tralci che si seccano perché non portano frutto è interessante Is 40,8: « Secca l'erba, appassisce il fiore, ma la parola del nostro Dio dura per sempre », specialmente se ricordiamo che per Giovanni i tralci fertili sono stati mondati dalla parola di Gesù (15,3). Il terminare un *mashal* sul tema del giudizio ha un parallelo nella parabola di Matteo della zizzania in mezzo al grano; in Mt 13,30 troviamo: « Raccogliete prima la zizzania e legatela in fastelli per bruciarla ». La spiegazione della parabola (13,41) interpreta la zizzania come gli operatori di iniquità che sono stati nel regno del

Figlio dell'uomo. Così anche in Giovanni i tralci che vengono bruciati erano una volta uniti a Gesù, la vite. L'espressione « si seccò » ricorre in Mc 4,6 nella parabola del seminatore per descrivere il destino del seme che cade su un terreno roccioso e comincia a crescere, solo per essere bruciato dal sole.
Quanta parte della descrizione nel v. 6 è intesa semplicemente come immagine parabolica, cioè come descrizione di un destino adatto ai tralci? E quanta parte è descrittiva del reale castigo contemplato per gli uomini rappresentati dai tralci? (Qualcuno pensa che l'immagine sia stata suggerita dal comportamento di Giuda; infatti in 13,10 il tema dell'essere mondi [che si trova anche in 15,3] fa capo a un riferimento a Giuda). Naturalmente, gli studiosi che non ammettono l'esistenza di escatologia finale in Giovanni sono riluttanti a vedere qui un'allusione a un castigo escatologico, ma non sarebbe fuori della portata del pensiero giovanneo l'ipotesi che quelli che si sono allontanati da Gesù siano destinati a essere puniti col fuoco (cfr. 5,29). I Vangeli sinottici offrono alcuni interessanti punti di paragone; vedi Mc 9,43; Mt 25,41; e particolarmente Mt 3,10: « Ogni albero che non produce frutti buoni viene tagliato e gettato nel fuoco ». Lo strano uso giovanneo di « gettar fuori [letteralmente " scacciare "] », che non si adatta all'immagine, può essere stato suggerito dall'uso frequente di questo verbo nelle descrizioni escatologiche: « i figli del regno saranno cacciati fuori nelle tenebre » (Mt 8,12). L'ipotesi che « scacciati » sia un accenno alla scomunica dalla comunità cristiana è difficile da provare, ma vedi 1 Gv 2,19.

Sviluppo del mashal nel contesto dell'ultimo discorso (15,7-17)

I versetti 5-6 presentavano la scelta dualistica di rimanere o non rimanere con Gesù; ma in 7 ss. viene sviluppato solo il lato positivo del *mashal*, perché siamo ormai nel contesto dell'ultimo discorso e Gesù parla ai suoi, cioè a quelli che rimangono in lui (si noti che i discepoli sono chiaramente nominati nel v. 8). Quindi 7-17 sviluppa le implicazioni del rimanere, che era il tema del *mashal* in 1-6. (Per la suddivisione e la disposizione chiastica di 7-17, vedi pp. 804-5 sopra). Si noti che la seconda riga di 7 spiega la prima riga: rimanere significa vivere una vita in armonia con la rivelazione di Gesù (vedi Nota a « parole ») e in obbedienza ai comandamenti di Gesù (confronta « le mie parole » in 7 con « i miei comandamenti » in 10). Le richieste di coloro che hanno conformato se stessi a Gesù saranno in armonia con ciò che Gesù vuole, e saranno quindi sempre esaudite dal Padre (ultima parte di 7). Gesù non specifica che la richiesta deve essere fatta « in nome mio », una condizione che appare nella maggior parte delle altre forme giovannee di questo detto (vedi pp. 763-64 sopra); ma questa specificazione non è necessaria dal momento che la richiesta è fatta da chi rimane in Gesù.

I vv. 7 e 8 stanno bene insieme, e le richieste di cui si parla in 7 vanno probabilmente interpretate alla luce di 8: sono richieste che implicano la crescita della vita cristiana, e precisamente portar frutto e diventare discepoli. Alla stessa conclusione si arriva studiando il v. 16 che è una inclusione con 7-8: anche là le richieste dei cristiani sono associate con l'andare e portar frutto. (Incidentalmente, quanto strettamente 8 sia connesso a 7 è illustrato dallo studio di 8,31: « Se rimarrete nella mia parola, sarete veramente miei discepoli »: questo versetto congiunge il « diventare miei discepoli » di 8 con il « Se le mie parole rimangono in voi » di 7). Con le loro richieste i cristiani prendono una parte attiva nel piano di Dio.

Nel *mashal* il Padre era stato menzionato come il vignaiolo che aiutava i tralci a portar più frutto; lo sviluppo del *mashal* mostra in che modo il Padre esercita il suo ruolo (v. 8). Abbiamo sentito in Giovanni (12,28; 13,31-32; 14,13) che il Padre era glorificato nella missione del Figlio; ma ora che il Figlio ha compiuto la sua missione di portare la vita agli uomini, il Padre è glorificato nella continuazione di quella missione da parte dei discepoli del Figlio suo. In Mt 5,16 è detto che gli uomini vedranno le opere buone dei discepoli e renderanno gloria al Padre nei cieli. Ma nel pensiero giovanneo la glorificazione del Padre nei discepoli non è semplicemente una questione di lode da parte degli altri: si radica nella vita dei discepoli in quanto partecipazione alla vita di Gesù (cfr. 17,22: « Io ho dato a loro la gloria che tu hai dato a me »). Nell'esaminare il *mashal* abbiamo avanzato l'ipotesi che « portar frutto » fosse simbolo del possedere la vita divina e che secondariamente implicasse il comunicare quella vita agli altri. Questo aspetto del partecipare la vita viene con più forza in primo piano nello sviluppo del *mashal*. « Diventare miei discepoli » implica amore di Gesù (9-10) è amore reciproco (12-17). L'amore del discepolo per il suo prossimo cristiano deve essere così grande che egli sia disposto a dare la sua vita (13). Ignazio di Antiochia (circa 110) esemplificava veramente la nozione giovannea del diventare discepoli di Gesù quando sulla via del martirio esclamava: « ora io comincio a essere un discepolo » (*Romani* 5,3).

Quindi i vv. 9-17 con il loro tema dell'amore sono realmente una interpretazione dell'idea del portar frutto in 8 (anche se può darsi che questa connessione non sia stata originale); e sebbene l'immagine della vite e dei tralci ricorra di nuovo solo nel v. 16, tuttavia l'intero passo 9-17 è molto collegato a quella immagine. Abbiamo spesso osservato dei paralleli tra parti dell'ultimo discorso e 1 Giovanni; certamente il tema dell'amore è sviluppato con più forza in 9 ss. che in alcun altro passo del Vangelo, e siamo vicinissimi ai motivi di 1 Giovanni. (Fu dunque lo scrittore di 1 Giovanni il redattore che inserì il *mashal* nel contesto dell'ultimo discorso e lo munì di una spiegazione composta di temi dell'ultimo discorso?). In un altro passo (6,57) avevamo sentito che la vita era passata dal Padre al Figlio perché il Figlio potesse comunicarla ad altri; ora (15,9) è l'amore che si comunica. Ciò è opportuno perché Gesù parla nel « l'ora », quando « egli mostrò il suo amore per i suoi sino alla fine » (13,1). Ma la parziale intercambiabilità di « vita » e « amore » ci mette in guardia dal pensare che per « amore » Giovanni intenda qualcosa che sia soprattutto emozionale: oltre a essere etico, « amore » è a volte assai vicino a essere qualcosa di metafisico (Borig, p. 61). Dibelius, p. 174, osserva che amore non è una questione di unità di volontà esistente in virtù di un rapporto affettivo, ma è unità di essere in virtù di una qualità divina. Per Giovanni, l'amore è connesso all'essere o rimanere in Gesù. L'ultima riga di 9, « Rimanete nel mio amore », pone ai discepoli l'esigenza di rispondere all'amore di Gesù per loro, proprio come la prima riga di 4, « Rimanete in me », pone loro l'esigenza di rispondere alla purificazione che Gesù opera con la sua parola.

Il tema dell'amore introdotto in 9 viene sviluppato in 10 (Borig, p. 68, scopre nel greco di questi due versetti una disposizione chiastica che li lega insieme). In particolare, 10 associa amore e comandamenti, una associazione che già abbiamo trovata in 13,34; 14,15.21.23-24. Barrett, p. 397, osserva: « ... amore e obbedienza sono reciprocamente dipendenti. L'amore nasce dall'obbedienza, l'obbedienza dall'amore ». Ciò è molto diverso dal concetto di amore in

molti dei paralleli gnostici addotti per l'immagine della vite; ivi l'amore è molto più mistico.
Nel v. 11 ricompare il ritornello: « Vi ho detto questo » (vedi Nota a 14,25); qui esso segna la transizione da 7-10 a 12-19 (diagramma a p. 805 sopra). Il tema della gioia, visto di passaggio in 14,28, è accennato brevemente nel v. 11; sarà trattato a lungo in 16,20-24. La gioia è presentata come derivante dall'obbedienza e dall'amore di cui Gesù ha parlato. La gioia di Gesù stesso scaturisce dalla sua unione col Padre che trova espressione nell'obbedienza e nell'amore (14,31: « Io amo il Padre e faccio precisamente quello che il Padre mi ha comandato »). L'obbedienza e l'amore a cui Gesù a sua volta invita i discepoli costituiscono e insieme testimoniano la loro unione con lui; e proprio questa unione sarà la fonte della loro gioia. Così « la mia gioia », come « la mia pace » (p. 787 sopra), è un dono salvifico. È interessante vedere quanto spesso nel Vangelo la « gioia » è associata all'opera salvifica di Gesù:

- 3,29: La piena o completa gioia del Battista consiste nel suo udire la voce di Gesù lo sposo.
- 4,36: Il seminatore e il mietitore si rallegrano insieme per la messe raccolta per la vita eterna.
- 8,56: Abramo si rallegrò al vedere il giorno di Gesù.
- 11,15: Gesù si rallegra di non essere stato presente quando Lazzaro è morto sicché i suoi discepoli crederanno.
- 14,28: I discepoli si dovrebbero rallegrare che Gesù vada al Padre.

Quindi anche nel caso presente, se la gioia scaturisce dall'unione dei discepoli con Gesù, essa arriverà a compimento quando essi continueranno la sua missione e porteranno frutto.

Il v. 12 (ripetuto in 17) è collegato a 13,34 e forse ne è un duplicato: « Vi do un comandamento nuovo: amatevi gli uni gli altri ». In 15,10 Gesù aveva detto che essi sarebbero rimasti nel suo amore se avessero osservato i suoi comandamenti; ora ai discepoli vien detto che il comandamento fondamentale è l'amore. L'amore può sussistere solo se produce altro amore. Si noti la catena d'amore che si trova nei vv. 9 e 12: il Padre ama Gesù; Gesù ama i discepoli; essi devono amarsi l'un l'altro. Questo è interamente giovanneo, ma Mt 5,44-45 offre un interessante paragone: « Amate i vostri nemici ... perché siate figli del Padre vostro celeste ». Il modello dell'amore dei discepoli è il supremo atto di amore di Gesù, il suo dare la propria vita (il « come io vi ho amati » è specificato dal v. 13). In 10,18 e in 14,31 di questo dono della vita si parlava come di un comandamento del Padre: quindi di nuovo la combinazione di amore e comandamento. In che modo la morte di Gesù per gli altri è presentata come un esempio per l'amore dei discepoli e come la fonte stessa di questo amore? Chiaramente, esso deve essere un modello dell'*intensità* del loro amore, ma 1 Gv 3,16 sembrerebbe interpretarla anche come un modello del *modo di esprimere* l'amore: « Da questo abbiamo conosciuto l'amore: Egli ha dato la sua vita per noi; quindi anche noi dobbiamo dare la vita per i fratelli ». I vv. 12-13, presi in senso lato, divennero una delle grandi giustificazioni per i martiri cristiani. Nell'analizzare il v. 13, L. Jacobs, *art. cit.*, rileva che i moderni maestri ebrei sono stati completamente unanimi nel respingere questa illimitata richiesta di auto-sacrificio, e questa costituisce una delle classiche distinzioni tra cristianesimo e giudaismo. Certo, sia l'AT che i rabbini riconoscevano la santità del rischiare la propria sicurezza per un altro, ma Jacobs dice che essi non ne facevano un comando. Si noterà che abbiamo interpretato i vv. 12 e 13 insieme, perché concordiamo con Bultmann, p. 417, che 13 è collegato con quel che precede non meno che con quel che segue. D'altra parte, Dibelius, *art. cit.*, ha sostenuto che 13-15 forma un tipo di *excursus* midrascico che interrompe l'unità tra 12 e 17, con 16 come glossa. Questa esegesi sembra troppo perentoria: può darsi che una volta il v. 13 sia stato un *logion* indipendente, ma ormai è inserito benissimo nel suo contesto.

Nel v. 14 ci vien detto che l'atto d'amore di cui parla 13 è costitutivo del gruppo di quelli che Gesù ama (i *philoi*: vedi Nota). Questo non è un gruppo esoterico all'interno della più ampia comunità cristiana. La morte di Gesù, che è il suo atto di amore, renderà possibile il dono dello Spirito a tutti coloro che crederanno in lui, e questo Spirito genererà tutti i credenti come figli di Dio. Perciò i *philoi* o diletti di Gesù sono tutti i credenti cristiani. Nelle parole di 1 Gv 4,19, « Egli ci ha amati per primo », è il suo amore che rende diletti i cristiani. Facendo degli uomini i suoi *philoi* mediante la sua unione con loro Gesù agisce alla maniera della divina Sapienza: « Attraverso le età, entrando nelle anime sante, essa li rende amici (*philoi*) di Dio » (Sap 7,27). La seconda riga di 14 descrive il modo in cui uno agisce come *philos* di Gesù. Non dobbiamo intendere che questo versetto significhi che l'obbedienza ai comandamenti di Gesù rende *philos*: tale obbedienza non prova se uno è amato o no da Gesù ma scaturisce naturalmente dall'essere amati da Gesù. In realtà, il v. 14 ripete il v. 10 in altra forma: « Voi rimarrete nel mio amore se osserverete i miei comandamenti ».

Il v. 15 spiega più ampiamente la condizione di *philos* di Gesù. Non dobbiamo prendere troppo alla lettera l'esclusione dello status di servo (*doulos*). Come nell'AT i profeti parlavano di se stessi come dei servi di Dio (Am 3,7), i cristiani consideravano se stessi come servi. In Lc 17,10 Gesù ammonisce i discepoli a dire: « Siamo servi inutili ». In Giovanni 13,13 i discepoli erano stati lodati per aver chiamato Gesù « Signore », un appellativo che contiene l'implicazione che essi sono i suoi servi; vedi anche 13,16; 15,20. Paolo chiama se stesso il « servo di Gesù Cristo » (Rm 1,1); eppure in Gal 4,7 egli afferma che il cristiano non è più servo ma figlio. Quindi, nel pensiero del NT il cristiano rimane un *doulos* dal punto di vista del servizio che deve rendere, ma dal punto di vista dell'intimità con Dio egli è più che un *doulos*. Così anche qui in Giovanni 15,15, dal punto di vista della rivelazione che gli è concessa il cristiano non è un semplice servo. Se l'atto di amore di Gesù nel morire per loro ha fatto dei discepoli i suoi amici, la stessa efficacia può essere attribuita alla sua parola, che egli ha ricevuta dal Padre: si noti ancora una volta l'intima relazione tra azione e parola di Gesù. Quegli studiosi che vedono l'influenza gnostica in Giovanni 15,1-17 naturalmente considerano qui gli amici o *philoi* di Gesù come un gruppo di *élite* che pretende di aver ricevuto una speciale rivelazione. Non c'è bisogno di andare così lontano per l'idea del v. 15. Nell'AT la suprema rivelazione di Jahvè a Mosè sul Sinai fu così intima come un uomo che parli al suo *philos* (Es 33,11). E ancora più vicino al pensiero di Giovanni è il passo di Sap 7 citato sopra nel commento al v. 14.

La costituzione dei discepoli come suoi amici è parte della loro elezione da parte di Gesù (v. 16). Nel parlare di coloro che egli ha scelto il Gesù giovanneo si rivolge indubbiamente a tutti i cristiani, che sono gli « eletti » o « prescelti » di Dio (Rm 8,33; Col 3,12; 1 Pt 2,4). Alcuni studiosi spingerebbero ciò fino al punto di far negare a Giovanni ogni speciale significato dei Dodici. Ma è molto più consono al pensiero giovanneo presentare i Dodici, che erano i discepoli più intimi di Gesù, come i modelli di tutti i cristiani, sia nell'essere stati scelti che nell'essere stati inviati a portare la parola agli altri. In 6,70 e in 13,18 Gesù parla di avere scelto i Dodici (e in verità, il verbo « scegliere, eleggere » è usato per la scelta dei Dodici in Lc 6,13; Atti 1,2). Come appare chiaro in Giovanni 15,27, le parole di Gesù qui sono dirette a quelli che sono stati con lui fin dall'inizio. Che gli apostoli, « gli inviati », siano tenuti particolarmente presenti nell'« Io ho scelto voi » del v. 16 è suggerito da quel che segue: « Vi ho costituiti perché andiate e portiate frutto ». Entrambe le nozioni dell'andare (vedi Nota) e del portar frutto (vedi sopra) hanno le connotazioni di una missione agli altri. L'uso del verbo greco « costituire » (vedi Nota) per indicare mandato e ordinazione nei passi dell'AT insinua in questo versetto un altro accenno di missione. *Se* altrove nel pensiero giovanneo i Dodici sono apostoli per eccellenza (Ap 21,14: « i Dodici Apostoli dell'Agnello »), ai Dodici è affidata però una missione che tutti i cristiani devono adempiere. Col sottolineare che il *frutto* che essi portano deve *rimanere,* Giovanni compie nel v. 16 una inclusione con i temi di 7 e 8, e alla fine della spiegazione del *mishal* riprende ancora una volta il vocabolario prevalentemente usato per descrivere la vite e i tralci. Anche il tema di chiedere e ricevere alla fine del v. 16 è per via di una inclusione con 7. Il v. 7 aveva dato assicurazione che Dio ascolterà quelli che sono uniti a Gesù; il v. 16 dà assicurazione che Dio ascolterà quelli che sono stati scelti e amati da Gesù. Essi sono gli incaricati da Gesù, e quindi possono fare le loro richieste in nome di Gesù (si noti Lc 10,17, dove i settanta[due] che sono stati inviati da Gesù scacciano i demoni in suo nome).

Il « Questo io vi comando » del v. 17 non è solo una inclusione con 12; è anche una variante del ritornello « Vi ho detto questo », con cui, come abbiamo visto, Gesù conclude parecchie delle unità o suddivisioni dell'ultimo discorso. « Amatevi gli uni gli altri » è una conclusione adatta per una sezione in cui tanto si è trattato di amore; e sta in vigoroso contrasto con il messaggio dell'odio del mondo che deve seguire.

BIBLIOGRAFIA (15,1-17)

Vedi la bibliografia generale sull'ultimo discorso alla fine del § 48.

BORIG, R., *Der wahre Weinstock* (München: Kösel, 1967).
DIBELIUS, M., « Joh. 15:13. Eine Studie zum Traditionsproblem des Johannes-evangeliums », in *Festgabe für Adolf Deissmann*

zum 60. Geburstag (Tübingen: Mohr, 1927), pp. 168-86. Ristampa nel libro di Dibelius *Botschaft und Geschichte* (Tübingen: Mohr, 1953), I, 204-20.

Grundmann, W., « Das Wort von Jesu Freunden (Joh. xv 13-16) und das Herrenmahl », NovT 3 (1959), 62-69.

Jacobs, L., « " Greater Love Hath No Man ... " The Jewish Point of View of Self-Sacrifice », *Judaism* 6 (1957), 41-47.

Jaubert, A., « L'image de la Vigne (Jean 15) », in *Oikonomia* (Miscellanea in onore di Cullmann; Hamburg: Reich, 1967), pp. 93-99.

Leal, J., « " Sine me nihil potestis facere " (Joh. 15,5) » in *XII Semana Bíblica Española* (Madrid, 1952), pp. 483-98.

Sandvik, B., « Joh. 15 als Abendmahlstext », TZ 23 (1967), 323-28.

Schwank, B., « " Ich bin der wahre Weinstock " (15,1-17) », SeinSend 28 (1963), 244-58.

Stanley, D. M., « " I am the Genuine Vine ", (John 15:1) », BiTod 8 (1963), 484-91.

van den Bussche, H., « La vigne et ses fruits (Jean 15,1-8) », BVC 26 (1959), 12-18.

54. l'ultimo discorso: sezione 2 (suddivisione 2)

15,18-16,4a

L'odio del mondo per Gesù e i suoi discepoli

[18] *Se il mondo vi odia, sappiate che prima di voi ha odiato me.* [19] *Se foste del mondo, il mondo amerebbe ciò che è suo; ma il mondo vi odia perché non siete del mondo, perché io vi ho scelti dal mondo.* [20] *Ricordatevi di quel che vi ho detto: 'Un servo non è più grande del suo padrone'. Se hanno perseguitato me, perseguiteranno anche voi; se hanno osservato la mia parola, osserveranno anche la vostra.* [21] *Ma tutto questo vi faranno a causa del mio nome, perché non conoscono Colui che mi ha mandato.* [22] *Se io non fossi venuto e non avessi parlato loro, essi non avrebbero alcun peccato; ma in realtà non hanno scusa per il loro peccato:* [23] *odiare me significa odiare il Padre mio.* [24] *Se non avessi fatto in mezzo a loro opere che nessun altro ha mai fatto, essi non avrebbero alcun peccato; in realtà hanno visto e tuttavia hanno odiato me e il Padre mio.* [25] *Ma questo è per adempire la parola scritta nella loro Legge: 'Mi hanno odiato senza ragione'.*
[26] *Quando verrà il Paraclito, lo Spirito di verità che procede dal Padre e che io vi manderò dal Padre, egli mi renderà testimonianza.* [27] *E anche voi dovete rendermi testimonianza, perché siete stati con me fin dal principio.*
[1] *Vi ho detto questo perché la vostra fede non sia scossa.*
[2] *Vi scacceranno dalle sinagoghe. Anzi, verrà l'ora in cui chi vi ucciderà penserà di render culto a Dio.* [3] *E così [vi] tratteranno perché non hanno mai conosciuto il Padre né me.* [4a] *Ma io vi ho detto questo perché quando verrà l'ora [la loro ora], vi ricordiate che io ve n'avevo parlato.*

NOTE

15, 18. *Se il mondo vi odia.* Il P^{66+} legge un tempo aoristo: « odiò ». Grammaticalmente, è una condizione reale: il mondo odia i discepoli. Qui odiare ha il suo senso letterale, diversamente da Mt 6,24 dove, per esagerazione semitica, significa « amar meno ».
— *sappiate.* Può essere un indicativo, ma le versioni più antiche lo hanno intepretato come un imperativo: non c'è differenza importante di significato. La presenza quasi parentetica di una forma del verbo « sapere » è caratteristica dello stile giovanneo, per esempio: « la testimonianza che egli mi rende, lo so, è verace » (5,32; cfr. anche 12,50).
— *ha odiato.* Il tempo perfetto indica che l'odio perdura.
— *prima di voi.* « Prima » è *prōtos,* « primo », usato come comparativo, come in 1,30 (BDF, § 62). Il Codice Sinaitico e alcune testimonianze occidentali omettono il « voi », arrivando così alla traduzione: « ha odiato me per primo »; ciò probabilmente rappresenta un tentativo scribale di miglioramento grammaticale.

v. 19. *Se foste del mondo.* Si tratta di una ipotesi contraria al fatto o irreale. La preposizione *ek* usata in questo modo esprime la partecipazione a un certo gruppo (ZGB, § 134).
— *ciò che è suo.* Espressione di genere neutro, un esempio della tendenza giovannea a usare il neutro per persone prese come gruppo. Vedi Nota a 6,37.
— *il mondo vi odia.* L'idea trova un'eco nella solenne affermazione di Ignazio di Antiochia (*Romani* 3,3): « Il cristianesimo non è una questione di forza di persuasione ma di vera grandezza quando è odiato dal mondo ».
— *io vi ho scelti dal mondo.* Questa idea composta di scelta e di separazione è difficile da tradurre. D. Heinz, ConcTM 38 (1968), 775 considera la preposizione *ek* come partitiva. Vedi Commento.

v. 20. *Ricordatevi di quel che vi ho detto.* Letteralmente: « Ricordatevi la parola che vi ho detta ». Il Codice di Beza e la VL hanno « parole »; il Sinaitico ha « ho pronunciata »; Taziano e alcune testimonianze minori hanno « la mia parola »; la VS^{sin} omette « la parola ». Il numero delle varianti fa sospettare che un testo più breve sia stato ampliato dagli scrivani. Questa riga può formare una inclusione con 16,4a, la fine della suddivisione: « ... vi ricordiate che io ve n'avevo parlato ».

— ‘*Un servo ... padrone*’. È una citazione letterale di 13,16 (vedi Nota ivi). Ma in 13 il detto è un incoraggiamento a imitare l'umiltà del padrone; qui esso concerne la necessità di subire il destino del padrone. La ricomparsa dell'immagine del servo e del padrone è piuttosto incongrua dopo 15,15: « Non vi chiamo più servi ».

— *Se hanno perseguitato me.* Come il v. 18, questa è una condizione reale. Atti 9,4 (« Saulo, Saulo, perché mi perseguiti? ») porta ancora oltre l'equazione: la persecuzione dei cristiani non è soltanto modellata sulla persecuzione di Gesù, ma la persecuzione dei cristiani è la persecuzione di Gesù.

— *Se hanno osservato la mia parola.* Le tre condizioni precedenti, nei vv. 18-20, sono state di tono negativo nel descrivere l'atteggiamento del mondo verso Gesù e i suoi discepoli, ma improvvisamente si accenna alla possibilità di una reazione positiva da parte del mondo. Un tono positivo qui è contrario anche alla tendenza del versetto seguente che suppone l'ostilità del mondo. Quindi, con una certa logica ma senza sostegno testuale, alcuni studiosi vorrebbero inserire delle negazioni in questa ipotesi: « Se *non* hanno osservato la mia parola, *non* osserveranno nemmeno la vostra ». Ma tale inserimento distruggerebbe il parallelismo della forma nelle due condizioni del v. 20. Forse la cosa migliore è optare per una implicazione negativa: essi osserveranno la vostra parola nella misura in cui hanno osservato la mia (e la mia non l'hanno osservata). Dodd, *Tradition*, p. 409, vede dietro alla frase un sottinteso *per impossibile*; Lagrange, p. 411, parla di una ipotesi che è negata dalla triste realtà. In ogni caso, è quanto mai improbabile che il v. 20 intenda presentare come egualmente probabile la scelta dualistica che sta di fronte agli uomini, e cioè di perseguitare Gesù e i suoi discepoli o di accettare il loro insegnamento. La posizione non è così neutrale come in 1 Gv 4,6: « Chi conosce Dio ascolta noi; chi non è da Dio non ci ascolta ».

v. 21. *faranno.* Il P^{66} legge un tempo presente.

— *tutto questo.* Coloro che pensano che l'ultima frase in 20 abbia un tono positivo trovano difficoltà in questo versetto. Bernard, II, 493, rileva che la sequenza si leggerebbe più scorrevolmente senza 21, e noi notiamo che la sostanza di 21 è ripetuta in 16,3. Il versetto può essere un inserimento destinato a collegare quelli che erano in origine gruppi indipendenti di detti (18-20 e 22-25). « Tutto » è omesso dal Codice di Beza e da alcune testimonianze minori.

— *vi*. Le testimonianze sono divise se leggere un dativo o *eis* con l'accusativo; quest'ultimo è meglio documentato, e il dativo può essere un miglioramento grammaticale da parte dei copisti per lo strano uso di *eis* (che è imprevisto; MTGS, p. 256). Ma è anche possibile che, nell'una o nell'altra forma, il « vi » sia stato aggiunto dai copisti.

— *a causa del mio nome*. Barrett, p. 401, pensa che ciò significhi semplicemente a causa di Gesù e cita l'uso dell'ebraico *l^ešēm*, aramaico *l^ešēmâ*, « per causa di ». Ma sembra più probabile che si tratti di un gioco sul tema teologico giovanneo che Gesù porta il nome divino; vedi Commento. La frase « in virtù del [grande] nome di Dio » ricorre nell'AT (1 Sam 12,22; 2 Cron 6,32; Ger 14,21), dove significa in virtù di ciò che Dio è, cioè, della sua bontà, potenza, fedeltà, ecc. Altri esempi di questa formula negli scritti giovannei sono 1 Gv 2,12: « Vi sono stati rimessi i peccati in virtù del suo nome »; Ap 2,3: « So che sei costante e hai molto sopportato per il mio nome ».

v. 22. *Se io non fossi venuto... essi non avrebbero alcun peccato*. È una ipotesi irreale o contraria al fatto, con tempi misti. Invece dell'uso di tempi imperfetti in ambedue le parti per esprimere quello che potrebbe essere ora, o dell'uso di tempi aoristi in ambedue le parti per esprimere quello che sarebbe potuto essere nel passato, abbiamo un aoristo nella protasi (Gesù venne e parlò) e un imperfetto nell'apodosi (essi erano e *ancora sono* colpevoli). Lo stesso schema si trova nel v. 24.

— *parlato*. Il parallelo in 24 è: « Se non avessi fatto opere ». Ancora una volta troviamo il tema giovanneo delle parole e opere rivelatorie di Gesù; cfr. 14,10. Un paragone tra 22 e 24 non fa pensare che qui le opere di Gesù siano considerate come più convincenti delle parole. La combinazione « venire e parlare » non è una vera coordinazione, come se si trattasse di due azioni eguali e separate: è la tendenza semitica a coordinare ciò che è logicamente subordinato. Lagrange, p. 411, pensa che il senso sia: « Se io, essendo venuto, non avessi parlato ».

— *peccato*. Il peccato di fondo è il rifiuto di credere in Gesù (16,9); l'odio è la necessaria concomitante di quel rifiuto, perché gli uomini si devono decidere per o contro Gesù.

— *ma in realtà*. Qui *nyn*, « ora », combinato con *de*, non ha un vero significato temporale; significa « in realtà ». L'espressione è ripetuta in 24.

v. 23. *odiare me.* Letteralmente: « chi odia me odia anche il Padre mio ». Rilevando che 22 e 24 sono paralleli nella struttura, Bultmann, p. 424[1], fa l'ipotesi che 23, che interrompe la struttura, sia stato aggiunto da qualche altra parte. Ma, unendo 23 alla frase in 22, come noi abbiamo fatto, troviamo che l'ultima riga di 22-23 corrisponde all'ultima riga di 24.

v. 24. *hanno visto e tuttavia hanno odiato.* Bernard, II, 495, insiste che ciascuno dei verbi si riferisce ai due oggetti, sicché Giovanni intende dire: essi hanno veduto me e il Padre mio, e hanno odiato me e il Padre mio. Ma il Gesù giovanneo direbbe che quelli che sono del mondo hanno veduto il Padre suo? (Alcuni citano 14,9: « Chi ha visto me ha visto il Padre »; ma ciò è detto ai discepoli e presuppone l'accettazione di Gesù nella fede). Il mondo ha visto Gesù ma non ha la fede per vedere in lui il Padre. Fra pochi versetti (16,3) Gesù dirà degli uomini del mondo: « Essi non hanno mai conosciuto il Padre né me ». Forse dobbiamo intendere che il vedere in 24 si riferisce alle opere di cui Gesù ha appena parlato: « Essi hanno visto (le opere che io ho fatto in mezzo a loro) e tuttavia hanno odiato me e il Padre mio ». Che tale interpretazione sia possibile è accertato da BDF, § 444[3]. Il tempo perfetto in « hanno odiato » indica un odio deliberato e perdurante.

v. 25. *Ma questo è per.* Il greco dice semplicemente *alla hina*. L'*alla* è difficile da tradurre: Bultmann, p. 424[8], fa rilevare che si debba intendere qualcosa di questo genere: Il fatto che essi hanno veduto e tuttavia hanno odiato è quasi incredibile; ma ... La proposizione retta da *hina* può essere tradotta come una costruzione imperativa: « ma si adempia la parola scritta nella loro Legge » (ZGB, § 415). Più probabilmente la frase è ellittica (BDF, § 448[7]), e dobbiamo noi aggiungervi « questo è »; cfr. 9,3: « Ma questo è stato perché si manifestassero in lui le opere di Dio » (anche 13,18).
— *nella loro Legge.* Come in 10,34 e 12,34, « Legge » si riferisce a un complesso più ampio dei cinque libri di Mosè, poiché la citazione è da un salmo. Per la dissociazione di Gesù dall'eredità ebraica che appare implicita nell'uso di « loro », vedi Note a 7,19; 8,17. Qui l'idea è che

gli stessi libri che « i giudei » rivendicano come loro propri li condannano. Freed, OTQ, p. 94, dice che la formula usata qui per introdurre la Scrittura è la più lunga in Giovanni e forse nel NT.
— '*Mi hanno odiato senza ragione*'. In Sal 35,19 il salmista prega che Dio non conceda gioia a « chi mi odia senza motivo »; in Sal 69,5(4) il salmista perseguitato si lamenta che « Più numerosi dei capelli del mio capo sono coloro che mi odiano senza ragione ». Nell'ebraico e nel greco di entrambi i passi la costruzione è participiale; Giovanni usa un verbo finito. (È interessante Ps Sal 7,1, dove il salmista chiede a Dio di star vicino perché « non ci assalgano quelli che ci odiano senza ragione »; qui il verbo è finito. Cfr. anche Sal 119,161: « I potenti mi perseguitano senza motivo »). J. Jocz, *The Jewish People and Jesus Christ* (London, SPCK 1962), p. 43, fa riferimento al Talmud babilonese *Yoma* 9b, dove Rabbi Johanan ben Torta cita come una delle cause della distruzione del tempio: « perché prevalse l'*odio senza ragione* ». Jocz pensa che questo rabbino, che visse circa nel 110 d.C., possa essere stato influenzato dalla tradizione cristiana ebraica riecheggiante il presente versetto di Giovanni (perché i cristiani spiegavano la distruzione del tempio come derivante dal rifiuto di Gesù e dall'odio verso di lui dei capi dei giudei). Questa teoria va molto al di là delle prove.

v. 26. *che procede dal Padre*. Il verbo è *ekporeuesthai*, mentre il verbo *exerchesthai* sarà usato a proposito di Gesù in 16,27-28. Questa descrizione entrò nei Credo del IV secolo per descrivere la processione della Terza Persona della Trinità dal Padre. Molti dei Padri greci pensavano che Giovanni si riferisse alla processione eterna, e Lagrange, p. 413, ancora sostiene questa interpretazione. Tuttavia, anche se il tempo del verbo è presente, il procedere è in parallelismo con l'« io manderò » della riga seguente e si riferisce alla missione dello Spirito/Paraclito agli uomini (vedi Nota a 16,28). Lo scrittore non sta meditando sulla vita interiore di Dio; gli interessano i discepoli nel mondo.
— *che io manderò*. Alcune testimonianze occidentali leggono un tempo presente, in un tentativo di armonizzare col presente (« procede ») nella riga precedente. In 14,26 Gesù aveva parlato dell'invio del Paraclito da parte del *Padre*. Che la differenza di agente nell'invio del Paraclito rifletta o no stati diversi nello sviluppo del pensiero giovanneo, la variazione non è realmente importante a livello

teologico, perché nel pensiero giovanneo il Padre e Gesù sono una cosa sola (10,30). « Sono formule varianti, non idee varianti », dice Loisy, p. 427, « e non provano che i passi non siano della stessa mano ». Il fatto che *Gesù* manderà il Paraclito è sottolineato qui perché il tema riguarda Gesù e il mondo.

— *egli renderà testimonianza.* Che lo Spirito sia personale è vigorosamente implicito qui.

v. 27. *E anche voi.* A prima vista, ciò dà l'impressione di una testimonianza in aggiunta a quella dello Spirito/Paraclito; ma, come indica Hoskyns, p. 481, l'idea è: « E, d'altronde, siete voi che dovete rendere la testimonianza (dello Spirito) ». Una analoga coordinazione negli scritti giovannei relativi allo Spirito si trova in 1 Gv 4,13-14 « Egli ci ha fatto dono del suo Spirito. E noi ... attestiamo » (cfr. anche 3 Gv 12).

— *dovete rendere testimonianza.* Come in 18, la forma del verbo nel tempo presente può essere indicativa o imperativa; non c'è tanta distinzione di significato finché si intende che Gesù descrive un ruolo che i discepoli svolgeranno dopo di aver ricevuto lo Spirito. Ma Bernard, II, 500, pensa che il tempo presente usato per i discepoli sia in contrasto col futuro usato in 26 per lo Spirito: il ministero di testimonianza dei discepoli è già cominciato, mentre quello dello Spirito è ancora da venire. Questa interpretazione manca di riconoscere che la testimonianza dei discepoli è semplicemente l'esteriorizzazione della testimonianza dello Spirito (vedi Commento). Nel pensiero giovanneo come in quello lucano la testimonianza dei discepoli comincia nel periodo che segue la resurrezione, quando lo Spirito è stato donato; le parole qui sono equivalenti alle parole del Gesù *risorto* in Lc 24,48: « Di questo voi siete testimoni ». Atti 1,8 chiarisce in che modo ciò avverrà: « Avrete forza dallo Spirito Santo che scenderà su di voi e mi sarete testimoni ».

— *siete stati con me.* Letteralmente « siete »; il tempo presente è usato con significato di perfetto (MTGS, p. 62) perché l'azione è concepita come ancora in atto. (Questo è vero anche se l'affermazione è considerata dal punto di vista temporale dell'evangelista: i cristiani sono ancora con Gesù perché possiedono il Paraclito, che è la presenza di Gesù). In 14,9 il rapporto era visto dall'altra direzione: « Io sono con voi da tanto tempo ». Se combiniamo la frase « con me » del presente versetto con « vi ho scelti » del v. 19, non siamo lontani dall'idea in Mc 3,14, dove ci viene detto: « Ne costituì Dodici che stessero con lui ».

— *fin dal principio.* Nel contesto dell'ultima cena, *ap' archēs* significa dall'inizio del ministero di Gesù quando i discepoli cominciarono a seguirlo; vedi Nota a 16,4b. Il tema che quelli che furono con Gesù durante il suo ministero erano testimoni privilegiati si trova anche negli scritti lucani: Lc 1,2 parla di « coloro che ne furono testimoni fin da principio »; Atti 1,21 specifica che il posto di Giuda doveva essere riempito da uno di « coloro che ci furono compagni per tutto il tempo in cui il Signore Gesù ha vissuto in mezzo a noi ». Se la frase in Giovanni si considera dal punto di vista temporale dell'evangelista, Hoskyns, p. 482, rileva che essa si può riferire ai cristiani che sono stati fedeli a Gesù *fino dalla loro conversione* (« principio » in 1 Gv 2,13.14.24, ecc.).

16, 1. *Vi ho detto questo.* Letteralmente « queste cose »; il riferimento è al contenuto di 15,18-27 e non semplicemente alla promessa del Paraclito in 26-27. Per questa frase come un ritornello nell'ultimo discorso vedi Nota a 14,25.

— *perché la vostra fede non sia scossa.* Letteralmente « perché non vi scandalizziate ». Secondo Mt 26,31 le prime parole che Gesù pronunciò dopo essere uscito dalla cena sulla strada verso il Monte degli Ulivi furono: « Voi tutti vi scandalizzerete per causa mia in questa notte ». Per il pensiero giovanneo (6,61; 1 Gv 2,10) « scandalo » è ciò che fa vacillare un discepolo e lo allontana dalla compagnia di Gesù; oppure, se trasferiamo l'episodio dal ministero di Gesù al tempo della chiesa giovannea, « scandalo » è ciò che spinge uno ad abbandonare la vera fede cristiana e a ritirarsi dalla comunità. Lo stesso uso si trova nei primi scritti cristiani; per esempio, *Didachè* 16,5 che distingue tra due gruppi sottoposti a giudizio: i molti che si « scandalizzeranno » e saranno perduti, e quelli che perdureranno nella loro fede.

v. 2. *vi scacceranno dalle sinagoghe.* Vedi Nota a 9,22. È impossibile dall'aggettivo *aposynagōgos* essere certi che Giovanni non si riferisca a una sinagoga locale. Ma l'intero contesto dell'introduzione alla preghiera di maledizione della sinagoga contro i cristiani ebrei (vedi la p. LXXXVI), più le condanne giovannee de « i giudei » e gli accenni ostili a diverse sinagoghe in Ap 2,9; 3,9, ci fa pensare che Giovanni si riferisca alla sinagoga in generale e combatta una linea di condotta che è, per lo meno, in atto in tutte le sinagoghe dell'area che egli conosce.

— *Anzi*. *Alla* (« ma ») qui non è usato avversativamente; BDF, § 448^6, rileva che *alla* ha la funzione di introdurre in modo enfatico un punto supplementare, mentre MTGS, p. 330, propone il significato « Sì davvero » (cfr. Lc 12,7).

— *l'ora*. Non è certo che qui e in 4a ci sia un gioco sul simbolismo giovanneo de « l'ora » di Gesù (App. I, pp. 1459-61), anche se Hoskyns, p. 483, pensa che « l'ora » che implicava la sofferenza di Gesù sia stata estesa all'ora futura della sofferenza dei discepoli. (Ma nel concetto di Giovanni de « l'ora », passione e crocifissione sono subordinate al ritorno di Gesù al Padre suo).

— *render culto a Dio*. Il greco ha « offrire *latreia* a Dio », una espressione alquanto ridondante, perché *latreia* di per sé significa il servizio di culto alla divinità. Nell'affermare che l'uccisione dei cristiani sarebbe considerata come culto a Dio, Giovanni si riferisce forse alle persecuzioni romane, come quelle che formarono lo sfondo del Libro dell'Apocalisse? Sappiamo che in un periodo leggermente posteriore la gratitudine di Traiano agli dèi per le vittorie sui daci e sugli sciti lo indusse a perseguitare i cristiani che rifiutavano di riconoscere quegli dèi. Ma altrove nel NT (Rm 9,4; Eb 9,1.6) *latreia* si riferisce al culto giudaico. Inoltre, nel v. 2 questa uccisione dei cristiani è associata all'espulsione dalla sinagoga. Sembra quindi probabile che lo scrittore pensi alla persecuzione giudaica dei cristiani piuttosto che alla persecuzione romana. Forse i giudei del I secolo misero a morte i cristiani (cristiani ebrei, difficilmente cristiani gentili) pensando nel far ciò di rendere culto a Dio? Certo la letteratura cristiana formula questa accusa. In Atti sentiamo parlare di responsabilità giudaica per il martirio di Stefano (7,58-60) e per la morte di Giacomo fratello di Giovanni (12,2-3). Che le autorità giudaiche potessero agire così è confermato da Flavio Giuseppe (*Ant.* XX, IX, 1; # 200) che considera il sommo sacerdote Ananos II responsabile della lapidazione di Giacomo il fratello di Gesù. La ragione che Ananos diede ai giudici del Sinedrio fu che Giacomo aveva trasgredito la Legge. Paolo, che fu testimone dell'esecuzione di Stefano (Atti 8,1), dice che la sua personale ragione per perseguitare violentemente la chiesa era lo zelo per le sue ancestrali tradizioni giudaiche (Gal 1,13-14; anche Atti 26,9). Lo scrittore cristiano del II secolo Giustino, che era nato in Palestina, così accusava i suoi avversari ebrei: « Sebbene abbiate assassinato Cristo, voi non vi pentite; ma odiate e uccidete anche noi ... ogni volta che ne avete l'autorità » (*Trypho* CXXXIII, 6; XCV 4). Il *martirio di Policarpo* (XIII, 1) dice che « i giudei furono estremamente zelanti, *come è loro abitudine* », nel preparare il materiale per bruciare il santo. Alcune di queste affermazioni sono indubbiamente esagerazione polemica, ma rappresentano una continuazione dell'atteggiamento a cui si riferisce Giovanni. J. L. Martin, *History and Theology in the Fourth Gospel* (New York, Harper 1968), pp. 47 ss., sostiene in modo convincente che gran parte dell'azione ostile intrapresa contro Gesù in Giovanni (tentativi di arrestarlo e di ucciderlo) in realtà riflette l'azione svolta contro i cristiani ebrei della comunità giovannea da parte delle autorità della sinagoga locale, sicché la situazione contemplata nel passo presente si è effettivamente realizzata al tempo di Giovanni. È stato rilevato che nella letteratura giudaica vi sono passi che *potrebbero* essere presi come esempi dell'atteggiamento di cui parla Giovanni. Per esempio, la Mishnah *Sanhedrin* 9,6 ammette certi casi in cui gli zeloti possono uccidere per offese alla religione. A proposito dell'uccisione da parte di Finees di un israelita che si era contaminato di idolatria, Midrash Rabbah XXI, 3 su Nm 25,13 osserva: « Se un uomo versa il sangue del malvagio, è come se avesse offerto un sacrificio ». (Bisogna aggiungere che, da parte cristiana, vi sono nella letteratura patristica passi che fanno dell'odio per i giudei un dovere verso Dio. Nessuna delle due religioni può pretendere di non aver fatto soffrire l'altra nel nome del Dio che entrambe venerano. Ma di fatto, sul piano etico, a causa della professione da parte del cristianesimo della necessità di amare i propri nemici, i cristiani sono particolarmente colpevoli se svolgono persecuzione di qualsiasi specie; e, sul piano storico, la tragedia è che i cristiani hanno avuto il potere di fare infinitamente più male agli ebrei che non viceversa). Quanto al v. 2, Barrett, p. 404, ci vede un esempio della ironia giovannea: i persecutori pensano di rendere culto a Dio mentre la vera *latreia* viene dalle vittime cristiane del martirio. Ma non è certo che uno scherzo ironico del genere fosse nelle intenzioni dello scrittore.

v. 3. *faranno*. Alcune testimonianze fra le versioni hanno un tempo presente. Il versetto intero è omesso nella VS$^{\text{sin}}$, forse perché è una ripetizione, un duplicato di 15,21. — [*vi*]. Il Codice Sinaitico e molte delle testimonianze occidentali hanno questa frase. È difficile stabilire se sia originale o se sia un'aggiunta a imitazione di 15,21 (cfr. anche « vi ho detto questo » in 16,1.4a).

— *non hanno mai conosciuto.* È l'aoristo del verbo *ginōskein*; cfr. il perfetto di *eidenai* (*oida*) in 15,21: « Essi non conoscono Colui che mi ha mandato ». (Vedi App. I, p. 1457, per questi due verbi). MTGS, p. 71, cita questo come un esempio dell'aoristo incoativo, col significato che essi non cominciavano a conoscere.

v. 4a. *Ma.* Alcune testimonianze occidentali omettono l'*alla* iniziale, come vorrebbe BDF, § 448^3. L'omissione fa pensare che gli scrivani ritenessero incongrua qui un'avversativa, ma la congiunzione ha una implicazione riassuntiva che è legittima nel caso presente.

— *vi ho detto questo.* Letteralmente « queste cose »; vedi v. 1 sopra.

— *la* [*loro*] *ora.* Il pronome possessivo è omesso da testimonianze importantissime, ma l'omissione può essere un tentativo di conformare la frase al più consueto « l'ora ». Sebbene si possa intendere che il possessivo significhi l'ora per queste cose, più probabilmente significa l'ora dei persecutori. In Lc 22,53 Gesù dice al capo dei sacerdoti e a quelli che sono venuti ad arrestarlo nel Getsemani: « Questa è la vostra ora ».

— *vi ricordiate che io ve n'avevo parlato.* Letteralmente « vi ricordiate queste cose che io vi ho dette ».

COMMENTO GENERALE

La prima suddivisione (15,1-17) della Sezione due dell'ultimo discorso metteva in rilievo l'amore di Gesù per i suoi discepoli; la seconda suddivisione (pure interamente un monologo) mette in rilievo per contrasto l'odio del mondo per questi discepoli. Gesù ama i suoi discepoli perché essi rimangono o dimorano in lui; il mondo li odia per la stessa ragione. Come dice benissimo Hoskyns, p. 479, « l'implacabile odio del mondo per gli amici di Gesù è il segno della verità di quella amicizia ». Appartenere a Gesù significa non appartenere al mondo, e il mondo può amare solo ciò che gli appartiene. Oltre a essere legata alla prima suddivisione per vie di contrasto, la seconda suddivisione ripete nel v. 19 il tema di Gesù che ha scelto i suoi discepoli (che si trova in 15,16).

Abbiamo veduto che c'è un generale accordo fra gli studiosi sul fatto che 15,1-17 costituisce una unità o suddivisione. Molto meno accordo c'è circa dove debba terminare la suddivisione che comincia in 15,18. Alcuni vorrebbero far terminare l'unità entro il cap. 15. Per esempio, Hoskyns e Filson propongono una interruzione dopo 15,25. Questa ipotesi ha a suo favore una inclusione tra 15,18 e 25, che hanno in comune il tema dell'odio per Gesù; inoltre, l'introduzione del Paraclito in 15,26-27 sembra una fase nuova. Noi, mentre accettiamo una interruzione secondaria tra 25 e 26, non collocheremmo qui una linea di divisione più importante perché, come vedremo più avanti, crediamo che il tema del Paraclito sia intimamente connesso a quello dell'affrontare l'odio del mondo. Un altro gruppo di studiosi considera 15,18-27 come una unità e colloca l'interruzione tra 15,27 e 16,1 (così Barrett e Strachan [15,17-27]). Ma il « Vi ho detto questo » di 16,1 implica un rapporto con ciò che precede, e il motivo della persecuzione in 16,1-4a è simile a quello di 15,18-25 (come si vede nella tavola più avanti, entrambi i passi hanno dei paralleli in Mt 10,17-25). Noi pensiamo che Maldonado avesse ragione quando affermava che era un errore aver cominciato un nuovo capitolo con 16,1. (Schwank, « Da sie », p. 299, pensa che un capitolo cominciasse qui perché, per analogia con Mt 26,31 [vedi seconda Nota a 16,1] si pensava che infine Gesù fosse giunto sul Monte degli Ulivi).

D'altra parte, vi sono studiosi che vogliono collocare la suddivisione bene addentro nel cap. 16 (Dodd suggerisce 15,18-16,11; Loisy suggerisce 15,18-16,15). Noi preferiamo unirci a Lagrange, Strathmann, Buchsel, Bultmann, Van den Bussche e altri nel collocare la fine della suddivisione nella prima parte di 16,4. Termina là il tema della persecuzione, e l'« Io vi ho detto questo » di 16,4a è una conclusione adatta (un ruolo che la frase svolge anche in 16,33). Il riconoscimento che 15,18-16,4a costituisce una unità è confermato dal fatto che questi versetti hanno dei paralleli con Mt 10,17-25, mentre 16,4a-33 è una unità che duplica 13,31-14,31, Sezione 1 dell'ultimo discorso. (Vedi Grafico I a pp. 706-9 sopra).

Questa suddivisione è l'equivalente giovanneo della minaccia di persecuzione che svolge un ruolo così importante nel discorso escatologico sinottico (Mc 13; Mt 24-25, più 10,17-25; Lc 21). È interessante che entrambe le tradizioni, quella giovannea e quella sinottica, collocano questa minaccia fra le ultime parole pronunciate da Gesù. Nella tavola che presentiamo più avanti è evidente che, sebbene Giovanni abbia molti paralleli con Mc 13,9-13 e con Lc

GRAFICO: PARALLELI TRA GIOVANNI 15,18-16,4a E IL DISCORSO ESCATOLOGICO SINOTTICO

GIOVANNI 15,18-16,4a	MT 10,17-25; 24,9-10	MC 13,9-13: LC 21,12-17
15,18: « Il mondo vi odia ... ha odiato me prima di voi »	10,22: « Sarete odiati da tutti a causa del mio nome »	Mc 13,13; Lc 21,17: lo stesso che Matteo
20: « Nessun servo è più grande del suo padrone »	10,24: « Un servo non è da più del suo padrone »	
20: « Perseguiteranno voi »	10,23: « Quando vi perseguiteranno »; cfr. anche 23,34	Lc 21,12: « Vi perseguiteranno »
21: « Tutto questo vi faranno a causa del mio nome »	Vedi primo parallelo sopra	Vedi primo parallelo sopra
26: « Il Paraclito ... mi renderà testimonianza »	10,20: « Lo Spirito del Padre vostro che parla in voi »	Mc 13,11: « Lo Spirito Santo (che parla) »; cfr. Lc 12,12
27: « Anche voi dovete rendermi testimonianza »	10,18: « Sarete condotti davanti ai governatori e ai re ... per dare testimonianza »	Mc 13,9; Lc 21,12-13: quasi lo stesso che Matteo
16,1: « Perché la vostra fede non sia scossa »	24,10: « La fede di molti sarà scossa »	
2: « Vi scacceranno dalle sinagoghe »	10,17: « Vi flagelleranno nelle loro sinagoghe »	Mc 13,9: « Sarete percossi nelle sinagoghe »; Lc 21,12: « Consegnandovi alle sinagoghe » cfr. anche Lc 6,22
2: « Chi vi ucciderà »	24,9: « Vi uccideranno »	Mc 13,12: « I figli insorgeranno contro i genitori e li metteranno a morte » (= Mt 10,21); Lc 21,16: « Metteranno a morte alcuni di voi »

21,12-17, i paralleli migliori sono con Mt 10,17-25; 24,9-10. Molti critici pensano che Mt 10,17-25 sia stato spostato da un contesto più originale contiguo a 24,9-10, il luogo dove la somiglianza generale di Matteo con Marco e Luca ci farebbe aspettare di trovare questo materiale. (È interessante che, se Giovanni 15.18-16,4a ha questi paralleli con Matteo, anche Giovanni 16,33 sembra echeggiare il tema della *thlipsis* o sofferenza di Mt 24,9-10). Le somiglianze tra Giovanni e Matteo non sono tali da farci pensare che uno degli evangelisti abbia copiato dall'altro (vedi Dodd, *Tradition*, pp. 406-13); in particolare, se il quarto evangelista avesse copiato da Matteo, egli avrebbe dovuto anticipare l'era della critica moderna riconoscendo che Mt 10,17-25 e 24,9-10 vanno insieme. Entrambi i Vangeli indipendentemente conservano una antica tradizione, e Giovanni ha tenuto insieme il materiale più strettamente che non abbia fatto Matteo. (In verità, è il desiderio di Giovanni di tenere unito il materiale che probabilmente spiega la comparsa di « Nessun servo è più grande del suo padrone » in 15,20, sebbene la frase sia stata già usata in 13,16). Sebbene questo materiale tradizionale sia stato modellato sugli schemi del pensiero giovanneo, nessun'altra lunga sezione di discorso giovanneo rassomiglia così strettamente a una sezione di discorso sinottico come Giovanni 15,18-16,4a.

Marco e Luca hanno gli avvertimenti circa la persecuzione nel discorso escatologico, dove le persecuzioni sono considerate come preliminari ai segni apocalittici che indicheranno la fine. Matteo, spostando la grande parte del materiale al cap. 10 e al contesto di un discorso sulla missione cristiana (vedi Mt 10,5), dà l'impressione che la persecuzione sarà l'accompagnamento normale della predicazione cristiana nel mondo. Giovanni utilizza il materiale in parte con la medesima prospettiva di predizione già avverata, come ha fatto Matteo.

In questa suddivisione distingueremo quattro gruppi di versetti. Il primo (15,18-21) e l'ultimo (16,1-4a) trattano direttamente dell'odio del mondo per i discepoli e della persecuzione dei discepoli. Ciascuno dei due attribuisce questo odio al fatto che il mondo non ha conosciuto il Padre (15,21; 16,3). Il secondo gruppo (15,22-25) analizza la colpa e il peccato del mondo; il terzo gruppo (15,26-27) tratta del Paraclito che, come scopriremo in 16,8-11, è colui che mette in rilievo la colpa e il peccato del mondo. C'è quindi nella suddivisione un approssimativo schema chiastico.

COMMENTO PARTICOLARE

Il mondo odia e perseguita i discepoli (15,18-21)

Giovanni dice ben chiaro che l'odio del mondo per i cristiani non è un fenomeno passeggero; l'odio fa parte dell'essenza del mondo proprio come l'amore fa parte dell'essenza del cristiano. Il mondo è contrario a Dio e alla sua rivelazione, e non può avere che odio per coloro che riconoscono quella rivelazione nel Figlio. In una serie di quattro proposizioni ipotetiche viene ripetuto che l'odio del mondo per i cristiani è fondamentalmente un rifiuto di Gesù stesso. L'amore di Gesù ha reso il vero cristiano tanto simile a Gesù che egli è trattato allo stesso modo di Gesù. Possiamo ricordarci che al tempo in cui il Quarto Vangelo raggiunse la sua forma finale la persecuzione da parte dei romani e l'espulsione dei cristiani ebrei dalle sinagoghe erano già fatti compiuti e non più tetri presagi.

L'idea contenuta nel v. 18 si trova anche altrove in Giovanni. In 7,7 Gesù aveva detto ai suoi fratelli increduli che lo tentavano a manifestare la sua potenza miracolosa in Gerusalemme: « Il mondo non può odiare voi, ma odia me ». Ciò implicitamente vuol dire che il mondo odia tutti quelli che non sono suoi. Che questo odio sia esteso ai cristiani è detto in 1 Gv 3,13: « Non vi meravigliate, fratelli, se il mondo vi odia ».

La distinzione tra il regno di Gesù e quello del mondo che è implicita in 19 era già stata nettamente delineata in 8,23, rivolto a « i giudei »: « Voi siete di quaggiù, io sono di lassù; voi siete di questo mondo, io non sono di questo mondo ». Quanto ai discepoli di Gesù, in 15,16 Gesù ha detto: « Non voi avete scelto me, ma io ho scelto voi ». Ma ora il tema della chiamata dei discepoli è elaborato tramite l'idea che Gesù li toglie dal mondo, almeno nel senso che essi, pur essendo nel mondo, non saranno del mondo (17,15-16). L'idea non è semplicemente che i discepoli devono ritrarsi dagli elementi peccaminosi di un mondo pagano (come in 1 Pt 4,3-4); piuttosto, il fatto che essi sono stati chiamati significa che devono essere portatori della parola di Dio e quindi collocarsi in opposizione dualistica al mondo. Ciò sarà ripetuto in 17,14: « Io ho dato a loro la tua parola, e il mondo li ha odiati perché essi non sono del mondo [come io non sono del mondo] ». Lo stesso tema dualistico compare in 1 Gv 4,5-6: « Costoro sono del mondo, perciò insegnano cose del mondo e il mondo li ascolta. Noi siamo da Dio; e chi conosce Dio ascolta noi; chi non è da Dio non ci ascolta ».

Le prime due righe del v. 20 danno espressione figurativa alla tesi che i discepoli non avranno più successo di Gesù. A ciò seguono due proposizioni ipotetiche. La prima corrisponde al tema della persecuzione nel discorso escatologico sinottico; la seconda è ancora più radicale, poiché implica che la parola dei discepoli di Gesù avrà lo stesso effetto della parola di Gesù stesso. L'« Io vi ho scelti » di 19 (e di 16) ha una sfumatura missionaria: la parola di Gesù sarà ormai comunicata per mezzo della predicazione e dell'insegnamento dei discepoli. Nell'AT i profeti portavano la parola di Dio e, come Jahvè manifestò a Ezechiele, « Essi non vogliono ascoltare te perché non vogliono ascoltare me » (Ez 3,7). Lo stesso vale nel caso dei discepoli. C'è un buon parallelo per questa idea in Mt 10,14 (lo stesso discorso missionario in cui abbiamo trovato paralleli per il tema della persecuzione): Gesù dà istruzioni ai suoi missionari: « Se qualcuno non vi accoglierà e non darà ascolto alle vostre parole, uscite da quella casa o da quella città e scuotete la polvere dai vostri piedi ». Gesù poi promette il castigo su una città del genere; successivamente, in 10,40, egli dice: « Chi accoglie voi accoglie me, e chi accoglie me accoglie colui che mi ha mandato » (vedi p. 683 sopra, su Giovanni 13,20 che è un parallelo a Mt 10,40).

Il v. 21 riepiloga il tema della persecuzione e ne spiega la causa. Giovanni usa la formula classica, « a causa del mio nome » (paralleli sinottici nel Grafico; 1 Pt 4,14; Atti 5,41), usata dai cristiani per indicare quelli che venivano perseguitati perché professavano Gesù. Nei giudei suscitava sdegno il nome di « Cristo » col quale i cristiani professavano Gesù come il Messia; nei romani la pretesa esclusiva che egli fosse il « Signore » o *kyrios*, un titolo con cui si indicava l'imperatore (Domiziano). Ma nel pensiero giovanneo « a causa del mio nome » significa più che questa professione di Gesù e ci porta alla ragione fondamentale del perché Gesù è inaccettabile al mondo. Gesù porta il nome divino (vedi p. 918-21 più avanti); il Padre glielo ha dato (17,11-12); e ciò significa che egli è la rivelazione incarnata di Dio agli uomini. Perseguitare i seguaci di Gesù a causa del nome di Gesù significa rifiutare la rivelazione di Dio in Gesù. Ciò risulta chiaro nella seconda riga di 21 che fa risalire la persecuzione alla non conoscenza del Padre che ha mandato Gesù. In 8,19; 10,30; 12,44; 14,9 (cfr. 1 Gv 2,23) Gesù aveva proclamato che solo quelli che conoscevano lui avrebbero conosciuto il Padre, sicché ignorare lui era ignorare il Padre. Qui l'affermazione è invertita: ignorare il Padre porta a ignorare Gesù. Questa inversione non stupisce se ricordiamo che solo quelli che il Padre gli ha dati possono andare a Gesù (6,37.39); perciò una certa apertura al Padre è necessaria prima che ci si possa aprire a Gesù. Questa apertura al Padre che si dimostra con una vita buona è precisamente quello che manca al mondo (3,19-20). Gesù quindi estende al mondo l'accusa di non conoscere il Padre che ha già rivolta a « i giudei » (5,37; 7,28). E veramente lo scambio di battute con « i giudei » in 8,54-58 illustra bene le idee che si trovano in 15,21. In 8,54-55 Gesù dice a « i giudei » che essi non conoscono il Padre che proclamano come loro Dio; poi in 57 Gesù parla del nome divino, dicendo « IO SONO », e a causa del suo uso del nome divino « i giudei » cercano di lapidarlo. Con le parole di 15,21, essi fecero questo a Gesù a causa del suo nome, mostrando di non conoscere Colui che lo aveva inviato.

La colpa del mondo (15,22-25)

L'accenno al non conoscere in 21 porta al tema della colpa (così 21 non solo riepiloga 18-20 ma anche introduce 22-25). Vi sono nel NT diversi casi in cui di coloro che sono responsabili della sofferenza di Gesù si dice che erano ignoranti (Lc 23,34; Atti 3,17); ma quando in Giovanni 15,21 e poi di nuovo in 16,3 Gesù dice che quelli che perseguitano i suoi discepoli non hanno conosciuto il Padre (né lui stesso), non c'è accenno che tale ignoranza diminuisca la loro colpa. Anzi, l'ignoranza stessa è colpevole. Gesù si è avvicinato a questi uomini sia con le parole (22) che con le opere (24); eppure essi hanno rifiutato di conoscerlo, e questo rifiuto di credere è la radice del peccato. Poiché le parole e le opere di Gesù sono le parole e le opere del Padre (5,36; 14,10), il rifiuto e l'odio di Gesù sono rifiuto e odio del Padre, come chiarisce 23. (Questo atteggiamento rassomiglia al rispetto che Dio esige per il Profeta-come-Mosè di DT 18,18-19: « Gli porrò in bocca le mie parole... Se qualcuno non ascolterà le parole che egli dirà in mio nome, io gliene domanderò conto »). Durante il ministero vi erano stati alcuni che avevano visto i segni di Gesù e avevano reagito con entusiasmo prendendolo erroneamente per un taumaturgo; questa comprensione imperfetta apriva la via a una

ulteriore crescita (4,46-54). Ma quelli di cui Gesù parla qui sono coloro che rifiutavano anche questo passo iniziale (vedi App. III, pp. 1479-80). Essi sono simili a « i giudei », che non vollero credere che il cieco fosse stato guarito (9,18) e a cui Gesù disse: « Se foste ciechi, non avreste alcun peccato. Ma poiché dite di vedere il vostro peccato rimane » (9,41).
In 12,38-39 per spiegare questo colpevole rifiuto di credere lo scrittore giovanneo ricorreva alla Scrittura: ciò avveniva per adempiere le parole di Isaia che aveva predetto l'incredulità. Così anche in 15,25, per spiegare l'odio verso Gesù che deriva dalla incredulità, l'autore ricorre a un salmo che prediceva odio senza ragione. Sebbene vi siano due Salmi da cui la citazione avrebbe potuto essere presa (vedi Nota), Sal 69,5 (4) è il candidato più probabile; infatti anche altrove nei Vangeli questo salmo è associato alla passione e morte di Gesù (Sal 69,22 [21] in Giovanni 19,29 e in Mc 15,36; Sal 69,10 [9] in Giovanni 2,17; vi sono frequenti riferimenti al Sal 69 anche nella Apocalisse [3,5; 13,8; 16,1: 17,8]). Inoltre il contesto del Sal 69 è più adatto al significato che Giovanni dà alla citazione.
Vale la pena di notare che i vv. 22-25, mentre sviluppano il tema della persecuzione, lo fanno in un modo tipicamente giovanneo; e non ci sono paralleli per questi versetti nella trattazione della persecuzione che si trova nel discorso escatologico sinottico. Essi rappresentano un buon esempio dello sviluppo che gli scrittori giovannei hanno dato al materiale tradizionale comune a Giovanni e ai sinottici combinandolo con materiale peculiare della tradizione giovannea.

La testimonianza del Paraclito (15,26-27)

Sullo sfondo dell'accusa di Gesù che l'odio del mondo significa che esso è colpevole di peccato, viene introdotto il tema del Paraclito per preparare la strada alla descrizione del Paraclito con una terminologia forense in 16,8-11, dove opportunamente il ruolo del Paraclito sarà quello di determinare la colpa e il peccato del mondo. Il mondo ha rifiutato la verità delle parole e delle opere di Gesù, e lo Spirito di Verità lo dimostrerà. Il mondo perseguiterà i discepoli a causa del nome di Gesù, e in contrapposizione a questo il Paraclito sarà inviato nel nome di Gesù (14,26). In questa persecuzione il discepolo cristiano non sarà una vittima passiva: il Paraclito dimorerà in lui (14,17), ed egli darà voce alla testimonianza del Paraclito contro il mondo. Questa testimonianza aggressiva produrrà ulteriore ostilità da parte del mondo (16,1-4a). Il passo sul Paraclito in 15,26-27 non solo prepara i passi che seguono, ma è anche connesso con ciò che Gesù ha appena detto, poiché la venuta del Paraclito dà una spiegazione profonda del perché il mondo tratta i discepoli di Gesù allo stesso modo che ha trattato lui. Il Paraclito rappresenta la presenza di Gesù in mezzo agli uomini (App. V); e nell'odiare i discepoli che sono la dimora del Paraclito, il mondo cerca di contrastare la continua presenza di Gesù sulla terra. In virtù della presenza in essi del Paraclito, i discepoli rappresentano Gesù *contra mundum*.

Studiosi come Windisch hanno sostenuto che i passi sul Paraclito rappresentano un'aggiunta estranea all'ultimo discorso; in particolare, a molti è sembrato facile dimostrare che 15,26-27 è un passo interpolato. (Già Maldonado si era accorto che 16,1 segue a 15,25 in modo più scorrevole di come segue a 15,26-27). D'altro canto, Barrett, p. 402, sostiene: « L'intero paragrafo ha così forti segni di unità che sembra molto improbabile che i versetti relativi al Paraclito siano stati inseriti in un materiale già pronto.

Noi pensiamo che il passo presente sia la chiave per capire come la figura del Paraclito sia arrivata a svolgere un ruolo così importante nell'ultimo discorso giovanneo. Se si accetta quel che appare evidente dal nostro grafico, e cioè che 15,18-16,4a contiene materiale tradizionale parallelo a quello che si trova ora nel discorso escatologico sinottico, è importante che in Mt 10,20 (cfr. Mc 13,11) ci sia un accenno allo Spirito del Padre che parla per bocca dei discepoli. In Appendice V metteremo in rilievo che la descrizione giovannea del Paraclito non può essere semplicemente eguagliata alla generale descrizione neo-testamentaria dello Spirito: il Paraclito è lo Spirito visto sotto un aspetto particolare, e nella formazione del concetto sono entrati elementi estranei, per esempio, elementi provenienti dall'angelologia e dal dualismo. Ma è precisamente questo accenno allo Spirito nel contesto in cui viene affrontata la persecuzione del mondo che può essere stato il principale catalizzatore per lo sviluppo della concezione giovannea del Paraclito. Notiamo che al Paraclito in 15,26 è dato il titolo di « Spirito di Verità », un titolo che Qumran dà al principe delle forze del bene contro le forze del male (vedi App. V). Inoltre, il Paraclito ha più elementi in comune con la descrizione dello Spirito nel discorso escatologico sinottico di quanto non ne abbia con la maggior parte delle altre descrizioni sinottiche dello Spirito. Il Paraclito è dato dal Padre (Giovanni 14,16); l'accenno sinottico allo Spirito nell'ora della persecuzione è in un contesto dove Gesù promette che quel che i discepoli diranno sarà *dato* loro (Mt 10,19-20; Mc 13,11). Indubbiamente, dobbiamo intendere che il datore è Dio, perché il passivo è spesso una circonlocuzione per evitare di menzionare il nome divino (Mt 10, ne dà conferma parlando de « lo Spirito *del Padre vostro* ». È interessante che Lc 21,15 fa di Gesù il datore di « lingua e sapienza » nel momento della persecuzione: anche Giovanni attribuisce in modo alterno l'invio del Paraclito al Padre e a Gesù). I sinottici ci chiariscono questo dono che comunicherà ai discepoli ciò che essi diranno: « Non siete infatti voi a parlare, ma è lo Spirito del Padre vostro che parla in voi » (Mt 10,20; Mc 13,11 ha « lo Spirito Santo »). Il ruolo di rendere testimonianza in tempi di persecuzione e di farlo per mezzo della testimonianza dei discepoli è precisamente il ruolo attribuito al Paraclito in Giovanni 15,26-27. Il parallelo lucano di questa affermazione in Matteo e Marco non si trova nel discorso escatologico ma in Lc 12,12: « Perché lo Spirito Santo vi *insegnerà* in quel momento ciò che bisogna dire »; e in Giovanni 14,26 troviamo che il Paraclito « vi insegnerà ogni cosa ». Certo, i sinottici descrivono lo Spirito come colui che difenderà i discepoli dinanzi a diverse autorità, mentre Giovanni descrive il Paraclito come accusatore del mondo. Ma questa differenza fa parte del nuovo orientamento nello sviluppo giovanneo, non vizia le somiglianze, inclusa quella del contesto forense. In conclusione, dunque, vi è una possibilità che quando il materiale tradizionale relativo alla persecuzione che ora si trova in 15,18-16,4a fu introdotto nel contesto dell'ultimo discorso, la descrizione in termini forensi dello Spirito in quel materiale fosse un catalizzatore della formazione della descrizione giovannea del Paraclito che si fece strada nelle altre sezioni e suddivisioni dell'ultimo discorso. Il processo sarebbe stato facilitato se vi fosse stata già una menzione dello Spirito nelle più antiche forme dell'utimo discorso, come fa forse pensare la presenza di due passi sul Paraclito in 13,31-14,31 e in 16,4b-33, i discorsi duplicati che abbiamo usati come guida alla forma originale dell'ultimo discorso. Questa (ipotetica) menzione originale dello Spirito sarebbe stata poi rimodellata nella presente descrizione del Paraclito. Quindi la questione se i passi sul Paraclito facessero originariamente parte dell'ultimo discorso esige una risposta molto sfumata.

Berrouard, *art. cit.*, ha sostenuto in modo convincente che la testimonianza del Paraclito (15,26) e la testimonianza dei discepoli (27) non sono due testimonianze separate. Ciò è in armonia con Mt 10,20 che prospetta lo Spirito che parla per bocca dei discepoli. Il coordinamento delle testimonianze in 26 e 27 somiglia a quello di Atti 5,32: « E di questi fatti siamo testimoni noi e lo Spirito Santo, che Dio ha dato a coloro che si sottomettono a lui », se questo versetto è interpretato alla luce di Atti 6,10: « Essi non riuscivano a resistere allo Spirito *con cui* egli parlava ». (Vedi anche Atti 15,28: « Abbiamo deciso, lo Spirito santo e noi »). Lo Spirito/Paraclito è invisibile al mondo (14,17), sicché l'unico modo in cui la sua testimonianza può essere ascoltata è attraverso la testimonianza dei discepoli. Agostino lo comprendeva bene: « Poiché egli parlerà, anche voi parlerete: egli nei vostri cuori, voi con le parole; egli con l'ispirazione, voi con la voce » (*In Jo.* XCIII, 1; PL 35, 1864). La testimonianza dello Spirito e la testimonianza dei discepoli stanno in rapporto l'una con l'altra in modo molto simile a come la testimonianza del Padre è in rapporto con la testimonianza del Figlio. In 8,18 Gesù aveva detto: « Sono io che do testimonianza di me stesso, ma anche il Padre, che mi ha mandato, mi dà testimonianza »; ma l'affermazione nel versetto successivo (« Se conosceste me, conoscereste anche il Padre mio ») mostra che si tratta di una sola testimonianza, e cioè quella del Padre data per mezzo di Gesù.

L'ultima riga del v. 27 accenna a quale sarà l'argomento della testimonianza resa dallo Spirito per mezzo dei discepoli. Essi sono gli unici testimoni perché sono stati con Gesù, ed è la sua parola che deve essere portata al mondo. Ciò si accorda con quello che avevamo sentito dire del Paraclito in 14,26 (« Egli vi ricorderà tutto ciò che io [stesso] vi ho detto ») e in 16,13-14 (« Egli non parlerà da sé ... Prenderà da me quello che vi annunzierà »). Inoltre, ciò si accorda con altri accenni giovannei alla testimonianza dei discepoli nel periodo dopo Pasqua: in 1 Gv 1,2 e 4,14 il render testimonianza è unito alla proclamazione: « Abbiamo veduto noi stessi ». Gesù è la suprema rivelazione di Dio agli uomini; non ci può essere altra testimonianza nei confronti del mondo se non quella che egli dà. Ogni altra testimonianza del Paraclito per bocca dei discepoli è semplicemente l'interpretazione di quella.

La persecuzione dei discepoli (16,1-4a)

Ricorre qui, per via di inclusione, il tema dei vv. 18-21, ma ora l'autore dice chiaro che egli vede l'odio del mondo per i discepoli cristiani particolarmente concretato nel loro trattamento da parte della sinagoga (polemica riduzione dei consigli, sinagoghe, prigioni, governatori e re che costituiscono i persecutori nei racconti sinottici). Dividendo il materiale relativo alla persecuzione in modo che una parte di esso viene all'inizio della suddivisione e una parte alla fine, l'autore intendeva forse uno sviluppo del pensiero. Il primo gruppo di versetti (15,18-21) segue a 15,1-17 che parla dell'amore di Gesù per i suoi discepoli, così che l'odio generale del mondo sta in contrasto con l'amore cristiano. Il secondo gruppo (16,1-4a) segue alla menzione del Paraclito e concerne i mezzi specifici di persecuzione che saranno adottati per impedire ai cristiani di dar voce alla testimonianza del Paraclito.

Due volte (1 e 4a in questi ultimi versetti Gesù spiega perché ha parlato ai discepoli della futura persecuzione. La ragione è di impedire che la loro fede sia scossa (« scandalo »: vedi Nota). Questo tema dello scandalo ricorre nelle parole di Gesù nell'ultima cena in Mc 14,27 (Mt 26,31) dove egli predice che quando sarà processato tutti si allontaneranno da lui, cioè « saranno scandalizzati ». (Mentre Giovanni ha qui il tema dello scandalo, il disperdersi dei discepoli non compare fino a 16,32). In Giovanni il timore dello scandalo fra i discepoli va oltre la loro reazione all'arresto immediato di Gesù e si estende alla loro reazione alla persecuzione sotto forma di delusione. Può darsi che ci fosse una tendenza ad aspettarsi la felicità messianica dopo la vittoria di Gesù, e forse alcuni cominciarono a considerare vana la loro fede in Gesù quando incontrarono la guerra col mondo invece della pace. Il ricordare che Gesù aveva predetto ciò poteva eliminare l'elemento di scandalo (cfr. la psicologia in 1 Pt 4,12). Ma, s'intende, oltre a questo motivo di anticipare e di evitare la scossa, il principale desiderio del Gesù giovanneo è di spiegare chiaramente che il conflitto col mondo è inevitabile, perché deriva dall'atteggiamento naturale del mondo verso Dio.

Le parole nel v. 2 mostrano che l'evangelista aveva una ragione pratica per registrare queste parole di Gesù, e cioè che la comunità cristiana era in lotta serrata con la sinagoga (vedi pp. LXXX-LXXXVII). Che nel pensiero giovanneo la sinagoga potesse essere identificata col mondo ostile

e malvagio si vede dall'epiteto « sinagoga di Satana » in Ap 2,9; 3,9.
Giovanni non allude ai cristiani percossi o flagellati nelle sinagoghe (così Mc 13,9; Mt 10,17) ma alla loro espulsione dalle sinagoghe; ciò indica che la situazione è quella dei tardi anni 80 e 90, quando veniva invocata la scomunica contro gli ebrei che professavano Gesù come Messia. Vedi la Nota per la possibilità che gli ebrei mettessero a morte i cristiani ebrei, pensando con ciò di rendere culto a Dio. Quel che è probabilmente accaduto è che le predizioni più generali fatte da Gesù a proposito di future persecuzioni precedenti la completa vittoria messianica siano state specificate in base alla situazione contemporanea. Paolo, che dovette soffrire in molte sinagoghe, continuò a sperare che tutto Israele sarebbe stato salvato (Rm 11,26); ma per Giovanni gli ebrei della sinagoga rappresentano il mondo nella sua opposizione al Padre: « Essi non hanno mai conosciuto il Padre né me » (16,3). Ancora una volta ricordiamo al lettore, come abbiamo già fatto nel vol. I, p. 479, che l'atteggiamento giovanneo verso la sinagoga deve essere valutato alla luce del contesto polemico del tempo.
Abbiamo già notato la somiglianza tra 16,3 e 15,21. Avendo separato il materiale relativo alla persecuzione in due gruppi, uno all'inizio, l'altro alla fine della suddivisione, può darsi che lo scrittore abbia voluto ripetere la causa di questa persecuzione. Così com'è ora, il v. 3 è quasi parentetico, interrompendo il corso del pensiero da 2 a 4.
Il v. 4a ripete in modo appena più positivo ciò che era stato detto nel v. 1. La frase: « perché ... vi ricordiate che ve lo avevo detto » è particolarmente opportuna dopo il tema del Paraclito di 15,26-27, poiché una delle funzioni del Paraclito sarà quella di ricordare ai discepoli tutto ciò che Gesù ha detto loro (14,26). In realtà, nella mente dell'autore, l'applicazione dei detti tradizionali di Gesù sulla persecuzione alla situazione di polemica tra la chiesa e la sinagoga alla fine del secolo è precisamente opera del Paraclito, poiché questo Spirito ricorda in modo vivo la tradizione delle parole di Gesù e la adatta a una situazione esistenziale. Nel suo « Vi ho detto questo » Gesù parla a una nuova generazione, e parla in virtù del Paraclito che è ormai la sua presenza in mezzo agli uomini[1].

---

[1] La Bibliografia per questa sezione è inclusa nella Bibliografia per il cap. 16, alla fine del § 56.

55. l'ultimo discorso: sezione 2 - suddivisione 3 (unità 1)

16,4b-15

La partenza di Gesù e la venuta del Paraclito

[4b] *Al principio non vi ho detto questo perché ero con voi;* [5] *ma ora vado da Colui che mi ha mandato. Eppure nessuno di voi mi domanda: « Dove vai? ».* [6] *Proprio perché vi ho detto questo, il vostro cuore è pieno di tristezza.* [7] *Ma io vi dico la verità: è bene per voi che io me ne vada, perché se non me ne vado, non verrà a voi il Paraclito; mentre, se me ne vado, ve lo manderò.* [8] *E quando sarà venuto, egli convincerà il mondo quanto al peccato, quanto alla giustizia e quanto al giudizio.* [9] *Prima di tutto quanto al peccato, giacché non vogliono credere in me.* [10] *Poi, quanto alla giustizia, giacché io vado al Padre e voi non mi vedrete più.* [11] *Infine, quanto al giudizio, giacché il Principe di questo mondo è stato giudicato.* [12] *Molto ho ancora da dirvi, ma per il momento non siete capaci di sopportarlo.* [13] *Quando però verrà lo Spirito di Verità, egli vi guiderà alla verità tutta intera, perché non parlerà da sé, ma dirà solo ciò che avrà udito e vi annunzierà le cose future.* [14] *Egli mi glorificherà, perché prenderà del mio e ve lo annunzierà.* [15] *Tutto quello che il Padre possiede è mio; per questo ho detto che prende del mio e ve lo annunzierà.*

NOTE

v. 4b. *Al principio. Ex archēs,* che si trova anche in 6,64, è letteralmente « dal principio »; come *ap' archēs* in 15,27, significa dall'inizio del ministero.

— *non vi ho detto questo.* Letteralmente « queste cose », cioè l'inevitabilità della persecuzione nel mondo, di cui si è appena parlato in 15,18-16,4a. Gesù aveva fatto una allusione parabolica alla necessità di soffrire e di morire in 12,24-26, ma quel passo era già sotto la rubrica de « l'ora » (12,23). Anche nei sinottici la minaccia di futura persecuzione per i discepoli tende a comparire tardi nella vita di Gesù, per esempio nel discorso escatologico. Spesso non possiamo attenerci alla cronologia dei detti nel Vangelo, ma in questo caso essa non è implausibile.
— *perché ero con voi.* Una ragione logica per non parlare di persecuzione al principio (Giovanni presuppone che Gesù la prevedesse fin dall'inizio) sarebbe stata il desiderio di non spaventare i discepoli fino a farli allontanare prima che avessero cominciato a comprendere e a credere. Ma non è questa la ragione data da Gesù. Forse l'idea è che fin tanto che egli era con loro tutta la persecuzione era diretta contro di lui. Solo quando egli si allontana nasce un problema per i suoi discepoli, che diventano i principali portavoce della parola di Dio.

v. 5. *ma ora.* Ne « l'ora », in contrasto con « al principio ».
— *vado da Colui che mi ha mandato.* In 7,33 Gesù aveva detto alla folla: « Sono con voi per poco tempo ancora, poi vado (*hypagein*) da Colui che mi ha mandato ». Si noti come il tema del ritorno al Padre domini il suo atteggiamento di fronte alla morte. La partenza di Gesù era stato un tema frequente nel cap. 14, espresso con varietà di vocabolario (Nota a 14,2). Analogamente qui nel cap. 16: nei vv. 5 e 10 « andare » è *hypagein* (anche 13,33.36; 14,4.5.28); nel v. 7 « andarsene » è espresso due volte con *aperchesthai,* mentre « andare » è *poreuesthai* (anche 14,2.3.12.28).

v. 6. *questo.* Letteralmente « queste cose ».
— *il vostro cuore è pieno di tristezza.* Letteralmente « la tristezza ha riempito il vostro cuore »; per il singolare « cuore » vedi Nota a 14,1. Il tema della tristezza (*lypē*) è forte in questo capitolo, comparendo di nuovo nei vv. 20, 21 e 22. Nel cap. 14 esso è implicito nel v. 1: « Non sia turbato il vostro cuore ». Per « pieno di tristezza » la versione gotica legge « intontito di tristezza » (cfr. 12,40).

v. 7. *io vi dico la verità.* Gesù aveva usato questa espressione parlando a « i giudei » in 8,45-46 (cfr. l'assicurazione

formale in Rm 9,1; 1 Tm 2,7). È questa semplicemente una assicurazione, o « verità » ha la sua speciale connotazione giovannea di rivelazione divina? Quello che segue nel capitolo è parte di ciò che Gesù è venuto a rivelare.
— *bene per voi.* Questa espressione ricorreva in 11,50 (« meglio per voi », che si ripeterà in 18,14) e anche là concerneva la morte di Gesù.
— *non verrà a voi.* La negazione (*ou mē* col congiuntivo) è enfatica. Forse la negazione più tenue (*ou* col futuro) che compare nella tradizione bizantina può rappresentare una modificazione teologica; cfr. Nota a 7,39: « non c'era ancora lo Spirito ».
— *se vado.* Tutta quest'ultima ipotesi è omessa nel P^{66} *, per *homoioteleuton.*
— *manderò.* Qui, come in 15,26, Gesù manda il Paraclito; in 14,26 lo manda il Padre.

v. 8. *convincerà ... quanto.* Si è discusso molto sui possibili significati di *elenchein peri* (Barrett, p. 406; De la Potterie, « Le paraclet », pp. 51-52). Dobbiamo cercare una interpretazione adatta a tutte e tre le frasi rette dal verbo in questo versetto, anche se alcuni propongono l'ipotesi che il significato cambi da frase a frase (cfr. A. H. Stanton, ET 33 [1921-22], 278-79). Il verbo significa sia « portare alla luce, esporre », sia « convincere qualcuno di qualche cosa » (anche « correggere, punire », ma tale significato non è a proposito qui). Barrett sceglie il secondo significato sull'analogia di 8,46, dove Gesù sfida « i giudei » a convincerlo di peccato. Ma se esaminiamo i tre elementi retti dalla preposizione *peri* in 16,8, troviamo che « convincere di » è appropriato solo per il primo elemento, precisamente perché ivi si tratta del peccato *del mondo.* Ma « convincere di » è meno appropriato per il secondo e il terzo elemento, perché non si tratta della giustizia del mondo né del giudizio del mondo. L'idea è che, in un rovesciamento del processo di Gesù, il mondo è trovato colpevole di *peccato* in quanto non ha riconosciuto la *giustizia* di Dio nel Gesù glorificato, e questo stesso verdetto di colpevolezza è un *giudizio* sul principe di questo mondo che ha accusato Gesù e lo ha messo a morte. Quindi, « convincere il mondo di giustizia e di giudizio » non è una traduzione troppo soddisfacente. Una traduzione nel senso di mettere in luce la colpa del mondo in relazione ai tre elementi sembra più capace di cogliere l'ampiezza del concetto. (Il *Testamento di Giuda* 20,5 contiene un interessante parallelo: « Lo spirito di verità accuserà tutti »; ma ivi il verbo è *katēgorein*). Nell'uso di *elenchein peri* e delle coordinate *men ... de ... de* per costituire uno schema nei vv. 9,10 e 11 rispettivamente, Giovanni mostra una eleganza di stile quasi classica. Bultmann pensa che nella Fonte dei discorsi della rivelazione il v. 8 col suo linguaggio legale in origine seguisse direttamente a 15,26, sicché il convincere il mondo di colpa costituisce la testimonianza che il Paraclito renderà a Gesù. Questa interpretazione del significato è giusta, si accetti o no la sequenza così ricostruita.

— *quanto al peccato.* Tutti e tre i sostantivi, « peccato », « giustizia », « giudizio », mancano dell'articolo: l'autore parla di idee fondamentali più che di casi individuali. Questo effetto è accresciuto dalla mancanza di ogni genitivo specificativo (« peccato del mondo »; « giustizia di Dio in Gesù »; « giudizio del Principe del mondo »; c'è un tentativo di introdurre questi genitivi nella VS^{sin}, sulla base dell'informazione presente in 9,10 e 11). La questione non è primariamente chi abbia peccato ma in che cosa consista il peccato (Bultmann, p. 434).

— *quanto alla giustizia.* La parola *dikaiosynē*, così importante nelle lettere paoline, ricorre in Giovanni solo in questi versetti. Il problema generale che riguarda il NT, se sia meglio tradurla come « rettitudine » o come « giustizia », è ben noto, ma qui l'atmosfera di processo sembra rendere più appropriato « giustizia ». S'intende, la parola ha un contesto più ampio di quello della giustizia legale; in particolare, la « giustizia di Dio » include anche la sua santità e la sua maestà. Il Papiro Bodmer III, una versione copta del IV secolo di Giovanni recentemente scoperta, ha « verità » invece di « giustizia ». E. Massaux, NTS 5 (1958-59), 211, pensa che questa possa essere una lezione gnostica, perché nel pensiero gnostico la verità era più importante della giustizia.

— *quanto al giudizio. Krisis*, qui di condanna, come vediamo dal v. 11. Vedi Nota a 3,17, « giudicare ».

v. 9. *Prima di tutto.* Rendiamo la costruzione *men ... de ... de*, di 9,10 e 11, con « prima di tutto ... poi ... infine ».

— *giacché. Hoti* può anche essere tradotto « perché » (Barrett, p. 406), ma l'accento principale sembra essere esplicativo piuttosto che causativo (Bultmann, p. 434[3]).

— *non vogliono credere.* Il tempo presente (letteralmente « non credono ») indica incredulità prolungata. Alcune testimonianze greche e la Volgata leggono un aoristo che accentuerebbe la natura definitiva della decisione di non credere. L'ostinazione della incredulità è già stata indicata in 15,22.

v. 10. *giustizia, giacché vado al Padre.* Altrove nel NT Gesù è chiamato giusto nel senso che è moralmente virtuoso (1 Gv 2,1.29; 3,7), ma qui Gesù è giusto nel senso di uno che è stato riconosciuto innocente in giudizio (cfr. Dt 25,1 dove i giudici assolvono il *ṣaddîq*). Egli sta alla presenza del Padre e quindi partecipa della giustizia di Dio, dinanzi al quale non ci può essere nulla di ingiusto.
— *al Padre.* La tradizione bizantina ha « al Padre mio ».
— *non mi vedrete più.* Il tempo presente di *theōrein.* In 14,19 Gesù aveva detto: « Ancora un poco e il mondo non mi vedrà più, ma *voi mi vedrete* [*theōrein*]. Alle pp. 777-79 sopra abbiamo formulato l'ipotesi che, anche se può darsi che 14,19 si riferisse originariamente alle apparizioni dopo la resurrezione, il versetto fosse reinterpretato nei circoli giovannei come riferito a una più duratura e incorporea presenza di Gesù dopo la resurrezione, specialmente alla sua presenza nel Paraclito. Il versetto presente non ha bisogno di reinterpretazione; esso si riferisce direttamente al periodo in cui la presenza di Gesù fra i discepoli nel Paraclito non è visibile.

v. 11. *è stato giudicato. Krinein*; vedi *krisis* in 8. La tesi che nell'atto stesso della morte di Gesù il dominio di Satana venisse a cessare sembra essere stata comune ai tempi del NT. Eb 2,14 parla della morte di Gesù che annulla il potere della morte (un potere del diavolo). La conclusione di Marco nei manoscritti di Freer legge: « Il limite degli anni dell'autorità di Satana si è compiuto ». Ma 1 Giovanni solleva una difficoltà: mentre i cristiani sono lodati per aver vinto il Maligno (2,13) e si dice che il mondo passa (2,17), del mondo intero si dice ancora che giace sotto il potere del Maligno (5,19). Così, pur essendo vinto, il Principe di questo mondo conserva potere sul suo dominio (vedi Ef 2,2; 6,12). Si può riflettere anche su Ap 20,2-3, dove il diavolo o Satana è incatenato per mille anni prima di essere sciolto nel mondo per un po' di tempo ancora. È chiaro, comunque, che Satana non ha potere di dominio sul credente.

v. 12. *molto ancora.* Letteralmente « ancora molte cose »; l'« ancora » è omesso da Taziano, dalla VS^{sin} e da alcune testimonianze patristiche.
— *sopportarlo.* Barrett, p. 407, osserva che quest'uso di *bastazein* non è troppo comune in greco e può darsi che

rifletta l'uso semitico (eb. *nāšā*, o rabbinico *sābal*). Mentre l'idea fondamentale è che essi per il momento non sono capaci di *comprendere*, c'è anche una questione di sopportazione poiché è implicata la persecuzione da parte del mondo.
— *lo.* L'oggetto pronominale non è espresso ma alcune testimonianze occidentali lo riportano.
— *per il momento.* Ciò è omesso nel Codice Sinaitico e in alcune delle versioni meno importanti. SB fa l'ipotesi che la forma originale di questo versetto possa essere stata più breve: « Ho molto da dirvi, ma voi non potete sopportarlo ».

v. 13. *Spirito di Verità.* Questo titolo è comparso nel primo passo sul Paraclito (14,17), come pure in 15,26. Bultmann lo considera come l'aggiunta dell'evangelista al materiale tradizionale tratto dalla Fonte dei discorsi della rivelazione. Vedi App. V.
— *vi guiderà.* Il verbo *hodēgein* è collegato a *hodos*, « via » (14,6: « Io sono la via »); il verbo è usato in Ap 7,17 per descrivere come l'Agnello guida i santi alle acque della vita. Alcuni Padri greci (Cirillo di Gerusalemme, Eusebio) leggono qui un altro verbo, e precisamente *diēgeisthai*, « parlare di »; e questo verbo può trovarsi dietro alla traduzione della Volgata: « vi insegnerà », una traduzione che fa del secondo passo sul Paraclito nel cap. 16 l'eco del secondo passo sul Paraclito nel cap. 14 (26: « vi insegnerà ogni cosa »). Le testimonianze testuali sono abbastanza equamente divise su quale preposizione si debba leggere con *hodēgein.* Il Codice Vaticano e quello Alessandrino leggono *eis*, « verso », mentre il Sinaitico, quello di Beza e la VL leggono *en*, « in ». Fra i commentatori moderni Westcott, Lagrange, Bernard, Bultmann, Braun, Leal e Mollat preferiscono *eis*, mentre Barrett, Dodd, Grundmann e Michaelis preferiscono *en*. Alcuni si oppongono a *eis* sulla base che la verità non è la meta della guida del Paraclito, perché la guida stessa è verità; per conseguenza, preferiscono *en* che indica che la verità è la sfera dell'azione del Paraclito. Ma de la Potterie, « Le Paraclet », p. 45[1], risponde che *eis* ha un significato più ampio che non la sola direzione: può significare anche che il movimento terminerà all'interno del luogo verso cui è diretto e quindi può idoneamente esprimere in che modo la guida del Paraclito è collegata alla verità. Probabilmente si dà troppo peso a sfumature di diversità nelle preposizioni, che a quell'epoca erano usate abbastanza

vagamente (BDF, § 218; ma de la Potterie non sarebbe d'accordo).

— *la verità tutta intera.* « Tutta intera » è omesso dal Codice Sinaitico e dalla versione bohairica; in altre testimonianze la sua posizione varia.

— *perché.* Questa congiunzione mostra che la funzione del Paraclito di guidare alla verità tutta intera dipende dal fatto che egli parla di ciò che ha udito da Gesù.

— *non parlerà da sé.* Ciò è stato detto anche del Figlio (12,49; 14,10).

— *dirà solo ciò che avrà udito.* Il Codice Vaticano e quello di Beza (una combinazione di grande rilievo) hanno il tempo futuro di « udire »; il Sinaitico ha il presente; la tradizione bizantina, a titolo di miglioramento grammaticale, legge il congiuntivo con *an* (« qualunque cosa ascolti »). La scelta tra il futuro e il presente è difficile. La tesi che il tempo presente rappresenti un adattamento alla teologia trinitaria (lo Spirito continua ad ascoltare) è dubbia. Altrove l'opera del Paraclito è descritta sia con tempi futuri (« insegnerà » in 14,26; « convincerà » in 16,8; « guiderà » in 16,13) sia con tempi presenti (spesso prolettici: « dimora » ed « è in » in 14,17: vedi Nota ivi). Si noti l'insignificante variazione tra « prenderà » e « prende » nel detto riportato nei vv. 14 e 15 più avanti. Il principio di preferire la lezione più difficile induce ad accettare qui il tempo presente, perché tutti i verbi nell'immediato contesto sono futuri, e uno scrivano potrebbe essere tentato di rendere conforme agli altri questo verbo. In ogni caso, si noti che il tempo usato per il Paraclito differisce dall'aoristo usato per Gesù in 8,26: « Le sole cose che io dico al mondo sono quelle che ho udite da Lui » (anche 12,49). Westcott, p. 230, sostiene che la differenza di tempo implica che il messaggio che il Figlio doveva consegnare era completo e definito, mentre il messaggio del Paraclito è continuo o prolungato. Noi dubitiamo della validità di questa distinzione: poiché Giovanni considera che il messaggio del Paraclito sia quello di Gesù, anche il messaggio del Paraclito è completo. (Inoltre, tempi presenti sono usati anche per ciò che Gesù riceve dal Padre in 5,19; 7,17; 14,10). Se c'è una tensione tra la completezza del messaggio e il bisogno di applicazione continua, quella tensione attraversa tutta l'opera sia di Gesù che del Paraclito, poiché essi hanno lo stesso compito di rivelazione. Per concludere, notiamo che Giovanni non specifica da chi il Paraclito ode ciò che dice. Ma non ha importanza domandarsi se il Paraclito ode da

Gesù o dal Padre. Se l'implicazione è che egli ode da Gesù (vedi v. 14), tutto ciò che Gesù ha viene dal Padre (v. 15). — *annunzierà.* Il verbo *anangellein,* « annunziare, svelare, dichiarare », ricorre tre volte nei vv. 13-15. P. Joüon, RSR 28 (1938), 234-35, ritiene il significato classico del verbo il più appropriato in tutta la letteratura giovannea (sei casi), e precisamente quello di ripetere ciò che già è stato detto; la sola possibile eccezione è Giovanni 4,25. In questa interpretazione il prefisso *ana-* ha il valore dell'italiano « ri- », quindi « ri-annunciare ». Se prendiamo l'uso di *anangellein* nei LXX come guida per accertare il significato in Giovanni, i risultati sono parzialmente simili. Il verbo è molto comune in Isaia (cinquantasette volte; cfr. F. W. Young, « A Study of the Relation of Isaiah to the Fourth Gospel », ZNW 46 (1955), 224-26). Isaia dice chiaramente che l'annuncio di cose future è un privilegio di Jahvè che i falsi dèi non possiedono (48,14). Quasi la stessa espressione usata da Giovanni si trova in Is 44,7 nella versione dei LXX, dove Jahvè sfida chiunque altro ad annunziare le cose future (vedi anche 42,9; 46,10). In 45,19 troviamo Jahvè che annunzia la verità, un'espressione che combina due delle descrizioni del ruolo del Paraclito che Giovanni fa in 16,13. Quindi, l'affermazione che il Paraclito annunzierà ai discepoli le cose future è perfettamente consono con la tesi che il Paraclito è dato o inviato dal Padre, poiché in tale annuncio il Paraclito svolge una funzione peculiare a Dio solo. De la Potterie, « Le Paraclet », p. 46, ha fatto uno studio su *anangellein* nella letteratura apocalittica, per esempio nella versione di Teodozione di Dn 2,2,4.7.9 ecc. Ivi il verbo è usato per descrivere l'interpretazione di misteri *già comunicati* in sogni o visioni. L'interpretazione esplicativa tratta del futuro ricercando un più profondo significato in ciò che è già accaduto (vedi la stessa idea in Atti 20,27). Possiamo notare che le parole affini *apangellein* (« proclamare » in 1 Gv 1,2.3) e *angelia* (« messaggio » in 1 Gv 1,5; 3,11) implicano chiaramente l'interpretazione di ciò che è già stato rivelato in Gesù Cristo.

v. 14. *Egli mi glorificherà.* Nel *Vangelo di Verità* (vedi pagina LX) c'è un passo che ha una superficiale somiglianza con questo: « Il suo spirito si rallegra in lui e glorifica colui nel quale egli venne a essere » (XLIII, 17-18). Può darsi però che il documento gnostico parli dell'io interiore del credente piuttosto che dello Spirito Santo; così K. Grobel, *The Gospel of Truth* (Nashville, Abingdon 1960), p. 201.

— *del mio.* Letteralmente « da ciò che è mio ». Si è pensato che Giovanni intendesse sottolineare il partitivo nel senso che l'intera verità divina implicita in Gesù non sarebbe rivelata agli uomini e che il Paraclito sceglierebbe da essa solo ciò che è adatto. L'universalismo di 14,26 (« vi insegnerà ogni cosa e vi ricorderà tutto ») e di 16,13 (« la verità tutta intera ») rende improbabile questa accentuazione.

v. 15. Il versetto intero è omesso nel P^{66} * per *homoioteleuton* (14 e 15 hanno la stessa conclusione).
— *Tutto quello che il Padre possiede è mio.* Nella teologia trinitaria questa espressione è stata usata per dimostrare che il Figlio ha la stessa natura del Padre, ma Giovanni pensa alla rivelazione da comunicare agli uomini.
— *per questo.* A volte è difficile determinare se l'espressione *dia touto,* « per questo », si riferisca a quel che precede o a quel che segue; qui chiaramente si riferisce a quel che precede.
— *egli prende.* Qui le migliori testimonianze greche leggono un presente in contrasto col futuro in 14. Le testimonianze che leggono un futuro in 15 sono armonizzazioni con 14. Non c'è apparente significato nel cambiamento dei tempi.

COMMENTO

Il v. 4b sembra fatto per servire da transizione tra due suddivisioni dell'ultimo discorso, e precisamente il materiale originariamente indipendente sulla persecuzione che ora si trova in 15,18 - 16,4a, e il materiale in 16,5-33, che, come abbiamo visto nel Grafico I (pp. 706-9 sopra), è molto strettamente parallelo a 13,31 - 14,31. Noi abbiamo suddiviso 13,31 - 14,31 (Sezione 1) in una introduzione e tre unità. La suddivisione in 16,4b-33 è più problematica, perché qui il materiale è meno organizzato che nella Sezione 1. Poiché i passi sul Paraclito sono terminati in 16,15, è sembrato logico alla maggior parte degli studiosi (Loisy, Büchsel, Hoskyns, Strathmann, Barrett, Dodd) ammettere una interruzione tra 15 e 16. Ma Bultmann scorge una interruzione tra 11 e 12. Quest'ultima suddivisione ha il vantaggio di unire il secondo passo sul Paraclito in 16 (13-15) con un passo che dice che i discepoli rivedranno Gesù (16-22) e con un passo che parla del Padre (23-28). Si potrebbe così scoprire un motivo triadico in 16,12-28, corrispondente all'Unità 2 della Sezione 1 (14,15-24) che parlava della venuta del Paraclito, di Gesù e del Padre ad abitare con gli uomini. Ma questa somiglianza sarebbe artificiale, poiché nel cap. 16 non si parla di una presenza del Padre. I paralleli tra 16,4b-33 e la Sezione 1 sono nella materia trattata piuttosto che nella costruzione del discorso. Per convenienza, quindi, noi tratteremo 16,4b-15 come una unità. All'interno di essa possiamo distinguere tre gruppi di versetti: un passo che serve da introduzione in 5-7 (che parla della partenza di Gesù e della tristezza dei discepoli) che mette capo ai due passi sul Paraclito di 8-11 e 13-15. Noi parliamo di *due* passi sul Paraclito, sebbene essi siano collocati più vicini fra loro di quanto siano gli altri tre passi sul Paraclito nell'ultimo discorso, e non sia implausibile che con l'inserimento del v. 12 di transizione l'autore abbia inteso che i vv. 8-15 vadano letti come un solo lungo discorso sul Paraclito.

Partenza di Gesù e tristezza dei discepoli (16,5-7)

Il tema della imminente partenza di Gesù non è più comparso dal cap. 14; il suo ritorno nei vv. 4b-5 mostra che ci troviamo ancora una volta di fronte a materiale che rientra perfettamente nel contesto dell'ultimo discorso. I versetti iniziali di questa suddivisione hanno stretti paralleli nella prima unità del cap. 14. Nell'esaminare 14,1 abbiamo rilevato che il turbamento del cuore dei discepoli era più che un semplice sentimento e rifletteva la lotta dualistica tra Gesù e il Principe di questo mondo. Ciò è ancora più chiaro in 16,6, se riflettiamo che la tristezza dei discepoli è conseguente alla spaventosa descrizione fatta da Gesù della persecuzione che essi dovranno soffrire nel mondo.

Questa pena è così penetrante che nessuno dei discepoli domanda a Gesù: « Dove vai? » (5). Incontriamo qui un ben noto punto cruciale nell'ultimo discorso, perché in realtà vi sono state domande su dove Gesù vada, fatte da Simon Pietro (13,36) e da Tommaso (14,5). Abbiamo già accennato a teorie di riordinamento che cercano di eliminare la difficoltà mettendo 16,5 prima degli altri due passi (pp. 698-99 sopra). Altri, come Wellhausen, vedono qui una contraddizione e una prova che le varie parti dell'ultimo discorso non sono della stessa mano. Altri ancora cercano di eliminare l'apparente contraddizione. Barrett,

p. 405, mette in rilievo il tempo presente in 16,5: i discepoli sono così addolorati che, mentre prima hanno domandato dove vada Gesù, *ora* nessuno lo domanda. Lagrange, pp. 417-18, sostiene una tesi analoga: essi non glielo domandano *più*; e Schwank, « Es ist gut », p. 341, rimanda ad Am 6,10 per la prova che nel modello di discorso ebraico non c'è sempre una netta distinzione tra « non » e « non più ». Forse queste ultime osservazioni possono essere usate per spiegare il significato del passo così come è ora nella forma finale del Vangelo, se cerchiamo di dar senso all'ultimo discorso come è ora. Ma, quanto alle origini della difficoltà, abbiamo già detto che noi pensiamo che 16,5 sia un duplicato dell'episodio che sta alla base di 13,36 e 14,5. In una delle due forme del racconto la domanda è posta dai discepoli a Gesù e il contesto indica che essi non comprendono dove egli vada. Nell'altra forma la domanda non è nemmeno posta, perché i discepoli non comprendono abbastanza il significato del suo andarsene.

L'affermazione nella prima parte del v. 7, che è bene per i discepoli che Gesù se ne vada, ha il suo parallelo in 14,28: « Se mi amaste, vi rallegrereste che io vada dal Padre ». Però, l'implicazione là è che è meglio per Gesù stesso andarsene, mentre in 16,7 l'idea è che è meglio per i discepoli. Lagrange, p. 418, si domanda perché il genere umano non avrebbe potuto avere il privilegio della presenza continua sia del Figlio glorificato che del Paraclito.

Ma, se la nostra comprensione del Paraclito (App. V) è giusta, questa sarebbe una contraddizione. Il Paraclito è lo Spirito inteso come la presenza del Gesù assente, e per definizione il Paraclito e Gesù non possono essere sulla terra insieme. Non abbiamo dimenticato 7,39: « Infatti non c'era ancora lo Spirito, perché Gesù non era stato ancora glorificato ». Ciò implica non solo che è il Gesù glorificato che dà lo Spirito, ma anche che il ruolo dello Spirito/Paraclito è di prendere sulla terra il posto del Gesù glorificato. Ma ci si può ancora domandare perché Gesù dice che questo scambio di posto tra Gesù e il Paraclito è per il bene dei discepoli: perché ad essi non potrebbe andare altrettanto bene se Gesù rimanesse? La risposta è che solo mediante la presenza interiore del Paraclito i discepoli arrivano a comprendere Gesù pienamente. O, se ci richiamiamo ad altri passi in cui Gesù descrive lo Spirito, solo la comunicazione dello Spirito genera gli uomini come figli di Dio (3,5; 1,12-13); e nel disegno di Dio è lo Spirito il principio della vita dall'alto.

La promessa del v. 7 si adempie in 20,22, dove la prima azione del Gesù risorto che è asceso al Padre (20,17) è di alitare sui suoi discepoli e dire: « Ricevete lo Spirito Santo ».

Il Paraclito contro il mondo (16,8-11)

Anche il primo passo sul Paraclito nel cap. 14 (15-17) riguardava il rapporto tra il Paraclito e il mondo. In 14,17 era stato detto che il mondo non può ricevere il Paraclito perché non lo vede e non lo conosce. Nel cap. 16 appare chiaro che questa incapacità di vedere il Paraclito non si traduce in indifferenza ma in ostilità, lo stesso tipo di ostilità che ha contrassegnato il rapporto del mondo con Gesù.

I commentatori non hanno trovato facile la dettagliata esposizione di 8-11. Agostino evitava il passo perché difficilissimo; Tommaso d'Aquino citava opinioni ma non ne dava di sue; Maldonado considerava questo passo fra i più oscuri del Vangelo. Loisy, p. 430, osserva che il procedimento schematico di menzionare le tre accuse (8) e poi spiegare ciascuna (9-11) — « una spiegazione metodica che non ha molta chiarezza » — è più tipico della sottigliezza di 1 Giovanni che del Vangelo (cfr. 1 Gv 2,12-13; 5,6-8). Parte del problema concerne il verbo *elenchein*, che abbiamo tradotto come « convincere » (vedi Nota). Chi è il destinatario di questa azione? Alcuni hanno pensato che il compito del Paraclito sia di dimostrare al mondo il suo errore, e quindi *elenchein* significa « convincere ». Ma Mowinckel, p. 105, ha sostenuto in modo persuasivo che *elenchein* non implica necessariamente la conversione o l'emendamento della parte coinvolta nella convinzione. Si tratta piuttosto di far cadere sulla colpa la luce spietata della verità: l'unica certezza è che la parte che è l'oggetto di *elenchein* è colpevole. Inoltre, l'idea che il mondo sarà convinto dal Paraclito contraddice l'affermazione di 14,17 che il mondo non può ricevere il Paraclito. Il mondo non può essere convinto dallo Spirito di Verità perché il suo rifiuto della verità è deliberato (3,20).

E allora? Giovanni pensa forse a qualche cosa come un processo condotto dinanzi a Dio dove la colpa del mondo sarà pubblicamente dimostrata ai discepoli? Certamente la dimostrazione della colpa del mondo è diretta ai discepoli, ma il foro è interiore. Nell'escatologia realizzata giovannea sono incorporati qui elementi del giudizio sul mondo; la corte però non è in qualche apocalittica valle di Giosafat (Gl 3,2.12) ma nella mente e nella comprensione dei discepoli. (Ciò è stato dimostrato da Berrouard, *art. cit.*). Inoltre, il processo è solo indirettamente un processo del mondo. Propriamente è una revisione del processo di Gesù in cui il Paraclito fa emergere la verità perché i discepoli la vedano. Il suo effetto sul mondo deriva dal fatto che, una volta resi sicuri dal Paraclito della vittoria di Gesù in quel processo, i discepoli rendono testimonianza (15,27) e così sfidano il mondo e la sua interpretazione del processo. Nell'essere la forza motrice dietro a tutto questo il Paraclito continua semplicemente l'opera di Gesù, che ha portato, egli stesso, contro il mondo la prova che ciò che esso fa è male (7,7).

Il primo elemento (v. 9) nell'attività forense del Paraclito è di provare ai discepoli che il mondo è colpevole di peccato, il peccato di fondo che consiste nel non voler credere in Gesù. Questo è stato uno dei temi della descrizione fatta nel Vangelo del ministero di Gesù, un ministero che è stato presentato dal principio alla fine nell'atmosfera forense di un processo (vedi la p. 60). Nel suo primo discorso, Gesù riassumeva l'effetto della sua venuta: « La luce è venuta nel mondo, ma gli uomini hanno preferito le tenebre alla luce perché le loro azioni erano malvage » (3,19). Alla fine del ministero pubblico lo scrittore giovanneo dava questa valutazione: « Sebbene Gesù avesse compiuto tanti segni davanti a loro, essi non credevano in lui » (12,37). Tutti gli altri peccati individuali trovano espressione in questo peccato di fondo della incredulità o sono ad esso collegati. È un peccato interamente imputabile (15,22-24), che rappresenta una scelta permanente del male (9,41) e che merita la collera continua di Dio (3,36). Il Paraclito concentrerà l'attenzione sull'espressione di incredulità culminata nel mettere a morte Gesù, ma i colpevoli sono un gruppo molto più vasto di quello dei partecipanti al processo storico di Gesù. Quei partecipanti sono solo gli antenati degli uomini di ogni generazione che saranno ostili a Gesù. Forse l'atteggiamento che si trova in Giovanni colpisce i cristiani di oggi e li imbarazza, avvezzi come sono a una società pluralistica dove l'incredulità verso Gesù non rappresenta necessariamente una particolare ostilità verso di lui o verso Dio. Ma Giovanni in realtà non considerava la colpa individuale, soggettiva; e il suo atteggiamento dualistico era condizionato dal contesto polemico in cui egli visse.

Il secondo elemento (v. 10) nell'attività forense del Paraclito è di dimostrare che il mondo è in errore quanto alla giustizia mostrando che Gesù, che esso giudicava colpevole, era realmente innocente e giusto. Influenzati dal dibattito di Paolo sulla giustizia (*dikaiosynē*), alcuni Padri della chiesa, incluso Agostino, e alcuni riformatori hanno pensato che il v. 10 si riferisse alla giustizia *del cristiano* in virtù della fede. Ma l'« Io vado al Padre » mostra che il tema è la giustificazione di Gesù, la manifestazione della giustizia di Dio nella esaltazione di Gesù. (In questi versetti Giovanni tratta di nozioni veramente fondamentali, e la giustizia del cristiano è derivata dalla giustizia del suo maestro). « I giudei » avevano considerato come arrogante la pretesa di Gesù di essere una cosa sola col Padre e lo avevano accusato di essere un ingannatore, un peccatore e un bestemmiatore (5,18; 7,12; 9,24; 10,33). Lo scopo del processo e della condanna a morte era di mostrare che egli era colpevole e non era Figlio di Dio (19,7). Ma il Paraclito dimostrerà ai discepoli che codesta stessa sentenza di morte in realtà mostrava che Gesù era quello che pretendeva di essere, poiché dopo la sua morte egli è col Padre; e glorificando Gesù (17,5), il Padre ha posto il sigillo sulle sue affermazioni. « Il ritorno al Padre è l'*imprimatur* di Dio sulla legittimità [giustizia] manifestata nella vita e nella morte del Figlio suo » (Hoskyns, p. 485). L'idea che l'esaltazione di Gesù è una manifestazione della giustizia di Dio si vede anche nell'inno di 1 Tm 3,16 che contrappone esaltazione e incarnazione con queste parole: « Egli fu manifestato nella carne, *giustificato* nello Spirito ». Ciò ha interessanti radici nell'AT, come si vede in Is 5,15-16: « Gli occhi dei superbi si abbasseranno, ma il Signore degli eserciti sarà esaltato nella giustizia ». Essendo esaltato alla presenza del Padre, Gesù è nella sfera della giustizia divina. In che modo il Paraclito mostrerà ai discepoli che Gesù è col Padre? Per spiegare ciò alcuni hanno fatto ricorso ad Atti 7,55, dove Stefano, *pieno dello Spirito*, testimonia che Gesù stava alla destra del Padre: in altre parole, lo Spirito dà la penetrazione per vedere la vittoria di Gesù. Altri hanno fatto una deduzione logica da Giovanni 7,39, dove si afferma che non sarà dato lo Spirito prima della glorificazione di Gesù. Ma se deduciamo dalla natura stessa del Paraclito, l'argomento è più forte: di per sé infatti il Paraclito è la presenza spirituale nel mondo di quel Gesù che è col Padre (app. V). Tutta l'idea del Paraclito è senza significato e in sé contraddittoria se Gesù non ha vinto la morte; e quindi, una volta che i discepoli riconoscono il

Paraclito (14,17), essi riconoscono che Gesù è col Padre. L'ultima frase di 10, « Non mi vedrete più », è quasi un paradosso. Come può il fatto che i discepoli non vedono Gesù provare loro la giustizia delle rivendicazioni di Gesù? Ciò probabilmente va interpretato in relazione alla presenza del Paraclito, specialmente se pensiamo che queste parole non siano rivolte principalmente ai discepoli nell'ultima cena ma ai cristiani della chiesa giovannea (Loisy, p. 429). Fino a quando Gesù non ritornerà a prenderli con sé nella sua dimora celeste (14,2-3; 17,24), i credenti non lo vedranno fisicamente, ma solo nel suo Spirito e mediante il suo Spirito, il Paraclito. Essi rientrano nel numero di quei fortunati che « non hanno veduto eppure hanno creduto » (20,29). Durante il suo ministero Gesù aveva avvertito che ben presto gli uomini avrebbero perso la possibilità di vederlo (7,33-34; 8,21); dopo la sua morte c'è il Paraclito, che solo i credenti possono vedere e ricevere. Così, nel condannare Gesù a morte, il mondo ha condannato se stesso.
Questo ci porta all'ultimo elemento (v. 11) dell'attività forense del Paraclito, e cioè dimostrare che nel condannare Gesù il mondo stesso era stato condannato. Nella morte di Gesù sulla croce il processo che era durato lungo tutto il suo ministero sembrava terminare con la vittoria dei suoi nemici. Ma nel Paraclito Gesù è ancora presente dopo la sua morte, e così il processo ha avuto un esito sorprendente. Se l'ora della passione e della morte rappresentava il confronto tra Gesù e il Principe di questo mondo (12,31; 14,30), allora nell'essere vittorioso sulla morte Gesù è stato vittorioso sul Principe di questo mondo. Il fatto stesso che Gesù sia giustificato dinanzi al Padre significa che Satana è stato condannato e ha perduto il suo potere sul mondo (vedi Nota). Abbiamo qui in forma di escatologia realizzata qualcosa di ciò che il Libro dell'Apocalisse descrive in termini di escatologia finale. Mentre Ap 12,5.7-12 descrive simultaneamente l'esaltazione del Messia e la cacciata di Satana dal cielo, l'incatenamento di Satana (20,2) e la sua condanna finale al tormento del fuoco (20,10) sono ancora a venire. Il pensiero di 1 Giovanni è simile a quello di Giovanni, e qui è chiaro che coloro che credono partecipano alla vittoria di Gesù sul Maligno (2,13-14; 4,4; 5,4-5). Nel render testimonianza a questa vittoria il Paraclito è dunque veramente un antidoto al dolore che si impadronisce del cuore dei discepoli di fronte alla partenza di Gesù e all'attacco della persecuzione nel mondo.

Il Paraclito, guida dei discepoli in ciò che è di Gesù (16,12-15)

Il secondo passo sul Paraclito nel cap. 16, come il suo duplicato in 14,26, concerne il ruolo del Paraclito come maestro dei discepoli. Il versetto 12 offre una transizione a questo aspetto dell'opera del Paraclito. Che cosa intende Gesù quando dice di avere ancora da dire molte cose che i discepoli non sono per il momento in grado di sopportare? Ciò implica forse che vi saranno nuove rivelazioni dopo la sua morte? Alcuni lo hanno pensato, e una certa mistica è stata costruita sulla base di queste parole. Agostino riteneva temerario indagare quali potessero essere queste cose. I teologi sistematici hanno usato questo versetto a sostegno della tesi che la rivelazione continuò dopo la morte di Gesù fino alla morte dell'ultimo apostolo. I teologi cattolici romani vi hanno visto un'allusione al continuo sviluppo del dogma durante il periodo dell'esistenza della chiesa. Ma dovremmo esser resi prudenti dal confronto con 15,15 che sembra escludere ulteriori rivelazioni: « Tutto ciò che ho udito dal Padre l'ho fatto conoscere a voi ». (Loisy, p. 432, considera questi versetti come contraddittori, più o meno sulla linea della supposta contraddizione tra 16,5 e 13,36 di cui si è parlato sopra). Più probabilmente, il v. 12 significa che solo dopo la resurrezione di Gesù ci sarà la comprensione piena di ciò che è accaduto e che è stato detto durante il ministero, un tema che è familiare in Giovanni (2,22; 12,16; 13,7). Questa promessa di più profonda comprensione può essere formulata nei termini « Molto ho ancora da dirvi » perché, agendo nel Paraclito e mediante il Paraclito, Gesù comunicherà quella comprensione. È improbabile che nel pensiero giovanneo ci fosse l'idea di una ulteriore rivelazione dopo il ministero di Gesù, poiché Gesù è *la* rivelazione del Padre, la Parola di Dio.

E così siamo condotti al v. 13 e al Paraclito come colui che guida i discepoli alla piena verità di quel che Gesù ha detto. Alcuni vorrebbero far risalire questa raffigurazione del Paraclito come guida al ruolo della guida nelle religioni pagane del mistero, ma c'è anche uno sfondo nell'AT. Ricordiamo Sal 143,10: « Il suo *spirito* buono mi guidi in terra piana » e 25,4-5: « insegnami, Signore, i tuoi sentieri, guidami nella tua *verità* ». In Is 63,14 nei LXX leggiamo: « Lo spirito discese dal Signore e li guidava lungo la via ». A volte si è obiettato che questi passi dell'AT parlano di una guida morale e non di una più profonda comprensione della rivelazione e che perciò la descrizione giovannea del Paraclito come guida è completamente diversa. Ovviamente, « spirito », « via » e « verità » hanno nel pensiero giovanneo un significato che va oltre l'AT; ma ci stiamo ponendo solo una questione di *background* ed è almeno nostro presupposto che l'originalità del messaggio cristiano di Giovanni comporti una trasformazione e un adattamento di tutto ciò che all'evangelista è venuto dal suo *background*. Ma, più pertinentemente, la guida del Paraclito lungo la via della verità tutta intera implica qualcosa di più di una più profonda comprensione intellettuale di ciò che Gesù ha detto: implica un modo di vivere in conformità con l'insegnamento di Gesù, e quindi non è poi così lontana dalla nozione vetero-testamentaria di guida come potrebbe dapprima sembrare. Possiamo anche dire che il ruolo di guidare gli uomini era attribuito alla Sapienza (Sap 9,11; 10,10); e come la figura del Gesù giovanneo è modellata sulla divina Sapienza personificata, così lo è pure la figura del Paraclito (vedi App. V).

Il Paraclito guiderà gli uomini *lungo la via della verità* tutta intera. In 8,31-32 Gesù aveva promesso: « Se rimanete nella mia parola, sarete veramente miei discepoli; e conoscerete la verità ». Ciò si adempie nel Paraclito e in virtù del Paraclito. Abbiamo un interessante esempio di come ciò si compie in Atti 8,31, dove l'eunuco non riesce a capire che il passo sul Servo sofferente in Is 53 si riferisce a Gesù finché non è *guidato* da Filippo il quale a sua volta è sotto l'influenza dello Spirito (8,29). Guida lungo la via della verità è guida al mistero di Gesù che è la verità (Giovanni 14,6). L'accenno a *tutta intera* la verità nel v. 13 (cfr. « tutto ciò che io vi ho detto »in 14,26) e il sottolineare che il Paraclito non parlerà da sé ma dirà solo ciò che avrà udito sembrano confermare la tesi che non si tratta di una nuova rivelazione.

Ma l'ultima riga del v. 13 presenta una difficoltà. La promessa « vi annunzierà le cose future » non implica forse una nuova rivelazione? Wikenhauser, p. 295, e Bernard, II, 511, sono fra i tanti che vedono qui un accenno a un ufficio o carisma profetico nella chiesa giovannea (o pre-giovannea: Windisch), simile alla profezia sotto la guida dello Spirito di 1 Ts 5,19-20; 1 Cor 12,29; 14,21-33; Ef 4,11. Loisy, p. 433, pensa alla profezia apocalittica sotto la guida dello Spirito sulle cose future (Ap 2,7; 14,13; 19,10; 22,17). Bultmann, p. 443, per il quale la riga è stata aggiunta dall'evangelista alla Fonte dei discorsi della rivelazione, pensa che, mentre di per sé la riga può riflettere la credenza della comunità nello spirito di profezia, nel suo presente contesto essa perde le sue sfumature apocalittiche. Quest'ultima opinione sembra la più convincente poiché si adatta all'accentuazione giovannea dell'escatologia realizzata. Gli studi sulla parola *anangellein*, « annunziare », che abbiamo riportati nella Nota, fanno pensare che l'annunzio delle cose future consista nell'interpretare in rapporto a ogni generazione futura il significato contemporaneo di ciò che Gesù ha detto e fatto. La migliore preparazione cristiana a ciò che avverrà non è una esatta precognizione del futuro ma una profonda comprensione di ciò che Gesù significa per il tempo di ognuno. Nel suo ruolo di annuncio profetico il Paraclito continua l'opera di Gesù, che alla donna samaritana presentò se stesso come il Messia che annunzierà (*anangellein*) agli uomini ogni cosa (4,25-26). Abbiamo visto nella Nota a 4,25 che per i samaritani ciò significava che Gesù era l'atteso Profeta-come-Mosè, cioè un profeta che avrebbe interpretato la Legge mosaica, data tanto tempo prima, in modo da risolvere i presenti problemi legali della comunità. Di fronte a Gesù, il Paraclito ha la stessa funzione di annunziare ogni cosa.

Barrett, p. 408, vede una speciale sfumatura nell'annunzio fatto dal Paraclito delle cose future; egli pensa che si tratti di svelare peccato, giustizia e giudizio come esposto in 8-11. Sebbene il processo di Gesù sia passato, le implicazioni della morte e della glorificazione di Gesù devono essere elaborate per i discepoli e per il mondo in ogni generazione. Allora il Paraclito dirà ai discepoli il significato del messaggio di Gesù che essi non sono capaci di sopportare ora (12).

Il v. 14 rafforza l'impressione che il Paraclito non porti alcuna nuova rivelazione poiché egli riceve da Gesù ciò che annunzierà ai discepoli. Gesù ha glorificato il Padre (17,4) rivelando il Padre agli uomini; il Paraclito glorifica Gesù rivelandolo agli uomini. La gloria implica la manifestazione visibile (App. I, p. 1444); e rendendo gli uomini testimoni (15,26-27), il Paraclito manifesta il Gesù risorto che partecipa alla gloria del Padre suo (17,5). (Altrove in Giovanni sentiamo che lo Spirito glorifica Gesù generando figli di Dio che così riflettono la gloria di Dio in modo simile a quello in cui Gesù riflette la gloria di Dio: vedi Nota a 17,22). Osserviamo un altro elemento di escatologia realizzata in questo accenno alla gloria. Per i Vangeli sinottici il Figlio dell'uomo verrà nella gloria nell'ultimo giorno (Mc 13,26), ma per Giovanni c'è già gloria nella presenza di Gesù nel Paraclito e mediante il Paraclito. Il v. 15 accenna indirettamente al rapporto del Paraclito col Padre nonché col Figlio. Abbiamo osservato che il cap. 16 accentua l'azione di Gesù riguardo al Paraclito (v. 7: « Io lo manderò ») in contrasto col cap. 14,16.26, dove l'agente è il Padre. Ma il v. 15 mostra che l'autore del cap. 16 sapeva anche che in ultima analisi il Paraclito, come Gesù stesso, era l'emissario del Padre. Nell'annunziare o interpretare ciò che è di Gesù, il Paraclito in realtà interpreta il Padre agli uomini; perché il Padre e Gesù possiedono tutto in comune. Più tardi i teologi orientali e occidentali discuteranno nella teologia della Trinità se lo Spirito procede dal Padre solo o dal Padre e dal Figlio. Nel pensiero giovanneo sarebbe incomprensibile che il Paraclito avesse qualcosa da Gesù e non dal Padre, ma tutto ciò che egli ha (per gli uomini) è di Gesù[1].

---

[1] La Bibliografia per questa sezione è inclusa nella Bibliografia per il cap. 16, alla fine del § 56.

56. l'ultimo discorso: sezione 2 - suddivisione 3 (unità 2)
16,16-33

Il ritorno di Gesù arrecherà ai discepoli gioia e comprensione

[16] *« Ancora un poco e non mi vedrete più, e poi ancora un poco e mi vedrete ».* [17] *Dissero allora alcuni dei suoi discepoli fra loro: « Che significa ciò? Egli ci dice: " Ancora un poco e non mi vedrete, e poi ancora un poco e mi vedrete "; e dice anche: " Perché vado al Padre " ».* [18] *Perciò continuavano a domandarsi: « Che cos'è mai questo ' poco ' [di cui egli parla]? Non comprendiamo [quello che vuol dire] ».* [19] *Gesù capì che volevano interrogarlo e disse loro: « Andate indagando fra voi perché ho detto: " Ancora un poco e non mi vedrete, e poi ancora un poco e mi vedrete ".* [20] *In verità, in verità vi dico: voi piangerete e vi rattristerete, ma il mondo si rallegrerà; voi sarete tristi ma la vostra tristezza si cambierà in gioia.* [21] *La donna, quando partorisce, è nel dolore, perché è giunta la sua ora. Ma quando il bambino è nato, la gioia le fa dimenticare la sofferenza, perché un bambino è venuto al mondo!* [22] *Così anche voi, ora siete tristi; ma vi vedrò di nuovo e il vostro cuore si rallegrerà e nessuno vi potrà togliere la vostra gioia.* [23] *E in quel giorno non mi domanderete più nulla. In verità, in verità vi dico: se chiederete qualche cosa al Padre, egli ve la darà nel mio nome.* [24] *Finora non avete ancora chiesto nulla nel mio nome. Chiedete e otterrete, perché la vostra gioia sia piena.* [25] *Vi ho detto queste cose in parabole. Ma verrà l'ora in cui non vi parlerò più in parabole ma apertamente vi parlerò del Padre.* [26] *In quel giorno chiederete nel mio nome, e io*

non vi dico che pregherò il Padre per voi. [27] *Il Padre stesso vi ama perché voi avete amato me e avete creduto che io sono venuto da Dio.* [28] *[Sono uscito dal padre] e sono venuto nel mondo. Ora lascio il mondo e ritorno al Padre ».* [29] *« Ecco », esclamarono i discepoli, « infine parli chiaramente, senza parabole!* [30] *Ora conosciamo che sai tutto, non hai nemmeno bisogno che alcuno ti interroghi. Per questo crediamo che sei uscito da Dio ».* [31] *Rispose loro Gesù: « Adesso credete?* [32] *Ecco, viene l'ora, anzi è già venuta, in cui vi disperderete, ciascuno per conto proprio, e mi lascerete solo. Ma io non sono mai solo, perché il Padre è con me.* [33] *Vi ho detto questo perché abbiate pace in me. Nel mondo troverete tribolazione, ma abbiate fiducia: io ho vinto il mondo ».*

29: *esclamarono.* In greco nel tempo presente storico.

NOTE

v. 16. *Ancora un poco. Mikron*: vedi Nota a 13,33. Nelle affermazioni analoghe in 7,33; 12,35 e 13,33, quando Gesù dice che sarà con i suoi ascoltatori solo per poco ancora, egli fa seguire a ciò l'avvertimento che andrà dove non potrà essere visto. Un parallelo più stretto per il tanto più confortante versetto in esame è 14,19: « Ancora un poco e il mondo non mi vedrà più; ma voi mi vedrete ».
— *non mi vedrete più.* La negazione è *ouketi.* Il verbo è *theōrein;* nella riga seguente è *horan* (*opsesthai*). Alcuni ritengono che il secondo indichi una più profonda penetrazione spirituale (così Bernard, II, 513), ma vedi i nostri commenti nell'App. I, p. 1443.
— *poi ancora un poco.* L'idea che ci sarà solo un poco di tempo prima di raggiungere la felicità con Dio compare in un contesto apocalittico in Is 26,20: « Nasconditi per un istante, finché non sia passato lo sdegno del Signore ». Ciò è interessante, perché Is 26,17 rientra nello sfondo del v. 21 (vedi Commento).
— *mi vedrete.* La tradizione greca bizantina, insieme con le versioni latine e siriache, aggiunge una riga: « perché io vado dal Padre ». Questa clausola (che in 7,33 segue a una frase sul non veder più Gesù) è stata introdotta per giustificare la seconda citazione nel versetto seguente (17). Uno scrivano deve aver pensato che entrambe le citazioni in 17 provenissero da 16.

v. 17. *Dissero alcuni dei suoi discepoli.* Questo intervento segna la prima volta che essi parlano da quando Giuda ha manifestato la sua perplessità in 14,22; termina così il più lungo monologo nel Vangelo. Gli interventi nella Sezione 1 dell'ultimo discorso erano stati di singoli discepoli; gli interventi nel cap. 16 sono di discepoli in gruppo.

— *Che significa ciò? Egli ci dice*... Simile a una formula rabbinica frequente (Schlatter, p. 314).

— '*Ancora un poco*...'. Questa prima citazione in 17 è presa parola per parola da 16, a eccezione dell'uso di una negazione più breve (*ou* invece di *ouketi*).

— *E dice anche.* Il greco ha semplicemente « e »; il « dice » che precede la prima citazione è destinato a comprendere anche la seconda.

— '*Perché vado*...'. La seconda citazione comincia con *hoti*, presumibilmente col significato « in quanto, perché » che ha nel v. 10 da cui la citazione è presa *verbatim*, anche se con una variazione nell'ordine delle parole. Comunque, è possibile che *hoti* in 17 sia semplicemente il « che » usato per introdurre il discorso indiretto. Molti preferiscono quest'ultimo, perché rende più scorrevole la traduzione: « egli dice anche che io vado al Padre ». Ma il discorso in realtà è diretto, non indiretto, e quindi *hoti* narrativo sarebbe ozioso; inoltre non c'è *hoti* narrativo prima della prima citazione e quindi non ce ne aspetteremmo uno prima della seconda.

v. 18. *Perciò continuavano a domandarsi.* Letteralmente « a dire » (a se stessi). Ciò è omesso da molte testimonianze testuali occidentali. Come vedremo, ci sono molte varianti scribali nel testo di questo versetto, forse a causa del suo carattere ripetitivo. Tale ripetizione è caratteristica della narrativa semplice, specialmente nel Medio Oriente.

— '*poco*'. Nella maggior parte delle testimonianze *mikron* è preceduto da un articolo (omesso nel P^5, nel Codice Vaticano, in quello Sinaitico corrector, e a quanto pare nel P^{66}). Lagrange, p. 426, sostiene che, anche senza l'articolo, il senso è: durerà realmente la sua assenza solo un *poco?*

— [*di cui egli parla*]. Omesso dal P^{66} e da molte testimonianze occidentali.

— [*quello che vuol dire*]. La maggior parte delle testimonianze leggono il verbo *lalein*, mentre i Codici di Beza e Koridethi leggono *legein*. Il Codice Vaticano omette la frase. Potrebbe essere stata aggiunta dagli scrivani in un tentativo di chiarificazione.

v. 19. *Gesù capì.* Spesso Giovanni attribuisce a Gesù il potere di leggere nella mente degli uomini (2,24-25; 4,17-18). Negli altri Vangeli è spesso difficile essere certi se l'evangelista vuole che noi pensiamo che tale conoscenza era soprannaturale o semplicemente un esempio di acuta penetrazione: cfr. Lc 7,39-40; Mt 9,22 con Mc 5,30; Mc 3,23 con la tradizione « Q » di Mt 12,25 e Lc 11,17). In Giovanni la speciale conoscenza attribuita a Gesù sembra essere costantemente presentata come soprannaturale; e certamente nel caso presente l'entusiasmo che la sua consapevolezza suscita (30) indica che si intende una conoscenza più che naturale.
— *volevano.* Alcune testimonianze, compreso il Codice Sinaitico e il P^{66c}, leggono « stavano per ». Il P^{66*} ha entrambi i verbi: ciò è interessante, perché solitamente è una testimonianza più tarda che fonde due lezioni diverse.
— *Andate indagando.* Potrebbe essere una domanda: « Andate indagando ...? ».
— *non mi vedrete.* La negazione è *ou* come in 17, non *ouketi* come in 16.

v. 20. *piangerete e vi rattristerete.* L'accenno è agli alti gemiti e lamentazioni che sono l'abituale reazione alla morte nel Medio Oriente. Per questi verbi usati nel contesto della morte vedi Ger 22,10; Mc 16,10 (« piangere »); Lc 23,27 (« lamentarsi »).
— *tristi.* La *lypē,* tema di 16,6, ritorna in 20-22. Nel NT *lypē* descrive principalmente una angoscia di mente o di spirito. Loisy, p. 435, commenta che una parola usata per la sofferenza fisica sarebbe stata più appropriata, per esempio *ōdin,* il termine tecnico per le doglie del parto (e per i dolori messianici). Ma il vocabolario della parabola allegorica è dominato dalla situazione dei discepoli, dove « tristezza » è più appropriata.
— *cambierà in.* Probabilmente un ebraismo (*hyh l*); cfr. MTGS, p. 253. Vedremo nel Commento che Giovanni usa qui un antico simbolismo ebraico.

v. 21. *La donna.* Si tratta di linguaggio parabolico, come risulta chiaramente dal v. 25; e l'articolo determinato è frequente nell'introdurre sostantivi che sono i soggetti di parabole (cfr. 12,24).
— *partorisce. Tiktein,* « Partorire ».

— *nel dolore. Lypē*; vedi Nota a 16,6. Feuillet, « L'heure », pp. 178-79, richiama l'attenzione su Gn 3,16: « Con dolore (*lypē*) partorirai [*tiktein*] figli ». Questo è importante perché il racconto di Adamo ed Eva è a volte suggerito come possibile sfondo del simbolismo usato da Giovanni.
— *la sua ora.* Il Codice di Beza, il P⁶⁶, la VL e la VS leggono « giorno », ma noi abbiamo seguito la maggioranza delle testimonianze testuali. Buoni argomenti si possono addurre dall'una e dall'altra parte sul perché gli scrivani avrebbero potuto cambiare una parola nell'altra. Si può sostenere che « ora » è stato inserito per favorire la teologia giovannea in cui la passione e resurrezione costituiscono « l'ora » di Gesù; si noti anche l'uso di « ora » in 25 e 32. Ma « giorno » potrebbe essere stato inserito per stabilire un riferimento a « il giorno del Signore », con le tribolazioni e sofferenze che in esso si attendevano; si noti l'uso di « giorno » in 23 e 26.

— *sofferenza. Thlipsis*; vedi Commento. Il tema ritorna in 33.
— *un bambino è venuto al mondo.* L'espressione letterale, « un essere umano è venuto al mondo », è alquanto tautologica, perché nel linguaggio rabbinico « uno venuto al mondo » è la descrizione di un essere umano; vedi Nota a 1,9. Comunque, l'idea potrebbe essere che la sua gioia non è semplicemente perché ella ha un bambino ma anche perché ha dato il suo contributo al genere umano o al mondo. Feuillet, « L'heure », p. 175-77, pensa che l'uso di « essere umano » (*anthrōpos*) invece di « figlio » sia un'altra eco dello sfondo della Genesi di cui si è detto sopra. In particolare, egli cita Gn 4,1: « Eva concepì e partorì Caino, e disse: ' Con l'aiuto del Signore ho generato *un uomo* ' » (Filone *De Cherubim* XVI-XVII; # 53-57, richiama l'attenzione sull'uso di « uomo » qui). A pp. 366-69, Feuillet formula l'ipotesi che la frase « *al* mondo » sia intesa da Giovanni come evocativa della vicenda terrena di Gesù, che venne al mondo per mezzo della sua incarnazione e ritornerà al mondo dopo la sua passione e resurrezione come un Nuovo Adamo (interpretazione proposta in passato da Crisostomo, Tommaso d'Aquino, Cornelio a Lapide e altri).

v. 22. *siete tristi.* Letteralmente « avete tristezza ». Una consistente combinazione di testimonianze testuali (il P⁶⁶, il Codice di Beza e quello Alessandrino) sostiene un tempo futuro, ma la differenza di significato non è importante.

— *vi vedrò di nuovo e il vostro cuore si rallegrerà.* È un'eco di Is 66,14 nella versione dei LXX: « Voi vedrete, e gioirà il vostro cuore ». Barrett, p. 411, osserva che il cambiamento di Giovanni di « Voi vedrete » in « Io vedrò » può difficilmente essere accidentale. Altri, paragonando l'« Io vi vedrò » di questo versetto con « mi vedrete » di 16, osservano che c'è stata una progressione perché è meglio essere veduti da Dio che vederlo. Ma si può pensare che « Voi mi vedrete » e « Io vi vedrò » siano semplicemente i due lati di una medaglia, un po' come la presenza di « voi in me e io in voi » di cui abbiamo parecchi esempi.
— *cuore.* Singolare, come nel v. 6; vedi Nota a 14,1.
— *potrà togliere.* Letteralmente « toglie » o « toglierà »; il Codice Vaticano e quello Beza* sostengono un tempo futuro, ma il presente (P^{66}) è probabilmente originale, essendo usato per esprimere la certezza del futuro.

v. 23. *in quel giorno.* La frase compare qui e in 26; vedi Nota a 14,20.
— *non mi domanderete più nulla.* Il verbo di interrogazione è *erōtan.* I commentatori discutono se questa riga si riferisca a quel che precede o a quel che segue. Se si riferisce a ciò che precede (Westcott, Loisy, Lagrange, Bultmann, Hoskyns, Barrett), l'allusione è al tipo di domanda che era stato argomento di 17-19: una domanda che rivela mancanza di comprensione. Gesù promette che « in quel giorno » essi comprenderanno. Ciò concorderebbe con la nostra tesi nel Commento, che questo passo si riferisce alla presenza di Gesù mediante il Paraclito. Il Paraclito porterà comprensione poiché insegnerà ai discepoli ogni cosa (14,26) e li guiderà lungo la via della verità tutta intera (16,13). Una idea simile si trova in 1 Gv 2,27: « L'unzione che avete ricevuta rimane in voi e non avete bisogno che alcuno vi ammaestri ».

Se si riferisce a ciò che segue (Crisostomo, Bernard), la domanda si identifica col chiedere (*aitein*) cose al Padre: una richiesta o supplica per qualcosa che si desidera. Gesù promette che « in quel giorno » essi non faranno più le loro richieste a lui ma saranno in grado di chiedere direttamente al Padre. Il fatto che due diversi verbi di interrogazione (*erōtan* e *aitein*) siano usati nello stesso versetto non è a favore di questa soluzione, sebbene spesso questi verbi siano intercambiabili (in 26 più avanti *erōtan* è usato per una richiesta). Il fatto che le due frasi siano separate dal solenne duplice « Amen » (« In verità vi dico ») fa pensare esso pure a un cambiamento di argomento e quindi favorisce la prima interpretazione. Ma a nostro giudizio l'argomento conclusivo a favore della prima interpretazione è il contesto. Le nostre Note a 26 e 30 più avanti forniscono le ragioni per pensare che il primo « domandare » del v. 23 riguardi il comprendere e non il chiedere.

— *In verità, in verità vi dico.* Gesù aveva cominciato la sua risposta ai discepoli in 20 con queste parole, e ora quella risposta prende una nuova piega. L'affermazione di Bernard (I, 67), che il doppio « Amen » non introduce mai un nuovo detto non collegato con quel che precede è vero solo se prima di « non collegato » si inserisce un « totalmente ». Questa frase segna spesso l'inizio di un pensiero nuovo o di una nuova frase del discorso, come in 10,1.

— *se*: Un uso raro di *an* per *ean* (BDF, § 107); cfr. 14,14: « Se [*ean*] mi chiederete qualche cosa nel mio nome, io la farò ».

— *al Padre.* Come indica la citazione appena fatta dal cap. 14, il cap. 14 dà la preferenza alle richieste fatte a Gesù, mentre il cap. 16 dà la preferenza alle richieste fatte al Padre. Vedi la discussione alle pp. 762-64 sopra.

— *ve la darà nel mio nome.* Nel Codice Vaticano, in quello Sinaitico e nelle versioni copte, la frase « nel mio nome » viene dopo il verbo « dare » e deve essere interpretata così. Ma nel Codice di Beza, in quello Alessandrino e nella tradizione bizantina, « nel mio nome » è collocato prima del verbo « dare » e quindi *può* essere tradotto così: « Se chiederete qualche cosa al Padre nel mio nome, Egli ve la darà ». Questa traduzione, che ha il sostegno della VL e della VS, concorda con 15,16 (« Il Padre vi darà tutto quello che gli chiederete nel mio nome ») e anche, nel disegno della frase, con 14,14 citato sopra. Le testimonianze testuali sono equamente divise, ma noi preferiamo la prima traduzione perché è più difficile e insolita. In nessun altro luogo in Giovanni o nel NT è detto che qualcosa sarà concessa nel nome di Gesù, e può darsi che gli scrivani abbiano conformato questa frase al modello più comune, di chiedere in quel nome. Che l'idea che il Padre conceda nel nome di Gesù si trovi a suo agio nel pensiero giovanneo si vede in 14,26: « Il Paraclito che il Padre manderà nel mio nome ».

v. 24. *Chiedete.* L'imperativo presente (« continuate a chiedere ») mette l'accento sulla perseveranza della ri-

chiesta. Per la forma di questo detto e per i suoi paralleli sinottici vedi pp. 762-64 sopra.
— *gioia sia piena.* Letteralmente « sia compiuta »; la costruzione è perifrastica; e spesso, ma non sempre, questo è un segno di traduzione dal semitico.

v. 25. *parabole. Paroimia,* come *māšāl* che questa parola traduce nei LXX, copre una vasta gamma di linguaggio parabolico e allegorico (vedi Nota a 10,6; anche A. J. Simonis, *Die Hirtenrede im Johannes-Evangelium* [Analecta biblica 28; Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1967,] pp. 75-79). Spesso in tale linguaggio c'è un elemento di difficoltà, di oscurità, o enigmatico; per esempio, in Sir 39,3 troviamo in parallelismo « Il senso recondito di *paroimiai* » e « gli enigmi di *parabolai* ». C'è stato linguaggio figurativo sia nella Sezione 1 dell'ultimo discorso (il simbolismo della lavanda in 13,8-11; il servo e il messaggero in 13,16) che nella Sezione presente (la vite e i tralci in 15,1-17; la partoriente in 16,21). Nel richiamare l'abitudine di Gesù di parlare in linguaggio figurativo, Giovanni concorda con Mc 4,34: « Senza parabole (*parabolē*, sinonimo di *paroimia*) non parlava loro; ma in privato, ai suoi discepoli, spiegava ogni cosa » (anche Mc 4,11). Ma per Giovanni la spiegazione piena non veniva fino all'era dello Spirito.
— *Verrà l'ora.* Vedi App. I, pp. 1460-61.
— *parlerò.* Questo verbo, *apangellein,* è usato in 1 Gv 1,2.3 per descrivere la proclamazione apostolica di ciò che si era ascoltato da Gesù. Nel Commento svilupperemo la tesi che la promessa di Gesù di parlare del Padre ai discepoli apertamente si compie per mezzo del Paraclito. Una associazione di questo versetto all'opera del Paraclito è suggerita dalla tradizione testuale bizantina che (erroneamente) legge *anangellein,* « annunziare », il verbo usato nel passo sul Paraclito in 16,13-15.
— *apertamente. Parrēsia* può significare anche « franchezza, fiducia, audacia ». Se siamo nel giusto interpretando la promessa di parlare « apertamente » come un compito di illuminazione adempiuto nei discepoli e per mezzo dei discepoli (Commento), allora il pensiero di Giovanni è abbastanza simile a quello di Atti, dove parlare con franchezza (*parrēsia*) è un dono speciale dello Spirito (vedi Atti 2,29; 4,13.29.31; 28,31).

v. 26. *In quel giorno.* Ciò significa: quando l'ora di cui si parla in 25 sarà giunta al suo adempimento. In 23 era stato detto: « In quel giorno non mi domanderete più nulla ». Abbiamo sostenuto che si trattava di domande a scopo di informazione e di comprensione e non di richieste; vediamo qui che « in quel giorno » vi saranno ancora richieste.

— *chiederete nel mio nome.* Il verbo è *aitein.* In 14,13 (« Qualunque cosa chiederete nel mio nome io la farò ») c'era una esplicita promessa che la richiesta sarebbe stata esaudita; qui la promessa è implicita.

— *pregherò.* Il verbo è *erōtan;* vedi Nota a « non domanderete più nulla » in 23. Lagrange, p. 430, pensa che l'idea sia che Gesù non dovrà più farsi portavoce di chi ha bisogno (l'uso di *erōtan* in Lc 4,38).

v. 27. *Il Padre stesso.* Bernard II, 520, cita Field quanto all'« elegante uso greco » del pronome *autos* qui, col significato di « il Padre da sé » (*proprio motu*); egli dice che questa è una prova che gran parte del greco di Giovanni non è una traduzione dal semitico. Ma *autos* può rappresentare un pronome prolettico usato per anticipare un nome susseguente allo scopo di accentuarlo, una costruzione grammaticale che Black, pp. 70-74, definisce come un puro aramaismo. MTGS, pp. 258-59, cita questo come un caso in cui « non è facile decidere, ma probabilmente il pronome ha una certa enfasi ».

— *ama... amato. Philein;* la stessa cosa era stata detta con *agapan* in 14,21.23 (vedi App. I, p. 1439).

— *avete creduto.* Qui la fede è la seconda condizione per ottenere l'amore del Padre; in 14,21.23 la seconda condizione era osservare i comandamenti e la parola di Gesù. Per Giovanni, amore, fede e obbedienza sono tutte parti del complesso della vita cristiana, e l'una suppone l'altra. Si noti il tempo perfetto nei verbi « avete amato » e « avete creduto »; si tratta di un atteggiamento costante di vita.

— *sono venuto.* Questo è l'aoristo di *exerchesthai* come in 8,42 (vedi Nota ivi); anche 17,8. In 15,26 abbiamo sentito dire che lo Spirito di Verità *procede* (presente di *ekporeuesthai*) dal Padre.

— *da Dio.* Il Codice Vaticano, quello di Beza, Taziano e le versioni copte leggono « dal Padre »: una combinazione di testimonianze molto forte. Le testimonianze che leggono « Dio » sono divise sulla questione se leggere o no l'articolo davanti a *theos.* Con l'articolo, *theos* si riferisce al Padre (Nota a 1,1), e la lezione « dal Padre » può essere un chiarimento di ciò. O altrimenti « Padre » può rappresentare l'influenza incrociata della prima riga del versetto seguente e di 15,26 (vedi però 8,42 che ha « Dio »).

v. 28. [*Io sono uscito dal Padre*]. Questa frase si trova nelle migliori testimonianze, compresi i Codici Sinaitico e Vaticano, ma è omessa in alcune testimonianze occidentali, forse per *homoioteleuton*. La perplessità se leggere, alla fine del versetto precedente, « da Dio » o « dal Padre » può avere indotto qualche scrivano a fondere e includere entrambe le lezioni ripetendo il verbo. Ma è difficile credere che il perfetto schema chiastico che ora si trova in 28 fosse creato dall'aggiunta casuale di uno scrivano; la prima e l'ultima parte del versetto trattano dell'incarnazione e della resurrezione dal punto di vista del Padre; le parti intermedie ne trattano dal punto di vista del mondo. Questo argomento pesa a favore della autenticità della prima parte.
— *sono uscito ... sono venuto*. Rispettivamente i tempi aoristo e perfetto. Il primo tempo riconosce che l'incarnazione avvenne in un particolare momento del tempo; il secondo ne riconosce l'effetto permanente. Un contrasto simile si trova in 8,42: « Da Dio sono uscito e vengo » (un aoristo e un presente con un significato di perfetto).
— *dal Padre*. Le testimonianze che riportano questa prima riga da noi messa tra parentesi sono divise sulla questione se leggere *para* o *ek* (« da »). Non c'è una vera differenza di significato; in realtà, in 30 compare una terza preposizione, *apo*. Non si può interpretare *ek* teologicamente in rapporto alla relazione intra-trinitaria del Padre e del Figlio, perché questa frase si riferisce alla incarnazione, non a ciò che la teologia posteriore avrebbe chiamato la processione del Figlio. (Inoltre, in 8,47 la frase *ek tou theou* è usata per descrivere un comune credente: « Chi *è da Dio* »).
— *Ora*. *Palin*, « di nuovo », è usato qui per indicare ciò che è prossimo in successione; ma ha anche la connotazione di un ritorno a una condizione precedente, donde la nostra traduzione con « ritorno » invece che « vado » nella frase seguente. Cfr. BAG, p. 611, e l'uso in 11,7.
— *lascio ... ritorno*. I verbi sono *aphienai* e *poreuesthai*; per altri vocaboli vedi Nota a 16,5.

v. 29. *infine*. Letteralmente « ora »; *nyn* compare di nuovo all'inizio di 30. Bultmann, p. 454, propone questo significato: ora, nell'ultimo discorso, tu parli chiaramente, a differenza di come parlavi nel ministero pubblico. Ma se non si accetta il riordinamento di Bultmann dove il cap. 16 viene prima dell'ultimo discorso, allora diventa meno probabile che i discepoli contrappongano quel che viene detto nell'ultimo discorso (che essi hanno spesso frainteso) a ciò che era stato detto nel ministero. Si può immaginare che essi pensino che, facendosi più imminente la partenza di Gesù, egli ha cominciato a parlare più chiaramente che non prima nel discorso, e che è ormai giunta l'ora che era stata promessa in 25, un'ora in cui egli non parlerà più per parabole.

v. 30. *conosciamo ... crediamo*. C'era stata una combinazione di un verbo di conoscere col verbo di credere anche quando Pietro aveva espresso la convinzione dei discepoli in 6,69: « Abbiamo creduto e conosciuto [*ginōskein*] che tu sei il Santo di Dio ».

— *non hai nemmeno bisogno che alcuno ti interroghi*. Il verbo è *erōtan*. Il versetto presente, che si deve riferire a richieste di informazione, è importante per la comprensione della promessa in 23a: « In quel giorno non mi domanderete [*erōtan*] più nulla »; evidentemente i discepoli pensano che la promessa sia stata adempiuta. Alcuni esegeti non hanno fatto una correlazione con 23a e pensano che l'affermazione nella prima parte di 30, che Gesù sa tutto, debba essere logicamente seguita da una affermazione che *Gesù* (non « alcuno ») non ha bisogno di far domande; così la VS: « Non hai bisogno di interrogare nessuno » (cfr. anche Agostino *In Jo,* CIII, 2; PL 35,1900). Ma non solo vi sono pochi supporti testuali per una simile reinterpretazione, ma essa inoltre non tien conto dell'idea tipicamente ebraica che la capacità di anticipare le domande e di non aver bisogno *di essere interrogati* è un segno del divino. In Giuseppe, *Ant.* VI, XI, 8; # 230, Gionata fa giuramento a David chiamando a testimonio « Questo Dio ... che, prima che io abbia espresso il mio pensiero in parole, già sa qual è ». La stessa idea si trova in Mt 6,8: « Il Padre vostro sa di quali cose avete bisogno ancor prima che gliele chiediate ». Più precisamente, nella presente sequenza in Giovanni, perché i discepoli concludono che Gesù non ha bisogno che alcuno lo interroghi, e perché questa conclusione porta i discepoli ad affermare la loro fede che egli è venuto da Dio? (H. N. Bream ha dedicato un importante articolo a tali questioni, e noi qui possiamo solo riassumerlo brevemente). Molti commentatori, consapevolmente o inconsapevolmente, rivelano la difficoltà della sequenza spostando da Gesù ai discepoli il bisogno che qui viene negato e spiegando perché i discepoli non hanno più bisogno di interrogare Gesù (così Lutero, Spitta, Strachan, Lightfoot). Questo, però, distrugge il parallelismo tra la prima e la seconda parte del v. 30: « Tu sai tutto, non hai nemmeno bisogno ... ». Altri studiosi, basandosi sull'affermazione dei discepoli come noi l'abbiamo tradotta, spiegano che i discepoli sono stati impressionati dalla capacità di Gesù di conoscere le loro domande non poste e di rispondervi, p. es. in 19 e forse in 20-28 (così Crisostomo, B. Weiss, Westcott, Lagrange, Bernard, Bultmann, Barrett). Ma si deve notare che la frase afferma non soltanto che Gesù non ha bisogno che *i discepoli* lo interroghino, ma qualcosa di più: afferma che egli non ha bisogno che alcuno lo interroghi. Bream suggerisce che questa affermazione possa essere messa in relazione con l'abitudine di chiedere risposte agli oracoli, una pratica che il pensiero cristiano uguagliava alla falsa profezia. Nel *Pastore di Erma*, Mandato XI, 2-5, c'è un attacco al falso profeta che deve essere interrogato: « infatti ogni spirito che è dato da Dio non è interrogato [*erōtan*], ma ha il potere della divinità e dice tutto da sé, perché è dall'alto » (XI,5). Nel pensiero giovanneo Gesù avrebbe questo potere perché è l'unico vero rivelatore di Dio. Quando i discepoli riconoscono che egli conosce le domande prima che essi le abbiano poste, essi automaticamente riconoscono che egli è venuto da Dio.

— *Per questo.* Letteralmente « in questo » (= la ragione per cui; BDF § 219²). Il « questo » è la capacità di Gesù di anticipare le domande e il suo saper tutto.

— *sei venuto da Dio.* La preposizione qui è *apo*, a differenza di *ek* in 28; ma certamente (con buona pace di Lagrange, p. 432) lo scrittore giovanneo non insinua con questo cambiamento di vocabolo che i discepoli facciano una affermazione inferiore a ciò che Gesù ha rivendicato in 28. Essi accettano quello che Gesù ha detto di se stesso nella misura in cui riescono a comprenderlo e il cambiamento di preposizione è senza significato.

v. 31. *Adesso credete?* Grammaticalmente è difficile decidere se questa è una domanda o una dichiarazione; BDF, § 440, parla di ambiguità. Il caso simile in 13,38 fa pensare a una domanda. Anche se è una dichiarazione (« Ora voi credete », e cioè, per il momento), la frase getta il dubbio sulla adeguatezza della fede dei discepoli. La loro è una fede non completa; essa vacillerà (32). Questa interpretazione contrasta con una esegesi (p. es., Lagrange) secondo la quale Gesù esclama che i discepoli sono arrivati finalmente a credere, e non troppo presto, dal momento che egli è sul punto di essere arrestato.

v. 32. *Ecco. Idou*, letteralmente « guarda », è avversativo come in 4,35.
— *viene l'ora ... in cui.* Spesso *hōra* è combinato con *hote*, « quando » (4,21.23; 5,25; 16,25), ma qui e in altri tre casi (12,23; 13,1; 16,2) è costruito con *hina*. BDF, § 382[1], e Zerwick, § 428, negano ogni sfumatura finale a *hina*, sicché non scorgono alcuna differenza di significato nelle due costruzioni. È tuttavia allettante scorgere in *hina* una implicazione che ciò che è accaduto è stato *perché* si adempisse la profezia di Zaccaria sulle pecore disperse.
— *vi disperderete.* Giovanni usa *skorpizein*; nel Commento metteremo in evidenza il parallelo con Mc 14,27 che usa *diaskorpizein* nel citare Zac 13,7. Anche il Codice Alessandrino usa *diaskorpizein* in Zaccaria; ma quasi certamente la lezione originale di Zaccaria nei LXX era *ekspān*, che si trova nel Codice Vaticano e in quello Sinaitico. Sebbene i verbi in Giovanni e in Marco siano leggermente differenti, alcuni hanno pensato che Giovanni dipenda dalla forma di Marco della citazione di Zaccaria. È possibile tuttavia che sia Giovanni che Marco dipendano qui da una tradizione di testimonianze o di testi riuniti per il loro riferimento cristologico (così Dodd) in cui c'era una forma variante del testo di Zaccaria. Non è nemmeno impensabile che Giovanni e Marco rappresentino tentativi indipendenti di tradurre più fedelmente in greco l'ebraico di Zaccaria.
— *per conto proprio.* Il significato « alle proprie occupazioni » è possibile, ma il significato « a casa propria » è più probabile (vedi uso in Est 5,10; III Mac 6,27; Giovanni 19,27). Si riferisce questo alla temporanea residenza dei discepoli in Gerusalemme o nei loro villaggi di origine in Galilea? Il *Vangelo di Pietro*, 59, dice specificamente che i discepoli se ne andarono alle loro case.
— *mi lascerete solo.* Evoca in certo modo Is 63,3: « nel tino ho pigiato da solo e del mio popolo nessuno era con me ».
— *Io non sono mai solo.* La stessa dichiarazione era stata fatta in 8,16 (« Io non sono solo ... ho accanto a me Colui che mi ha mandato ») e in 8,29 (« Colui che mi ha mandato è con me e non mi ha lasciato solo »).

v. 33. *ho detto questo*. Letteralmente « queste cose »; si noti l'inclusione con 25. Il « queste cose » si deve riferire non solo alla terribile minaccia in 32, poiché quella difficilmente avrebbe dato pace ai discepoli. Probabilmente si riferisce alle promesse in 26 e 27 e forse a qualcuna delle promesse precedenti del capitolo. Il fatto che 33 non concorda facilmente con 32 ha indotto alcuni (E. Hirsch, Dibelius) a pensare che originariamente 33 seguisse a 28 e che 29-32 sia una aggiunta del redattore (tratta dalla tradizione sinottica). Wellhausen ha formulato l'ipotesi che 33 si unisca meglio a 24; Lagrange pensava che sarebbe stato bene dopo 16,3. Probabilmente è prudente riconoscere semplicemente il carattere composito del materiale che si trova qui, senza tentare di ricostruire la sequenza originale.

— *troverete tribolazione*. Alcune testimonianze hanno un tempo futuro. La parola usata per « tribolazione » è *thlipsis*; vedi Commento a 21.

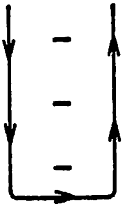
— *Io ho vinto*. Nel NT, specialmente nella Apocalisse (5,5; 6,2; 17,14), Gesù è descritto come il vincitore. Anche 1 Cor 15,57: « Siano rese grazie a Dio che ci dà la vittoria per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo ».

COMMENTO

Così come sta ora il cap. 16, non ci può essere dubbio che il redattore finale giovanneo concepiva 16,4b-33 come un tutto e che, perciò, nel distinguere tra le unità 4b-15 e 16-33, distinguiamo tra due parti di un tutto più che tra due suddivisioni veramente indipendenti. L'unità globale è illustrata dal riferimento in 17 a qualche cosa detta in 10. Certo, ciò non significa che tale unità sia originaria. In realtà, il fatto che la menzione specifica del tema del Paraclito sia contenuta entro i limiti di 4b-15 fa pensare che ci troviamo di fronte a una unità imposta a quelli che erano in origine blocchi indipendenti di materiale. Notiamo inoltre che 16-33 ha lo stile di un dialogo tra Gesù e i suoi discepoli, mentre 4b-15 no. Il tema della tristezza che abbiamo visto in 6 ricompare in 20-22; ma in questi versetti la risposta alla tristezza non è una promessa della venuta del Paraclito, ma la promessa che i discepoli rivedranno Gesù (16; cfr. 22). C'è voluto un grosso sforzo di reinterpretazione da parte dello scrittore giovanneo per dare unità ad aspettative così diverse, come vedremo più avanti.

C'è in 16-33 una struttura riconoscibile? Molti studiosi (Lagrange, Hoskyns, Barrett, Bultmann) propongono due raggruppamenti di versetti: 16-24 e 25-33. Essi fanno rilevare che 25 può servire da inizio di un nuovo gruppo di versetti poiché ha un che di definitivo, come se il discorso si avvicinasse ormai alla sua conclusione. Inoltre, si può trovare una inclusione nel ritornello, « Vi ho detto questo », che compare in 25 e in 33. Ci sono, però, anche argomenti contro una simile suddivisione; per esempio, il tema di 23b-24 (chiedere e ottenere) è quanto mai simile al tema di 26-27, e sembra strano separare questi versetti in gruppi differenti.

Noi pensiamo che il materiale vada diviso in 16-23a e 23b-33 e che questi due gruppi di versetti siano in rapporto reciproco in un tipico schema chiastico giovanneo, così:



	16—23a	*23b—33*
Predizione della prova e successiva consolazione	16	31—33
Osservazioni intercalate dei discepoli	17—19	29—30
Promessa di felicità che sarà goduta dai discepoli	20—23a	23b—28

Ci rendiamo conto che rischiamo di vedere in questa unità più costruzione di quanta non intendesse lo scrittore giovanneo, ma ci sono punti specifici che danno plausibilità alla tesi che questa struttura fosse intenzionale. La predizione della prova in 16 (« Ancora un poco e non mi vedrete più ») corrisponde a quella in 32 (« Ecco, viene l'ora, anzi è già venuta, in cui vi disperderete »). La nota di consolazione che l'accompagna in 16 (« ancora un poco e mi vedrete ») corrisponde a quella in 33 (« perché abbiate pace in me »). Gli interventi dei discepoli in 17-19 e 29-30 sono esplicitamente connessi dall'accenno a Gesù che sa quello che essi hanno in mente prima che lo interroghino, una facoltà di cui si era avuto un esempio in 19. Infine, i due grandi gruppi di discorso (20-23a - 23b-28) sono quasi di eguale lunghezza, e ciascuno è introdotto da « In verità, in verità vi dico ». Ciascuno riguarda ciò che accadrà ai discepoli « in quel giorno » (23a.26) quando « l'ora » sarà venuta (21.25). Il primo (20-23a) promette ai discepoli gioia duratura (20-22) e conoscenza (23a); il secondo (23b-28) promette l'esaudimento delle loro richieste (23-24.26) e conoscenza (25).

I discepoli rivedranno Gesù e si rallegreranno (16,16-23a)

Il v. 16, la chiave di questo gruppo di versetti e, invero, dell'intera unità, illustra la grande difficoltà di stabilire che cosa si intenda nell'ultimo discorso per il ritorno di Gesù, una difficoltà di cui si è già fatto cenno nelle pagine 721-23 sopra. Se consideriamo 16 come un detto pronunciato nel contesto dell'ultima cena, il primo impulso è di comprenderlo in questo modo: Gesù morirà tra breve tempo, e quindi per un poco i discepoli non lo vedranno; ma poi ancora un poco ed essi lo rivedranno, perché dopo la sua sepoltura egli risorgerà e apparirà loro. Questa era l'opinione della maggior parte dei padri greci. (Ovviamente, una simile interpretazione presuppone che Gesù sapesse nei particolari quel che sarebbe accaduto dopo la sua morte, una presupposizione che molti studiosi, protestanti e cattolici, non farebbero più). Tuttavia vi sono certi elementi nella descrizione che Giovanni fa dello stato dei discepoli dopo che essi avranno visto Gesù che non si adattano a un riferimento alle apparizioni dopo la resurrezione. È vero che nella concezione di Giovanni le promesse di gioia e di pace (16,20-22.24.33) furono in una certa misura adempiute nelle apparizioni di Gesù dopo la resurrezione (20,20.21.26), ma quelle apparizioni concedono veramente una gioia « che nessuno vi potrà togliere »? Gran parte di ciò che Giovanni riporta in 16,16 ss. anticipa una unione con Gesù più permanente di quella offerta dalle transitorie apparizioni del risorto. Il v. 23a promette ai discepoli comprensione piena sicché essi non avranno più domande da fare. Una comprensione così profonda difficilmente si sarebbe potuta raggiungere nel breve periodo dopo Pasqua in cui Gesù apparve loro. Il tema del chiedere e ottenere (23b-24.26) sembra implicare un lungo periodo di tempo in cui questo sarà un procedimento abituale.

Un'altra soluzione è stata proposta. Agostino (*In Jo.* CI, 6; PL 35,1895) interpreta il secondo « un poco » in 16 come il periodo prima della parusia e pensa che i discepoli (i cristiani) vedranno nuovamente Gesù quando egli verrà alla fine dei tempi. La liturgia romana sembra seguire questa interpretazione, poiché legge questo passo in una domenica *dopo* la Festa di Pasqua. Che l'espressione « mi vedrete » possa riferirsi alla parusia è dimostrato dai passi sinottici che parlano di vedere il Figlio dell'uomo venire sulle nuvole in potenza e gloria (Mc 13,26; 14,62). L'immagine delle doglie del parto è usata nell'AT per descrivere il giorno escatologico del Signore, un giorno di cui si sente l'eco anche nella frase « in quel giorno » di 23 e 26. Tuttavia non possiamo limitare la promessa di 16 unicamente alla parusia, perché ciò implicherebbe che niente di quello che Gesù aveva promesso si sarebbe ancora adempiuto.

Se dobbiamo interpretare il detto nel contesto storico dell'ultima cena, possiamo forse combinare quello che vi è di meglio nelle due tesi esposte sopra. Gesù potrebbe aver promesso ai suoi discepoli una felicità che sarebbe stata data loro dopo la sua vittoria sulla morte e sul male, ma il suo modo di intendere in che cosa sarebbe consistita quella vittoria potrebbe non essere stato chiaramente definito. Si potrebbe essere trattato di una prospettiva che si esprimeva nel linguaggio tradizionale sia della resurrezione che della parusia. (Alla pagina 193 abbiamo avanzato l'ipotesi che le vaghe affermazioni giovannee sull'essere Gesù innalzato siano più originali nella loro prospettiva che non le dettagliate predizioni sinottiche della resurrezione). Così, una distinzione tra vedere Gesù all'epoca delle sue apparizioni dopo la resurrezione e vederlo nel tempo della sua parusia potrebbe benissimo essere stata una distinzione formulata dalla chiesa primitiva precisamente quando essa si rese conto che non tutte le promesse di Gesù si erano adempiute nelle sue apparizioni dopo la resurrezione. Una simile distinzione non sarebbe originale nei detti provenienti dal ministero.

Quando ci volgiamo da quello che il detto poteva significare se fu pronunciato nell'ultima cena al significato che esso assunse nel contesto totale del Vangelo, troviamo che nel pensiero giovanneo « vedere » Gesù e la gioia e la conoscenza che derivano da questa esperienza sono considerati come privilegi dell'esistenza cristiana dopo la resurrezione. Le promesse di Gesù si sono compiute (almeno in misura notevole) in quello che è stato concesso a tutti i cristiani, perché l'ultimo discorso è rivolto a tutti coloro che credono in Gesù e non solo a coloro che erano effettivamente presenti. « Vedere » Gesù è stato reinterpretato nel senso della continua esperienza della sua presenza nel cristiano, e ciò può significare solo la presenza dello Spirito/Paraclito. Tale reinterpretazione è legittima nel pensiero giovanneo perché il Paraclito è dato dal Gesù risorto precisamente come un mezzo per rendere permanente la sua presenza glorificata in mezzo ai suoi discepoli, ora che il suo posto è col Padre. Anche se il detto in 16 poteva originariamente riferirsi alla visione fisica, ora esso si riferisce a una visione spirituale; e quindi non c'è vera contraddizione tra « mi vedrete » in 16 e « non mi vedrete più » in 10; cfr. anche 20,29. Come suggeriscono i paralleli con i Vangeli sinottici in 23-24.25.26 e 32, lo scrittore giovanneo si trovava qui di fronte a detti che avevano le loro radici in una tradizione molto antica. Piuttosto che riscrivere completamente questi detti in termini di vedere Gesù nel Paraclito e per mezzo del Paraclito, egli fece la sua reinterpretazione collocandoli accanto ai detti sul Paraclito di 16,8-15. (Nell'analisi di 14,2-3 [pp. 751-55 sopra] abbiamo visto una tecnica simile di reinterpretazione per mezzo del contesto). La Sezione 1 dell'ultimo discorso contiene un parallelo di 16,16 nel detto di 14,19: « Ancora un poco e il mondo non mi vedrà più; voi però mi vedrete, perché io ho la vita e voi avrete la vita ». Come abbiamo rilevato alle pp. 777-78, anche questo detto è stato reinterpretato come riferentesi a una presenza di Gesù più duratura di quanto non fosse possibile nel periodo dopo la resurrezione; seguendo a breve intermittenza il passo sul Paraclito in 14,15-17, anch'esso va preferibilmente interpretato in termini della venuta dello Spirito/Paraclito.

Passando al dialogo in 16,17-19, troviamo che, se noi abbiamo avuto qualche difficoltà nel determinare il significato di quello che Gesù aveva detto in 16, anche i discepoli rimasero confusi. La promessa di Gesù che essi lo avrebbero rivisto entro poco tempo (16) sembra in conflitto con la sua dichiarazione di andare al Padre (10: « Io vado al Padre e voi non mi vedrete più »). Abbiamo rilevato sopra che lo scrittore giovanneo ha risolto l'apparente contraddizione reinterpretando il significato di « vedere »; ma senza il vantaggio di quella reinterpretazione posteriore, i discepoli avevano tutto il diritto di rimanere confusi. Ci vien detto che Gesù leggeva nel loro pensiero e anticipava le loro domande, ma la risposta che egli dà veramente non dice né a loro né a noi come risolvere la difficoltà entro il contesto storico dell'ultima cena, a dispetto del fatto che più tardi (20-30) i discepoli divennero entusiasti per il fatto che Gesù aveva anticipato la loro domanda e parlava ormai chiaramente.

Il Gesù giovanneo ha l'abitudine di rispondere alle domande indirettamente, e la sua risposta in 20 ss. è in realtà una descrizione dei privilegi che i discepoli godranno dopo « un poco », e cioè « in quel giorno » (23.26), quando « l'ora » sarà venuta (21.25). In 20-23a sono descritti due privilegi, gioia e comprensione.

La gioia duratura dei discepoli (20-22) è contrapposta alla falsa e crudele gioia che si impadronisce del mondo quando Gesù muore. Anche la gioia dei discepoli è collegata alla sua morte, ma è una gioia che emerge trionfante dalla sofferenza. Nel descrivere questo fenomeno Gesù ricorre a una parabola tratta dalla comune esperienza della nascita umana. Ma il linguaggio figurativo che egli usa ha radici anche nella descrizione vetero-testamentaria delle doglie del parto che Israele dovrà sopportare prima che venga il giorno del Signore o prima che venga il Messia. In Is 26,17-18 (LXX) leggiamo: « Come una donna incinta che sta per partorire si contorce e grida nei dolori, così siamo stati noi ... Abbiamo partorito lo spirito della tua salvezza ». A questo segue una promessa che i morti vivranno e un invito a quelli che giacciono nella polvere a *rallegrarsi* (*euphrainein*; non il *chairein* di Giovanni) perché lo sdegno del Signore dura solo *un poco* (*mikron*). Is 66,7-10 descrive le doglie del parto di Sion nel partorire i suoi figli e poi invita quanti l'amano a rallegrarsi (*euphrainein*) con lei. Questo passo potrebbe essere stato nel pensiero di Giovanni 16,21, poiché 22 cita Is 66,14 (vedi Nota). Vedi anche Os 13,13; Mic 4,9-10; 5,2(3). L'immagine delle doglie del parto continuò a essere usata nel periodo post-vetero-testamentario del pensiero giudaico. Nei Rotoli del Mar Morto, 1 QH III, 8 ss. descrive una donna incinta del suo primo figlio, un maschio. Dopo terribili dolori ella partorisce il « consigliere mirabile » (la descrizione del re promesso in Is 9,5[6]). Il significato di questo inno di Qumran è oscuro, ma *può* darsi che esso descriva figurativamente la nascita del Messia.

L'immagine si trova anche in Ap 12,2-5, dove la donna vestita di sole che grida nelle doglie del parto partorisce un figlio maschio destinato a governare tutte le nazioni con uno scettro di ferro (la descrizione del re unto [messia] in Sal 2,9). Nell'analizzare il primo miracolo a Cana e il ruolo di Maria in esso (vedi pp. 139-42), abbiamo avuto occasione di commentare questo episodio dell'Apocalisse. Ne abbiamo indicato lo sfondo in Gn 3,15-16, dove è detto che la donna partorirà i suoi figli con dolore e che la sua stirpe schiaccerà la testa del serpente maligno

(Vedi le Note per singolari paralleli col racconto della Genesi anche in Giovanni 16,21). Abbiamo formulato l'ipotesi che la donna dell'Apocalisse sia un simbolo del popolo di Dio, di cui Maria, la madre di Gesù, è una personificazione. Nell'articolo che abbiamo citato, A. Feuillet ha sostenuto in modo convincente che Ap 12, alludendo alla nascita laboriosa del Messia, si riferisca alla morte e resurrezione di Gesù. Vi è un accenno di ciò in Ap 12,5, dove il figlio appena nato è rapito in cielo. L'equazione tra resurrezione e nascita è fatta all'inizio dell'Apocalisse (1,5), dove Gesù è chiamato « il primogenito dei morti ». L'idea che la resurrezione-ascensione producesse il Messia si accorda con Atti 2,34-36; ivi Pietro proclama che, elevando Gesù alla sua destra, Dio ha fatto di lui il Messia.

Alla luce di questo sfondo, Feuillet pensa che anche la piccola parabola in Giovanni 16,21 sia una allegoria. (Per la mescolanza giovannea di parabola e allegoria vedi pagine 509-510). Non solo la tristezza presente e la gioia futura dei discepoli sono paragonate alla afflizione e alla gioia che normalmente una donna ha alla nascita del figlio, ma c'è anche un'allusione a un ben noto modulo simbolico in cui la morte e la vittoria di Gesù sono descritte come i dolori del parto della donna e il susseguente parto del figlio messianico. Fino a che punto si può spingere questa allegoria? Loisy (ed. 1903), p. 788, sostiene che la donna del v. 21 sembra rappresentare la sinagoga convertita al cristianesimo, una opinione rifiutata da Hoskyns, p. 488, e da Bultmann, p. 446[5] (« assurdo »). All'epoca della sua edizione del 1921, Loisy, p. 436, è stato più cauto quanto alla identificazione dei particolari allegorici. A. Kerrigan, Antonianum 35 (1960), 380-87, vede un accenno particolare a Maria; lo sostiene richiamandosi a Giovanni 19,25-27 dove, *alla morte* di Gesù, Maria è chiamata « Donna » e costituita madre del Discepolo Prediletto (che simbolizza il cristiano). W. H. Brownlee, NTS 3 (1956-57), 29, vede un riferimento particolare agli apostoli che sono paragonati a una donna in travaglio di parto il cui figlio è il Gesù risorto. Forse è meglio dire semplicemente che Giovanni 2,4; 16,21; 19,25-27 e Ap 12 sono tutti testi che echeggiano in un modo o nell'altro l'allegoria del ruolo della donna nell'emergere del Messia come vincitore, senza tentare di essere più precisi circa i particolari di 16,21.

Di un particolare, però, si può molto plausibilmente ritenere che abbia importanza allegorica, la « sofferenza » o *thlipsis* della donna. Si tratta di una parola usata quasi tecnicamente per descrivere la tribolazione che precederà l'azione escatologica di Dio, per esempio nel greco di Dn 12,1: « Vi sarà un tempo di *sofferenza*, una sofferenza come non c'era mai stata prima; ma in quel tempo il tuo popolo sarà salvato ». In Sof 1,14-15 leggiamo: « È vicino il gran giorno del Signore ... Giorno d'ira quel giorno, giorno di *sofferenza* e di angoscia ». Vedi anche Ab 3,16. Nel NT il termine *thlipsis* è usato da Gesù per descrivere la sofferenza o tribolazione che precederà la venuta del Figlio dell'uomo (Mc 13,19.24; cfr. Rm 2,9). Da un certo tipo di escatologia realizzata le afflizioni della chiesa nel suo tempo sulla terra vennero ad essere considerate come *thlipsis* (Mc 4,17; Atti 11,19). In armonia col simbolismo in cui la combinazione di morte e resurrezione di Gesù è rappresentata dalla nascita messianica di un figlio, Giovanni vede la tribolazione dei discepoli alla morte di Gesù come *thlipsis* che precede l'emergere della definitiva economia divina. La seconda menzione di *thlipsis* in 33 estende la nozione di sofferenza fino a includere la continua tribolazione dei discepoli sotto la persecuzione del mondo (ciò concorda con l'uso in Ap 7,14). Come la sofferenza ha un doppio centro, così anche la gioia che ne consegue. La gioia del discepolo cristiano non è solo la gioia di riconoscere che Gesù ha vinto la morte nella sua resurrezione (20,20); è una gioia permanente che risulta dalla presenza di Gesù nel Paraclito. La prima gioia segue alla tristezza e alla sofferenza per l'allontanarsi di Gesù nella morte; la seconda gioia (che è la continuazione della prima) esiste lungo tutta la sofferenza imposta dal mondo.

Il secondo privilegio di cui i discepoli godranno dopo il « poco » è espresso in 23a: una comprensione piena che evita ulteriori domande. Nel periodo dopo la resurrezione i discepoli arriveranno a comprendere quello che Gesù aveva detto e fatto durante il suo ministero (2,22; 12,16; 13,7). Questa comprensione può essere cominciata con le apparizioni del Signore (20,9.24-28; 21,4-7; cfr. 24,27), ma la sua perfezione e continuità sono opera del Paraclito (16,13-15). I due privilegi della gioia (per la presenza di Gesù nel Paraclito) e della comprensione (fornita dal Paraclito) non sono realmente distinti, perché la gioia scaturisce dal fatto che il cristiano è arrivato a conoscere e comprendere Gesù. La connessione tra comprensione e gioia è espressa in 1 Gv 1,4, dove l'autore dice che egli scrive di ciò che ha visto e udito di Gesù perché « la nostra gioia sia perfetta ».

I discepoli vedranno esaudite le loro richieste e comprenderanno Gesù chiaramente (16,23b-33)

Le parole di Gesù in 23b-28, che sono in certo modo parallele a quelle in 20-23a (p. 884 sopra), promettono anch'esse due privilegi di cui i discepoli godranno dopo il « poco »: il privilegio di essere in tale intimità con Dio che le loro richieste verranno esaudite (23b-24.26), e, di nuovo, il privilegio di comprendere Gesù come rivelazione del Padre (25). Il privilegio dell'esaudimento delle richieste scaturisce in realtà dal « vedere » Gesù (16). Il cristiano, poiché sperimenterà Gesù nella presenza interiore del Paraclito, rimarrà unito a Gesù; e, come era stato promesso in 15,7: « Se rimanete in me... chiedete quel che volete e vi sarà fatto ». Precisamente perché i cristiani godranno dell'intima presenza di Gesù nel Paraclito, essi saranno anche vicini al Padre che è una cosa sola con Gesù. Questo fatto ci aiuta a comprendere il particolare accento di 16,23b-24, che cioè non solo le cose vanno chieste nel nome di Gesù, ma saranno anche concesse nel nome di Gesù. Poiché Gesù dimora nei cristiani, le loro richieste sono nel nome di Gesù; poiché il Padre è una cosa sola con Gesù, le richieste che Egli esaudisce vengono esaudite nel nome di Gesù. Il v. 24 è più profondo di quanto appare a prima vista. L'affermazione che fino a quel momento (l'ultima cena) i discepoli non hanno chiesto niente *nel nome di Gesù* implica in realtà che i discepoli non possono essere completamente uniti a Gesù, (e quindi agire in suo nome) fin dopo l'ora della passione, morte e resurrezione e il dono dello Spirito. Solo allora, secondo l'espressione di Ef 2,18, essi potranno « presentarsi al Padre in un solo Spirito ».

A che tipo di richieste pensa Giovanni nel riportare questi detti sul chiedere e ottenere? Nell'esaminare 14,13-14 e 15-17 (p. 765 e 775 sopra) abbiamo avanzato l'ipotesi che non si tratti principalmente dei comuni bisogni della vita, ma di tutto ciò che possa incrementare la vita eterna e rendere feconda l'opera del Paraclito. Nel cap. 16, il contesto del detto in 23b-24 lo conferma, perché sia 23a che 25 riguardano una più profonda comprensione di Gesù (per mezzo del Paraclito). Possiamo anche paragonare il detto in 24, « Chiedete e otterrete, perché la vostra gioia sia piena », con quello che era stato detto in 15,11: « Vi ho detto questo perché la mia gioia sia in voi e la vostra gioia sia piena ». La pienezza della gioia cristiana viene attraverso la comprensione di quello che Gesù ha rivelato, una comprensione che impregna il modo di vivere del cristiano.

Col v. 25 appare evidente che le osservazioni di Gesù volgono a termine. La promessa di più profonda comprensione in 23a era formulata col dire che i discepoli non avrebbero avuto bisogno di fare altre domande a Gesù; ora la promessa è che Gesù parlerà più chiaramente. (Effettivamente, il v. 25 sembra un'intrusione tra 24 e 26, che trattano entrambi il tema del chiedere. *Parrēsia*, « con parole chiare, sincere, schiette », si trova associato al tema del chiedere e ottenere in 1 Gv 3,21-22 e 5,14-15, dove si riferisce alla « fiducia », con cui si può essere sicuri che la richiesta sarà esaudita). Che significa la contrapposizione tra « parabole » e « parole chiare »? Durante il ministero « i giudei » avevano sfidato Gesù a parlare chiaramente (10,24), ma egli aveva dichiarato che il vero problema era che essi ostinatamente rifiutavano di credere a quello che egli diceva; questa risposta sembra implicare che egli parlasse chiaramente durante il ministero. L'uso di *parrēsia* in 11,14 ci è di maggiore aiuto: ivi Gesù aveva parlato in linguaggio figurato di Lazzaro che dormiva, ma i discepoli non avevano capito e quindi Gesù dovette dire loro apertamente che Lazzaro era morto. Nel caso presente i discepoli non hanno capito l'immagine della donna in travaglio di parto che Gesù usa per illustrare la sua partenza, e quindi Gesù promette che verrà il tempo in cui tali similitudini non saranno più necessarie. Forse dovremmo andare oltre il significato letterale di « parabole » nel contesto immediato e considerare l'espressione come riferentesi a quel non so che di misterioso che caratterizza tutte le parole di Gesù nel Vangelo: l'inevitabile mistero presentato da colui che viene dall'alto quando parla a quelli che sono sulla terra (in breve, la forma giovannea di quello di cui i sinottici parlano come del mistero del regno nascosto *in parabole*: vedi Nota). Questo mistero potrà essere svelato solo quando essi saranno stati generati dall'alto (3,3-6.31-32). Promettendo di parlare apertamente, dunque, Gesù fa ben più che promettere una interpretazione delle parabole allegoriche di cui si è servito nell'ultimo discorso: egli allude a una illuminazione generale su tutta la sua rivelazione. Di nuovo, a proposito del v. 25, i teologi sistematici hanno pensato a una nuova rivelazione dopo la resurrezione, ma Giovanni probabilmente pensa all'opera del Paraclito. Possiamo paragonare il v. 25 a 14,25-26: « Vi ho detto questo mentre sono ancora con voi. Ma il Paraclito ... vi insegnerà ogni cosa e vi ricorderà tutto ciò che io vi ho detto». In particolare, secondo 16,25, Gesù (per mezzo del Paraclito) parlerà ai discepoli *del Padre.* Questo perché lo Spirito/Paraclito viene dal Padre e genera i discepoli come figli del Padre stesso, sicché la loro conoscenza del Padre è quasi connaturale.

I vv. 26-27 sviluppano la nota dell'intimità col Padre e l'applicano al tema del chiedere e ottenere (ripreso da 23b-24). I detti precedenti a questo riguardo (p. 764 sopra) hanno sottolineato o il chiedere o il concedere *in nome di Gesù;* nel v. 26 c'è di nuovo che esso sembra escludere l'intercessione da parte di Gesù. Vi sono tuttavia negli scritti giovannei altre affermazioni che danno per scontata l'intercessione di Gesù a favore dei cristiani nel periodo dopo la resurrezione. In 14,16 il Paraclito è inviato a richiesta di Gesù, e 1 Gv 2,1 descrive Gesù stesso come un Paraclito (« intercessore ») alla presenza del Padre, per aiutare i cristiani che hanno peccato. Forse allora il vero significato di 16,26 non è di escludere l'intercessione ma di spiegare che Gesù nell'intercedere non sarà un *tertium quid* tra il Padre e i suoi figli. Piuttosto, il ruolo necessario di Gesù nel portare gli uomini al Padre e il Padre agli uomini (14,6-11) costituirà un così intimo rapporto d'amore *in Gesù e per mezzo di Gesù* che Gesù non può essere considerato come qualcuno che si frappone. Il Padre amerà i discepoli con lo stesso amore con cui ha amato Gesù (17,23-26); e il Padre, Gesù e i discepoli saranno una cosa sola (17,21-23). Gesù non dovrà pregare il Padre a favore del cristiano, perché la preghiera del cristiano sarà la preghiera di Gesù. Loisy, p. 438, così formula il pensiero di Giovanni: « Nel suo stato glorificato Cristo non pregherà per i suoi; pregherà con loro e attraverso di loro nella sua chiesa. Qui si arriva al punto più profondo del misticismo cristiano. Il. Padre vede nei cristiani Cristo stesso, che è al tempo stesso l'oggetto della loro fede e del loro amore ».

Con un detto solenne (v. 28) che porta a conclusione questo grande discorso (o, almeno, quella che è ora la Sezione Due dell'ultimo discorso), Gesù spiega come egli sia una cosa sola con gli uomini e una cosa sola col Padre. Venendo nel mondo, egli ha stabilito un vincolo di unione con gli uomini; lasciando il mondo, torna a ristabilire nella sua pienezza l'unione col Padre (Schlatter, p. 316). Solo quando ciò sarà avvenuto sarà compiuta « l'ora » in cui i discepoli parteciperanno alla gioia, alla comprensione e alla fiducia nel fare le richieste, come egli ha promesso. Schwank, « Sieg und Friede », p. 398, rileva che il v. 28 è un parallelo cristologico della bella descrizione di Deutero-Isaia (55,10-11) della parola di Dio: « Come infatti la pioggia e la neve scendono dal cielo ... così sarà della parola uscita dalla mia bocca: non ritornerà a me senza effetto, senza aver operato ciò che desidero e senza aver compiuto ciò per cui l'ho mandata ».

Nonostante la solennità e concisione del v. 28, tutto ciò che esso dice è stato detto prima. Perciò, quando in 29 i discepoli accolgono questo detto o quello che immediatamente lo precede come un esempio del parlare chiaramente, essi sono troppo impetuosi. Fino a quel momento essi non hanno compreso Gesù quando diceva queste cose, ma ora si vantano: « ora conosciamo ... crediamo che sei venuto da Dio » (30). E tuttavia non sono molto più vicini alla vera comprensione di quanto lo fossero quando precedentemente nel discorso ponevano domande ingenue. Hanno una fede incipiente, s'intende; l'hanno avuta fino dai primi giorni del ministero (1,41.45.49; 2,11). (Dodd, *Interpretation*, p. 392, mette in evidenza che l'affermazione dei discepoli nel v. 30 è quasi un duplicato della confessione di Pietro in 6,69: « Noi abbiamo creduto e conosciuto che tu sei il Santo di Dio »). E poiché essi sono ormai nell'atmosfera de « l'ora », questa fede incipiente può essere notevolmente cresciuta. Ma la fede piena è impossibile senza il dono dello Spirito che verrà nel periodo dopo la resurrezione. Gesù ha promesso che, quando l'ora sarà compiuta, egli parlerà apertamente (25). I discepoli pensano che ciò sia avvenuto perché, come viene descritto in 19, Gesù ha anticipato la loro domanda prima che fosse formulata in parole, segno che egli era venuto da Dio (vedi Nota sulla capacità di anticipare le domande come un segno del divino). Questa valutazione mostra che la loro comprensione e la loro fede non sono complete (31). L'ora può venire solo attraverso la sofferenza e la morte, ed essi devono parteciparvi se sono destinati a comprendere e a credere (32).

Nell'accenno nel v. 32 ai discepoli che si disperderanno adesso che l'ora è già venuta, sembra che ci sia un parallelo giovanneo a ciò che si trova in Mc 14,27 (Mt 26,31), dove dopo l'ultima cena sulla via verso il Monte degli Ulivi Gesù predice che tutti i discepoli se ne andranno e adempiranno così la profezia di Zac 13,7: « Percuoterò il pastore, e le pecore saranno disperse ». Nella tradizione sinottica questa predizione si avvera nell'episodio del Getsemani (che Mc 14,35 descrive come « l'ora » di Gesù), perché là tutti i discepoli lo abbandonano e fuggono (Mc 14,50; Mt 26,56). Nel *Vangelo di Pietro* ci vien detto che i discepoli si nascosero ai loro persecutori (26); ciascuno ritornò alla sua casa, mentre Simon Pietro e Andrea tornarono a pescare (59-60). Ma in Giovanni non v'è cenno di questa diserzione nell'episodio del Getsemani, e in realtà il Quarto Vangelo sottolinea la fedeltà di uno dei discepoli, il Discepolo Prediletto, durante la crocifissione (19,26-27). Inoltre, l'episodio in 20,19, in cui i discepoli sono riuniti insieme la sera del giono della resurrezione, non dà certo l'impressione che essi si fossero dispersi. (Giovanni cap. 21, con la sua descrizione dei discepoli ritornati in Galilea al loro lavoro abituale, è più riconducibile alla predizione del loro esser dispersi). Fascher, *art. cit.*, ha esaurientemente esaminato i tentativi di risolvere questa difficoltà, compresa la risistemazione del passo cosicché esso preceda la predizione del rinnegamento di Pietro in 13,36-38 (una risistemazione fatta sulla base dell'unione delle due predizioni in Mc 14,26-31; Mt 26,30-35). Ma sembra meglio considerare Giovanni 16,32 come un esempio di tradizione primitiva conservata nell'ultimo discorso, anche se non corrisponde perfettamente allo sviluppo della narrazione successiva. Al livello del significato inteso dallo scrittore giovanneo, il passo ha perduto il suo riferimento ai discepoli nel Getsemani ed è diventato una predizione della sofferenza che avrebbero dovuto sopportare i cristiani dispersi nel mondo ostile. Alla fine del v. 32 si riafferma la sovranità di Gesù. Il suo controllo del proprio destino era implicito in 28, ma ora egli riafferma la sorgente della sua fiducia mentre sacrifica la propria vita (vedi 10,18). Egli è sereno nella sicurezza che il Padre suo non lo abbandonerà anche se i discepoli da lui scelti lo abbandonano. Alcuni hanno pensato che in 32 lo scrittore giovanneo intenda correggere un fraintendimento della frase attribuita a Gesù sulla croce: « Mio Dio, mio Dio, perché mi hai abbandonato? » (Mc 15,34; Mt 27,46); un fraintendimento perché qualcuno potrebbe non essersi reso conto che egli citava il Sal 22. Hoskyns, p. 492, sostiene che il detto giovanneo presuppone e interpreta il corretto significato della tradizione precedente. Tuttavia, non possiamo essere certi che lo scrittore giovanneo sapesse di questo detto presente in Marco e Matteo. Possiamo più sicuramente pensare che 16,32 indichi che la concezione giovannea del rapporto di Gesù col Padre si opporrebbe alla possibilità che Giovanni attribuisse a Gesù le parole or ora citate da Marco e

Matteo, per quanto innocentemente quelle parole potessero essere intese. Vedi pp. 1158-59 più avanti.

La Sezione termina in tono trionfante nel v. 33. La Sezione 1 dell'ultimo discorso (14,30) si era chiusa con l'affermazione di potere da parte di Gesù nei confronti del Principe di questo mondo; la Sezione 2 si chiude con una proclamazione di vittoria sul mondo. (L'alternarsi tra la vittoria su Satana e la vittoria sul mondo si trova in 1 Gv 2,13.14; 5,4. J. E. Bruns, JBL 86 (1967), 451-53, ha pienamente ragione nell'insistere che la vittoria sul mondo e sul suo Principe include la vittoria sulla morte; però, troviamo ben poco fondata la sua tesi che la descrizione fatta da Giovanni di Gesù come vincitore echeggi il mito pagano di Eracle, il vincitore della morte e del male. Lo schema di pensiero è più vicino a quello del dualismo tardo giudaico [vedi le pagine LXXI-LXXII]). Il contrasto tra « in me » e « nel mondo » mostra che lo scrittore pensa all'esistenza cristiana dopo la resurrezione. La sofferenza (*thlipsis*) è la persecuzione predetta in 15,18-16,4a (anche Mt 24,9-10). Il tema della pace, che era comparso alla fine della Sezione 1 (14,27), compare anche qui; e ancora una volta (vedi pp. 787-88 sopra) noi sottolineiamo che si tratta di un dono salvifico. Il fatto che essa esista accanto alla sofferenza mostra che non si tratta di pace nel comune senso del mondo. In 14,29 Gesù aveva detto: « Ve l'ho detto ... perché ... voi crediate ». Qui egli dice: « Vi ho detto questo perché abbiate pace in me ». La pace scaturisce dalla fede in Gesù e consiste nella unione con lui. La pace non si conquista senza sforzo, perché viene solo dalla vittoria sul mondo. Se Gesù vince il mondo, anche il singolo cristiano deve vincere il mondo (Ap 3,21); e questo si fa per mezzo della fede (1 Gv 5,4-5). Quindi il comando « Fatevi coraggio » in 33 è molto necessario. Esso ricorda al cristiano l'eterno dovere di scegliere tra Gesù e il mondo.

BIBLIOGRAFIA (15,18 - 16,33)

Vedi la bibliografia generale sull'ultimo discorso alla fine del § 48 e la bibliografia sul Paraclito nell'App. V.

Bream, H. N., « No Need to Be Asked Questions: A Study of Jn. 16:30 », *Search the Scriptures - New Testament Studies in Honor of Raymond T. Stamm* (Gettysburg Theological Series 3; Leiden: Brill, 1969), pp. 49-74.

Fascher, E., « Johannes 16,32 », ZNW 39 (1940), 171-230.

FEUILLET, A., « L'heure de la femme (Jn 16,21) et l'heure de la Mère de Jésus (Jn 19,25-27) », *Biblica* 47 (1966), 169-84, 361-80, 557-73.

SCHWANK, B., « " Da sie mich verfolgt haben, werden sie auch euch verfolgen " (15,18-16, 4a) », SeinSend 28 (1963), 292-301.

— « " Es ist gut für euch, dass ich fortgehe " (16,4b-15) », SeinSend 28 (1963), 340-51.

— « Sieg und Friede in Christus (16,16-33) », SeinSend 28 (1963), 388-400.

ZERWICK, M., « Vom Wirken des Heiligen Geistes in uns (Jo 16,5-15) », GeistLeb 38 (1965), 224-30.

57. l'ultimo discorso: sezione 3 (unità 1)
17,1-8

Gesù, completa l'opera sua, prega per la gloria

[1] *Dopo queste parole Gesù alzò gli occhi al cielo e disse: « Padre, è giunta l'ora: glorifica il Figlio tuo, perché il Figlio glorifichi te:* [2] *in quanto che tu gli desti potere sopra tutti gli uomini, perché egli dia la vita eterna a tutti coloro che tu gli hai dati.* [3] *E la vita eterna consiste in questo: che conoscano te, l'unico vero Dio, e Gesù Cristo, colui che tu hai mandato.* [4] *Io ti ho glorificato sulla terra, compiendo l'opera che mi hai dato da fare.* [5] *E ora, Padre, glorificami davanti a te, con quella gloria che avevo presso di te prima che il mondo fosse.* [6] *Io ho fatto conoscere il tuo nome agli uomini che mi hai dati dal mondo. Erano tuoi e li hai dati a me, ed essi hanno osservato la tua parola.* [7] *Ora essi hanno conosciuto che tutte le cose che mi hai dato vengono da te.* [8] *Perché le parole che hai date a me io le ho date a loro, ed essi le hanno accolte. E sanno veramente che sono uscito da te, e hanno creduto che tu mi hai mandato* ».

NOTE

v. 1. *queste parole.* Letteralmente « queste cose ».
— *alzò gli occhi al cielo.* Un atto simile è registrato prima della preghiera di 11,41; vedi Nota ivi.
— *Padre.* Questo modo caratteristico di rivolgere improvvisamente il discorso si trova in 11,41; 12,27; per il suo

speciale significato vedi vol. I, p. 567. Il Padre è in larga misura il soggetto attivo in questa preghiera; e il vocativo « Padre » vi è frequente da un capo all'altro, essendo usato da solo in 1.5.21 e 24, e con aggettivi qualificativi in 11 e 25. Le testimonianze testuali non sono d'accordo se leggere un vocativo (*pater*) o un nominativo (*patēr*) che funzioni da vocativo (BDF, § 147). La variazione si può spiegare se, come nel P^{66}, il manoscritto da cui gli scrivani copiavano usava una abbreviazione (^{pr})
— *è giunta l'ora.* Lo abbiamo già sentito dire in 12,23 e 13,1; ovviamente, « l'ora » è un lungo periodo di tempo, che comincia con la prima indicazione che il processo che avrebbe portato alla morte di Gesù era stato messo in moto, e termina col suo ritorno al Padre. Nel Libro della gloria, l'unico precedente uso assoluto de « l'ora » nell'ultima cena è stato in 13,1, donde il fondamento logico del riordinamento di Bultmann (vedi Commento) che colloca 17,1 immediatamente dopo 13,1. Egli pensa che la frase « Gesù sapeva che era giunta per lui l'ora di passare da questo mondo al Padre » costituisca una eccellente introduzione alla preghiera che Gesù rivolge al Padre riguardo all'ora. Ma anche senza il riordinamento l'atmosfera de « l'ora » in cui Gesù ritorna al Padre domina l'ultima cena e fornisce un ambiente per la preghiera.
— *glorifica il Figlio tuo.* Il processo di glorificazione è già cominciato con l'inizio de « l'ora », ma non è ancora completo. Cfr. 13,31-32: « Ora il Figlio dell'uomo è stato glorificato, e Dio è stato glorificato in lui ... Dio, da parte sua, lo glorificherà in se stesso e lo glorificherà immediatamente ».
— *perché il Figlio.* Alcune testimonianze importanti, sia occidentali che bizantine, leggono « il Figlio tuo ». Questa è la prima di due proposizioni subordinate rette da *hina;* la seconda è in 2b: perché egli dia ... ». Esse sono separate dalla proposizione retta da *kathōs* (« poiché ») di 2a. La stessa costruzione compare più avanti in 21 (anche 13,34).
— *glorifichi te.* Bernard, II, 560, osserva che l'intera passione è sotto la rubrica « *ad maiorem Dei gloriam* ».

v. 2. *tu gli desti.* Il tempo aoristo implica un'azione passata: il potere fu dato come parte del ministero terreno. Ciò nondimeno, questo potere di dar vita non sarebbe diventato pienamente effettivo fino alla esaltazione di Gesù.
— *potere.* O « autorità » (*exousia;* vedi pagina 15).
— *sopra tutti gli uomini.* Letteralmente « ogni carne », un

semitismo (cfr. 8,15). Non sembra che si intenda qui il solito dualismo giovanneo tra carne e Spirito. Forse il potere su tutti gli uomini è il potere del giudizio (5,27), perché la riga seguente chiarisce che Gesù ha il potere di dar vita solo a un gruppo scelto, cioè quelli che il Padre gli ha dati.

— *perché egli dia*. Questa è la seconda proposizione retta da *hina* (vedi « perché il Figlio » in 1). Da che cosa essa dipende? Dipende da « glorifica il Figlio tuo » in 1, sicché è parallela alla prima proposizione retta da *hina*? (Allora la proposizione retta da *kathōs*, « poiché », deve essere considerata come parentetica; così Bernard). O dipende da « gli desti poteri » nella proposizione retta da *kathōs* di 2a? (Così Lagrange e Barrett). Probabilmente è meglio riconoscere che le interpretazioni non sono esclusive e che in una certa misura la seconda proposizione retta da *hina* elabora entrambe le antecedenti. Il dono della vita eterna è lo scopo del potere sopra tutti gli uomini che è stato dato al Figlio (seconda interpretazione); però il dono della vita eterna costituisce anche lo scopo per cui il Figlio chiede di essere glorificato (prima interpretazione): è questo il modo in cui il Figlio glorifica il Padre. Bultmann, p. 376,[1] considera tutto il v. 2 come l'aggiunta prosaica dell'evangelista alla Fonte dei discorsi della rivelazione.

— *vita eterna*. Qui e nel versetto seguente sono le uniche volte che « vita *eterna* » è menzionata nel Libro della Gloria, a differenza del frequente uso dell'espressione del Libro dei Segni. Forse un'accentuazione del diverso tipo di vita che Gesù offre era più importante nel periodo precedente, quando gli uomini erano appena venuti a Gesù, mentre in questo discorso, rivolto ai « suoi » (13,1), il chiarimento dell'aggettivo qualificativo non è più necessario. Altrove in Giovanni (6,63; 7,38-39) è evidente che il dono dello Spirito è il modo di Gesù di dare la vita eterna; ma lo Spirito non è menzionato nel cap. 17, nemmeno sotto il titolo di Paraclito.

— *tutti coloro*. Letteralmente, un neutro invece di un maschile, come in 6,37 (vedi Nota ivi) e 39; neutro anche più avanti in 7 e 24. Qui (vedi v. 6) lo scrittore allude chiaramente agli uomini, e l'uso di un neutro può servire a dare una certa unità al gruppo: sono « i suoi ».

— *tu gli hai dati*. Il tempo perfetto è giusto perché gli uomini sono ancora in possesso di Gesù (v. 12). Questo capitolo mette in rilievo quello che il Padre ha dato a Gesù, e precisamente, gli uomini (2.6.9.24); tutte le cose

(7); le parole (8); il nome divino (11.12); e la gloria (22.24). L'idea che Gesù dà la vita eterna a un gruppo scelto si trova in 10,27-28 (alle pecore che ascoltano la sua voce); in 1 Gv 2,23-25 (a coloro che confessano il Figlio e il Padre), ecc.

v. 3. *consiste in questo.* Letteralmente « Questa è la vita eterna ». Lo stile esplicatorio è un tratto giovanneo, per esempio, 3,19: « E il giudizio è questo ».
— *conoscano te.* Sebbene alcune testimonianze abbiano un indicativo futuro, le testimonianze migliori hanno un congiuntivo presente; ciò implica che la conoscenza è un'azione che continua.
— *unico vero Dio.* « Unico » (o « solo ») e « vero » sono attributi tradizionali di Dio: *monos* in Is 37,20; Giovanni 5,44; *alēthinos* in Es 34,6; Ap 6,10. Generalmente tali attributi erano sottolineati in opposizione al politeismo del popolo pagano; cfr. « Vi siete allontanati dagli idoli, per servire al Dio vivo e vero » (1 Ts 1,9). Notiamo che l'« unico vero Dio » e « Gesù Cristo » non sono identificati. Questo versetto contrasta in qualche modo con altri versetti in Giovanni che chiamano Gesù « Dio » (1,1.18; 20,28); vedi pp. 34-35.
— *Gesù Cristo.* Sebbene Giovanni faccia parlare Gesù di se stesso in terza persona, per esempio come « il Figlio », è anomalo che Gesù chiami se stesso « Gesù Cristo ». Altrove nel Vangelo il nome ricorre nel Prologo (1,17), un inno cristiano. Questo versetto è chiaramente un inserto nel testo della preghiera di Gesù, un inserto che probabilmente riflette una formula confessionale o liturgica della chiesa giovannea (vedi 1 Gv 4,2). Vi sono nel Prologo inserti esplicativi simili.

v. 4. *ho glorificato.* Questo verbo è all'aoristo (anche il verbo in 6: « ho fatto conoscere »), come se l'azione fosse completata. Alcuni pensano che Gesù si riferisca alla sua passata glorificazione di Dio nel suo ministero; ma è difficile pensare che la glorificazione del Padre fosse completa prima dell'ora della morte, resurrezione e ascensione. Il momento privilegiato in queste affermazioni non sembra essere l'ultimo discorso ma il periodo dopo « l'ora » e dopo l'esaltazione di Gesù.
— *sulla terra.* È contrapposto a « davanti a te » in 5; cfr. « dall'alto ... dalla terra » (3,31); « cose della terra ... » « cose del cielo » (3,12).
— *compiendo l'opera.* Ci sono solo tre esempi di uso

attivo del verbo *teleioun* in Giovanni, e tutti sono connessi con l'opera (o le opere) del Padre (per un uso passivo vedi 23). In 4,34 Gesù aveva detto che suo cibo era « fare volontà di Colui che mi ha mandato a compiere la sua opera ». In 5,36 aveva citato come sue testimoni « le opere che il Padre mi ha date da compiere ». Ormai l'opera è compiuta. È ovvio, però, che il compimento avviene solo nell'intero complesso de « l'ora » che si estende dal cap. 13 al cap. 20. La « fine » (*telos*) è menzionata in 13,1, e il passivo di *teleioun* (« ogni cosa era stata ormai compiuta », 19,28) è usato quando Gesù pende dalla croce.

— *data da fare.* Il « da fare » è una proposizione retta da *hina.* Vanhoye, *art. cit.*, esamina estesamente se questa frase (e quella in 5,36) esprima scopo (= l'opera è stata data a Gesù con l'intenzione che *egli* la facesse) o sia semplicemente complementare (= l'opera data a Gesù consiste nel fare, cioè nell'attuare la volontà del Padre; vedi BDF, § 392). Ci sembra dubbio che si debba spingere la distinzione al punto che una connotazione escluda l'altra.

v. 5. *E ora.* Laurentin, *art. cit.*, ha studiato a fondo questa frase *kai nyn.* Frequente in Atti (dieci volte) e negli scritti giovannei (nove volte), è spesso un semitismo che traduce *we'attāh,* una locuzione ebraica che è insieme una congiunzione e una interiezione. Nell'AT essa compare in formule giuridiche, specialmente quelle connesse alle esigenze dell'alleanza (per il tema dell'alleanza in Giovanni cap. 17 vedi pp. 916, 954 più avanti), e nelle preghiere liturgiche (il cap. 17 è una preghiera). Spesso seguita da un imperativo, l'espressione ebraica può segnare il passaggio dal riepilogo di una situazione alla richiesta di un risultato che ne debba seguire. Ce ne sono buoni esempi in Es 19,5; Gs 9,6; 24,14; Gdc 13,4; 2 Sam 7,25. In particolare, Laurentin, p. 425, rileva che *kai nyn* può introdurre una ripetizione più decisa di una richiesta già fatta e questa sembra sia la funzione nel caso presente, se paragoniamo i vv. 5 e 1. Nel pensiero giovanneo « ora » è l'« ora » de « l'ora » (cfr. 4,23; 5,25).

— *davanti a te ... presso di te.* In entrambe queste frasi è usata la preposizione *para;* cfr. 1,1: « La Parola era presso Dio (*pros* con l'accusativo) »; 1,18: « Il Figlio unigenito, sempre accanto al Padre [*eis ton kolpon*] ». Fra le testimonianze testuali c'è una tendenza a omettere o a spostare l'una o l'altra di queste due frasi. Boismard, RB 57 (1950), 394-95; 398-99, presenta gli argomenti a favore di una forma più breve del testo che ometterebbe da 5a sia « davanti a te » che « e ora »; ma quest'ultima espressione è quasi certamente originale se l'indagine di Laurentin è valida. La posizione della seconda frase, « presso di te », permetterebbe, se presa alla lettera, un'altra traduzione: « con quella gloria che avevo prima che il mondo fosse accanto a te ». J. M. Ballard, ET 47 (1935-36), 284, sostiene questa traduzione, ma la differenza di significato non sembra cruciale. Entrambe le traduzioni si riferiscono alla gloria prima della creazione nella comunione tra il Padre e il Figlio. Le due frasi che abbiamo esaminato sono il modo giovanneo di esprimere la raffigurazione di Gesù alla destra di Dio (Atti 2,33; 7,55).

— *quella gloria.* Ciò implica forse che la gloria che Gesù ha dopo la sua esaltazione nella carne sarà la stessa gloria che egli aveva prima della incarnazione? Se così, la « carne » di Gesù non sembra svolgere un ruolo molto profondo nella concezione giovannea della sua esaltazione. Difficoltà come queste hanno portato Käsemann, p. 21, a insistere che la escatologia di Giovanni è in realtà una « protologia », poiché lo scopo è una restaurazione di tutte le cose come esse erano « in principio ».

— *che avevo presso di te.* Sembra che alcune testimonianze testuali greche in origine leggessero *ēn*, una forma del verbo « essere », invece di *eichon*, una forma del verbo « avere ». Fra i Padri latini e in alcuni manoscritti etiopici c'è supporto per la lezione: « quella gloria che *era* presso di te » o « quella gloria con cui *io ero* presso di te ». Boismard, RB 57 (1950), 396[1], seguito da Mollat in SB, ritiene originale un testo senza alcun verbo (« quella gloria presso di te »), una lezione al cui favore esiste qualche evidenza nei manoscritti etiopici e nel *Diatessaron.*

— *prima che il mondo fosse.* Invece di « fosse » (*einai*), alcune testimonianze occidentali leggono « avesse origine » (*ginesthai*). Ciò potrebbe essere dovuto all'influenza di 8,58: « Prima che Abramo venisse all'esistenza (*ginesthai*), IO SONO ». Se *einai* è la lezione giusta, questo è l'unico esempio nel NT della preposizione *pro* con un infinito presente (BDF, § 403). Il verbo « essere » è caratteristicamente usato per il Figlio in questo Vangelo: egli *è*, mentre tutte le altre cose hanno origine. Bultmann, p. 378, considera questa frase come una glossa dell'evangelista alla Fonte dei discorsi della rivelazione.

v. 6. *Io ho fatto conoscere il tuo nome.* Il verbo è *phaneroun.* È un altro modo di esprimere quello che era stato detto in 4: « Io ti ho glorificato ».
— *dal mondo.* Echeggia il tema di 15,19: « Io vi ho scelti dal mondo ».
— *hanno osservato la tua parola.* Il punto di vista cronologico da cui è fatta l'affermazione sembra essere quello del tempo dello scrittore piuttosto che quello dell'ultima cena, perché l'idea che i discepoli avevano osservato la parola di Dio nel passato e ancora la osservavano (tempo perfetto) è fuori luogo nell'ultima cena. Altrove in Giovanni (8,51; 14,23) è la parola *di Gesù* che si chiede agli uomini di osservare, ma la parola di Gesù veniva dal Padre (7,16).

v. 7. *Ora essi hanno conosciuto.* Un tempo perfetto del verbo « conoscere ». Il Codice Sinaitico e alcune versioni hanno « Io ho conosciuto », forse sul modello dei verbi alla prima persona singolare che aprono i vv. 4 e 6. Col suo *nyn* iniziale questo versetto è simile a 16,30: « Ora conosciamo che sai tutto ». I discepoli, che hanno solo parzialmente compreso durante il ministero, si ritiene che pervengano a una più completa conoscenza durante « l'ora » (vedi anche 13,17). Ma ancora una volta « l'ora » deve essere intesa come comprendente l'esaltazione di Gesù e il dono del Paraclito che insegnerà ai discepoli ogni cosa (14,26; 16,12-13). Nell'ultima cena i discepoli mostrano chiaramente di non comprendere appieno (14,7.9; 16,5.18), e Gesù mette in dubbio la loro pretesa di credere (16,31).
— *tutte le cose che mi hai date vengono da te.* La tautologia accentua la dipendenza di Gesù dal Padre.

v. 8. *Perché.* È possibile, ma non plausibile, che *hoti* introduttivo continui il discorso indiretto del versetto precedente: « Ora essi hanno conosciuto ... che le parole che hai date a me io le ho date a loro ».
— *parole.* È il plurale *rēmata,* a differenza del singolare *logos* in 6 e 14. Barrett, p. 421, pensa che il singolare si riferisca al messaggio divino nel suo insieme, mentre il plurale significa piuttosto « precetti ». La distinzione è tenue se paragoniamo 8 e 14; vedi Nota a 14,23.
— *che tu hai date a me.* La lezione migliore sembra l'aoristo, sebbene alcune testimonianze abbiano il perfetto. In 15,15 Gesù aveva detto qualcosa di simile: « Ho fatto conoscere a voi tutto ciò che ho udito dal Padre ».
— *essi le hanno accolte.* Tempo aoristo, a differenza del

perfetto in 6: « essi hanno osservato la tua parola ». Nella maggior parte delle testimonianze non è espresso alcun oggetto ma il senso della riga lo richiede.
— *E sanno veramente.* Alcune importanti testimonianze testuali, orientali e occidentali, omettono questa frase e fanno reggere la frase seguente dal verbo « accogliere, accettare » nella riga precedente, così: « ed essi hanno accettato che io sono uscito da te ». Se « essi sanno veramente » è la lezione giusta, andrebbe probabilmente intesa nel senso che essi arrivano a conoscere e apprendere la verità (Barrett, p. 422). Qui l'avverbio « veramente » deve significare qualcosa di più che essi sanno realmente. Il verbo « sanno » in questa riga e il verbo « hanno creduto » più avanti sono nel tempo aoristo, a differenza del tempo perfetto di « hanno conosciuto » in 7. Bultmann, p. 381[13], dice che i tempi perfetti di 6 e 7 descrivono l'essenza della fede, mentre i tempi aoristi in 8 descrivono come la fede è avvenuta. Non possiamo, tuttavia, essere certi che lo scrittore giovanneo fosse così preciso, ed entrambi i tempi verbali sono dal punto di vista di un tempo posteriore a quello dell'ultima cena; però vedi 16,30. Il parallelismo di « sanno » e « hanno creduto » in 8 illustra il fatto che in Giovanni questi due verbi sono quasi intercambiabili (App. I, p. 1456). In 16,27.30 il fatto che Gesù sia uscito dal Padre è l'oggetto del verbo « credere »; qui è l'oggetto di « sapere ».
— *io sono uscito da te.* Che questo si riferisca alla missione terrena del Figlio piuttosto che a una processione all'interno della Trinità si vede dal parallelismo di questa frase con l'ultima frase del versetto: « tu mi hai mandato ». Vedi Note a 8,42 e a 16,28 (« dal Padre »).
— *tu mi hai mandato.* Questa frase è quasi un ritornello lungo tutta la preghiera del cap. 17 (Bernard, II, 565); essa ricorre altre quattro volte (18.21.23.25).

COMMENTO GENERALE

Il ruolo e il genere letterario del cap. 17

Arriviamo ora a uno dei momenti più solenni del Quarto Vangelo, l'apice dell'ultimo discorso, dove Gesù si rivolge in preghiera al Padre suo. Abbiamo già identificato il genere letterario dell'ultimo discorso nel suo insieme (pp. 717-20 sopra): è un discorso di addio. E abbiamo rilevato che non è insolito che chi pronuncia un discorso di addio lo concluda con una preghiera per i suoi figli o per il popolo che egli sta per lasciare. Il Libro del Deuteronomio è particolarmente istruttivo a questo riguardo. Come raccolta degli ultimi discorsi di Mosè al suo popolo, esso presenta un interessante parallelo con l'ultimo discorso giovanneo. In particolare è degno di nota che verso la fine del Deuteronomio vi siano due cantici di Mosè, uno nel cap. 32, dove Mosè si distoglie dal popolo per rivolgersi ai cieli, l'altro nel cap. 33, dove Mosè benedice le tribù per il futuro. Così anche in Giovanni 17 Gesù si volge al cielo e parla al Padre, ma molto di ciò che egli dice riguarda il futuro dei suoi discepoli. Così, nel collocare la preghiera del cap. 17 alla fine dell'ultimo discorso, lo scrittore giovanneo è rimasto fedele al genere letterario del discorso di addio che ha adottato. D'altra parte, nel riordinare il discorso in modo che il cap. 17 sia all'inizio, Bultmann prende un granchio contro il buon senso letterario: questa preghiera sta certamente meglio come punto culminante che come una introduzione. Bultmann ha ragione nel vedere che il cap. 13 (l'inizio dell'episodio dell'ultima cena) e il cap. 17 sono strettamente collegati, ma ciò avviene piuttosto per via di inclusione che per via di sequenza diretta. Possiamo notare i seguenti paralleli tra i due capitoli: l'accenno alla venuta de « l'ora » (13,1; 17,1); la glorificazione del Figlio da parte di Dio (13,31-32; 17,1.4-5); *telos* e *teleioun* (13,1; 17,4; vedi Nota); la permanenza dei discepoli nel mondo (13,1; 17,11.15); tutte le cose e il potere dati a Gesù (13,3; 17,2); Giuda, lo strumento di Satana e il figlio della perdizione (13,2.27; 17,12); l'adempimento della Scrittura riguardo al traditore (13,18; 17,12).

Vedremo che molti detti nel cap. 17 hanno paralleli sinottici; e il capitolo fu probabilmente costruito, come per lo più il resto del discorso, elaborando detti tradizionali di Gesù, alcuni dei quali erano originali nel contesto dell'ultima cena. Certamente esso evoca l'atmosfera di partenza caratteristica dell'ultima cena più direttamente che non il materiale in 15,1-6 o in 15,18-16,4a. Secondo la teoria di composizione da noi seguita (pp. 698-704 sopra), la preghiera del cap. 17 non faceva parte dell'ultimo discorso nella prima redazione del Vangelo dove 14,31 era seguito direttamente da 18,1. Né questa preghiera faceva parte del discorso formato in modo indipendente che ora costituisce i capp. 15-16 (Sezione 2 dell'ultimo discorso definitivo). La preghiera sembra sia stata una composizione indipendente che il redattore aggiunse nello stesso momento in cui aggiunse i capp. 15-16. Forse la preghiera proveniva dallo stesso circolo della chiesa giovannea che produsse il Prologo, perché le due opere hanno delle interessanti somiglianze nella loro qualità poetica, nella struttura accurata (che include commenti esplicativi in prosa), e nel tema (vedi 17,5).

I paragoni con i cantici di Mosè nel Deuteronomio e con il Prologo fanno pensare che il cap. 17 abbia la stoffa di un inno. Dodd, *Interpretation*, pp. 420-23, rileva che più volte negli scritti ermetici (vedi le pp. LXVI-LXVIII) un dialogo si conclude con una preghiera o un inno, e che il linguaggio di questi inni trova degli interessanti paralleli nel cap. 17. La definizione di vita eterna come conoscenza in 17,3 ha dato incoraggiamento a coloro che sottolineano le affinità gnostiche del Vangelo. Bultmann, p. 374, trova un parallelo per il cap. 17 nella letteratura gnostica mandea che registra preghiere pronunciate da coloro che sono stati inviati nel mondo al momento in cui lo abbandonano.

La valutazione di questi paralleli, naturalmente, sarà influenzata dalla posizione generale che uno ha riguardo alle influenze che hanno segnato il pensiero giovanneo. Altri pensano piuttosto a un inno appartenente a un contesto liturgico. La funzione che il cap. 17 ha nel racconto di Giovanni è simile al ruolo svolto dall'inno che Marco al v. 14,26 dice sia stato cantato alla fine dell'ultima cena (presumibilmente un inno dell'Hallel che metteva fine al pasto di Pasqua). Si è pensato che il cap. 17 fosse recitato o cantato nelle celebrazioni eucaristiche cristiane, e Poelman, *art. cit.*, formula la teoria che il v. 3 sia l'antifona responsoriale cantata dall'assemblea! Hoskyns, che pensa che tutto l'ultimo discorso rifletta l'ordine della ligurgia cristiana, formula l'ipotesi (p. 495) che la parte dottrinale del servizio (capp. 14-16) fosse seguita da una estesa preghiera eucaristica. Bultmann, che ha collocato il cap. 17 all'inizio del discorso, pensa che questa preghiera abbia in realtà preso il posto dell'azione eucaristica! I liturgisti romano-cattolici hanno spesso paragonato Giovanni 17 all'inno del prefazio che precede la parte sacrificale della Messa romana, un inno che è sempre rivolto a Dio Padre. Analogamente, essi rilevano, Gesù parla al Padre suo prima di mettersi in cammino per il suo sacrificio storico. Westcott, p. 236, parla del cap. 17 come di una preghiera di consacrazione in cui il Figlio offre se stesso come oblazione perfetta. J. Schneider, IMEL, pp. 139-42, pensa che il cap. 17 possa essere stato composto più o meno alla maniera del cap. 6 (dove, come abbiamo visto, c'è un tema eucaristico e dove la pratica liturgica può avere avuto un ruolo formativo: vol. I, pp. 374-75).

È ovvio che alcune di queste ipotesi (e si tratta solo di una selezione) sono altamente romanzesche e del tutto indimostrabili. Sebbene ci sia forse un'allusione all'auto-oblazione in 17,19, non c'è nel cap. 17 una forte o chiara accentuazione del tema dell'offerta sacrificale: Gesù non dice che sta per offrire la sua vita ma che va al Padre. Quanto alla interpretazione eucaristica del cap. 17 (favorita da Loisy, Cullmann, Wilkens e altri), l'argomento migliore si basa sulla preghiera eucaristica della chiesa primitiva come si trova in *Didachè* IX-X (vedi anche vol. I, p. 321, e p. 812 sopra). La preghiera in *Didachè* X, 2 comincia: « Ti rendiamo grazie (*eucharistein*), o Padre santissimo »; Giovanni 17,1 comincia col vocativo « Padre » e nel v. 11 troviamo: « O Padre santo ». Così come il tema della gloria corre da un capo all'altro di Giovanni 17 (1.5.22), il tema della gloria al Padre per mezzo di Gesù Cristo compare frequentemente nella *Didachè* (IX, 2.3.4; X, 2.4.5). Tra parentesi, vale la pena di notare che alcuni Padri della chiesa greci, come Cirillo di Alessandria e Giovanni Crisostomo, collegano la gloria di Giovanni 17 all'eucaristia. Giovanni 17 parla del nome divino che è dato a Gesù (11.12) e che egli a sua volta rivela ai discepoli (6.26); *Didachè* IX, 5 dice che nessuno può ricevere l'eucaristia se non è stato battezzato nel nome del Signore, e in X, 2 si rende grazie al Padre per « il tuo santo nome che tu hai fatto dimorare nei nostri cuori ». Il versetto seguente nella *Didachè* dice che il Signore ha creato tutte le cose per amore del suo nome. La conoscenza e ciò che Gesù ha fatto conoscere è uno dei temi di Giovanni 17 (3.6.7.8.23.25.26); in *Didachè* IX, 3 e X, 2 si rendono grazie a Dio per la conoscenza e per ciò che è stato fatto conoscere da Gesù. C'è in *Didachè* X, 5 una richiesta che Dio liberi la chiesa « da ogni male » (*ponēros* come in Giovanni 17,15), la porti a perfezione nell'amore (*teleioun;* cfr. Giovanni 17,23), e la riunisca in santità (o consacrazione; cf. Giovanni 17,17.19) nel regno che Dio ha preparato per lei (cfr. Giovanni 17,24). Però, nonostante questi paralleli, *Didachè* IX-X parla del pane e del vino eucaristico, mentre Giovanni 17 non ne parla. Il tema dell'unità in Giovanni 17 è un tema spesso associato all'eucaristia, ma bisogna ammettere che un simile accenno all'eucaristia è molto meno evidente di quello che abbiamo trovato in Giovanni 6,51-58. Quindi noi definiremmo quella interpretazione eucaristica della preghiera nel cap. 17 tutt'al più possibile. Anche la tesi dell'uso liturgico del cap. 17 come inno è possibile, ma questa tesi non può avere una parte importante nella nostra interpretazione del pensiero del capitolo.

La preghiera del cap. 17 è stata tradizionalmente indicata come preghiera sacerdotale. Già agli inizi del V secolo Cirillo di Alessandria (*In Jo.* XI, 8; PG 74, 505) parla di Gesù nel cap. 17 come di un sommo sacerdote che intercede in nostro favore. Il teologo luterano David Chyträus (1531-1600) intitolò il cap. 17 « la preghiera del sommo sacerdote » (*precatio summi sacerdotis*). Ma se Gesù è qui un sommo sacerdote, non lo è primariamente nel senso di colui che sta per offrire un sacrificio, ma piuttosto nella linea del sommo sacerdote descritto in Ebrei e in Rm 8,34: colui che sta dinanzi al trono di Dio a intercedere per noi. È vero, s'intende, che nella preghiera di Giovanni 17 Gesù parla ancora nel contesto dell'ultima cena; ma dal tono di ciò che egli dice e dai tempi dei verbi si sente che Gesù ha varcato la soglia che dal tempo introduce all'eternità ed è già in cammino verso il Padre o almeno a mezza via tra questo mondo e la presenza del Padre. Lagrange, p. 437, esprime questa ambiguità quando dice che la preghiera è scritta *sub specie aeternitatis* e tuttavia rappresenta veramente le parole proprie di Gesù. Come può il Gesù del cap. 17 dire sia « Io non sono più nel mondo » (11), sia « Dico tutto questo mentre sono ancora nel mondo » (13)? Noi abbiamo sostenuto che il Gesù dell'ultimo discorso trascende tempo e spazio, perché dal cielo e di là dal sepolcro egli già parla ai discepoli di ogni tempo. In nessun altro luogo ciò è più evidente che nel cap. 17 dove Gesù già assume il ruolo di intercessore celeste che 1 Gv 2,1 gli assegna dopo la resurrezione. Dodd, *Interpretation*, p. 419, lo ha espresso bene: in qualche modo la preghiera stessa è l'ascensione di Gesù al Padre; è veramente la preghiera de « l'ora ».

Ma dobbiamo indagare più a fondo il senso preciso in cui il cap. 17 è intercessione e preghiera. Esso ha molte delle caratteristiche delle preghiere di Gesù, per esempio il suo volgere lo sguardo al cielo e il suo uso di « Padre » (vedi Note). Ci sono precisi paralleli delle petizioni della preghiera del Signore: confronta la petizione: « Sia glorificato (santificato) il tuo nome » con i temi della glorificazione del Padre e l'uso del nome divino in 17,1.11-12; la petizione « Sia fatta la tua volontà » col tema del compiere l'opera che il Padre ha dato da fare a Gesù in

17,4; la petizione « Liberaci dal Maligno » col tema espresso quasi con le stesse parole in 17,15. Ma la preghiera del cap. 17 è una preghiera speciale e Gesù non è un supplicante comune. La frequenza della parola « Padre » nella preghiera le dà una nota di intimità unica. Il discepolo e il lettore partecipano a un colloquio familiare celeste. Gesù dice il suo « Io voglio » (24) al Padre con la sicurezza del Figlio divino. Non ci può essere dubbio che ciò che egli chiede sarà concesso, perché la sua volontà e la volontà del Padre sono una sola. Anche i Vangeli sinottici conoscono un'ultima preghiera di Gesù pronunciata dopo l'ultima cena e proprio prima che egli fosse arrestato, cioè la sua preghiera al Padre nel Getsemani (Mc 14,34-36). Ma come sono diverse la preghiera sinottica e quella giovannea! Nel Getsemani un Gesù dolente e turbato, prostrato al suolo, chiede che passi da lui il calice della sofferenza: una preghiera che non può essere esaudita. Quella è una preghiera umana, che si occupa del tempo presente (George, p. 395). Ma la divinità e l'eternità sono il contrassegno della preghiera giovannea. Il Gesù giovanneo non chiede niente per se stesso. (È vero che in 1 e 5 egli chiede la gloria, ma questa gloria è in realtà per amore dei suoi discepoli, perché egli possa dar loro la vita [2]). Egli non chiede di essere liberato dalla sofferenza, ma solo di lasciare un mondo in cui è stato un estraneo (Käsemann, pp. 5 e 65). Questa è più una preghiera di unione o comunione del Figlio col Padre che non una preghiera di petizione.

Questa preghiera è pronunciata ad alta voce dinanzi ai discepoli precisamente perché essi partecipino a questa unione (21-23). Poiché c'è un pubblico, la preghiera è rivelazione non meno che intercessione. Il « tu » a cui si rivolge è Dio, ma Gesù parla qui ai discepoli non meno che nel resto del discorso. (Notiamo che anche le altre preghiere giovannee, in 11,41-42 e 12,27-28, contemplano un pubblico; Morrison, pp. 259-60, rileva che questa tecnica non sarebbe sembrata così strana agli antichi come sembra a noi. Troviamo lo stesso fenomeno in Lc 10,21-22). E « discepoli » significa non solo quelli presenti all'ultimo discorso, ma anche, e principalmente, i cristiani delle generazioni successive (con buona pace di Agourides, p. 141, che sottolinea un soggetto principale, i Dodici). Questo interesse per le generazioni future è specificato nei vv. 20 ss. più di quanto non sia in qualsiasi altro luogo prima della resurrezione. Il capitolo 17 è stato paragonato a un messaggio personale che un uomo ormai morto ha messo per iscritto e lasciato dopo di sé a quelli che amava, ma il paragone zoppica perché un messaggio del genere risulterebbe ben presto datato. Piuttosto, nel cap. 17, nell'intenzione dello scrittore giovanneo, abbiamo Gesù che parla con accenti familiari della sua missione terrena, ma reinterpretato (per opera del Paraclito) in modo che ciò che egli dice è sempre un messaggio vivo.

La struttura del cap. 17

Anche molti studiosi che non trovano una forma poetica nei discorsi giovannei in generale riconoscono lo stile poetico del cap. 17. Questa preghiera è qualcosa di mezzo tra la poesia del Prologo e il genere quasi poetico, più libero degli altri discorsi. Si potrebbe anticipare una precisa struttura, ma sono state sostenute suddivisioni diverse. Con sicurezza Loisy, p. 441, afferma: « Esso può essere suddiviso senza difficoltà in sette strofe di otto righe ciascuna ». Adattate alla nostra traduzione, le strofe che egli riconosce sono: 1-2, 4-5/ 6-8/ 9-11c/ 11d-12c, 13-14/ 15-19/ 20-23/ 24-26; sia il v. 3 che le ultime righe di 12 sono considerati come aggiunte in prosa. Il sistema con cui egli trova otto righe in ciascuna strofa è comunque del tutto discutibile. Con non minore sicurezza (« tutti concordano », persino Tommaso d'Aquino), Lagrange, p. 436, accetta una suddivisione per quattro: 1-5, 6-19, 20-23, 24-26. Dodd, *Interpretation*, p. 417, preferisce un'altra suddivisione per quattro; 1-5, 6-8, 9-19, 20-26; e questo è uno schema frequentemente accettato. Una difficoltà che si presenta a entrambe le suddivisioni per quattro è l'ineguale lunghezza delle unità. Una suddivisione per tre in 1-8, 9-19, 20-26, che è quella seguita più avanti, è quasi altrettanto comune che la suddivisione per quattro. (Per un attento studio della varietà di suddivisioni proposte per il cap. 17, vedi Becker, pp. 56-61).
Prima di entrare a parlare delle nostre ragioni per accettare la suddivisione per tre, dobbiamo menzionare una suddivisione sostenuta da Laurentin, pp. 427-31, per il motivo che essa è meno soggettiva e meno occidentale nel suo punto di vista dei sistemi proposti sopra. Egli divide il cap. 17 così:

1-4 : Introduzione: una unità che comincia e finisce col tema della gloria. Nell'uso di « Padre » e in « Io ti ho glorificato » c'è una inclusione con 25-26.

5-6 : Transizione: il versetto che inizia con *kai nyn* (vedi Nota a 5). « Prima che il mondo fosse » è una inclusione con 24.
7-12: Prima parte: comincia con *nyn*: c'è uno schema di dichiarazione (7-8), petizione (9), e un riferimento sia alla gloria (10) che all'unità (11).
13-23: Seconda Parte: comincia con *nyn*: c'è uno schema di dichiarazione (13-14), petizione (15), e un riferimento sia alla gloria (22) che all'unità (21-23).
24: Transizione: « prima della creazione del mondo ».
25-26: Conclusione: « Padre giusto »; « Io ho fatto conoscere il tuo nome ».

C'è molto di suggestivo nella suddivisione di Laurentin, e noi useremo alcune delle sue osservazioni nel nostro Commento. Comunque, poiché la sua suddivisione rifiuta quelli che a noi sembrano chiari segni di divisione in 9 e 20, non possiamo accettarla nel suo insieme.

Un'altra elaborata struttura del cap. 17 è stata proposta da Becker, p. 69. Egli scorge la petizione principale della preghiera nei vv. 1-2, e questa si sviluppa poi in quattro singole petizioni costituite dai vv. 4-5, 6-13, 14-19 e 22-26. In ciascuna di queste quattro Becker scopre disegni piuttosto consistenti: (*a*) una affermazione su ciò che Gesù ha fatto; (*b*) qualche volta una affermazione preliminare che egli prega per qualche cosa o chiede qualche cosa; (*c*) la petizione stessa; (*d*) i motivi della petizione. Questa messa in evidenza di schemi è importante, anche se si preferisce seguire una suddivisione del cap. 17 più tradizionale.

La chiave per l'organizzazione nel cap. 17 si trova nelle tre indicazioni fornite da Gesù di coloro per cui egli intende pregare: egli prega per la propria glorificazione in 1, per i discepoli che il Padre gli ha dati in 9, e per quelli che crederanno per la predicazione dei discepoli in 20. Feuillet (*art. cit.* nella Bibliografia del § 56), p. 375, fa notare una analoga divisione in tre parti nella preghiera di Aronne in Lv 16,11-17: il sommo sacerdote prega per se stesso, per la sua casa o famiglia sacerdotale, e per tutto il popolo (ciò è interessante se pensiamo che il cap. 17 è chiamato la preghiera di Gesù sommo sacerdote). Il principale punto di differenza tra le suddivisioni in quattro, frequentemente sostenute, e le suddivisioni in tre concerne 6-8 dove si parla dei discepoli. Vanno questi versetti considerati come una unità separata, o vanno uniti a 1-5, o vanno uniti a 9-18 (Bultmann, Giblet)? Mettendoli insieme a 1-5, si arriva a una suddivisione in tre unità press'a poco della stessa lunghezza (1-8; 9-19; 20-26). Si obietterà che 1-5 parla della glorificazione di Gesù mentre

6-8 parla dei discepoli. Ma quando in 1-5 Gesù prega per la sua glorificazione, la base della sua preghiera è l'opera che egli ha già compiuto in mezzo agli uomini che Dio gli ha dati, e lo scopo della sua glorificazione è che egli possa dar loro la vita eterna. In altre parole, dei discepoli si parla già in 1-5 a proposito della gloria di Gesù. I versetti 6-8 sono semplicemente un ampliamento del tema in 4: essi diranno nei particolari in che modo Gesù ha compiuto l'opera di Dio in mezzo ai discepoli. Tuttavia, se è vero che 6-8 vanno uniti a 1-5, questi versetti preparano la strada alla seconda unità (9-19), dove Gesù prega più direttamente per i discepoli. Alla fine della seconda unità troviamo esattamente lo stesso fenomeno di versetti conclusivi che servono di transizione: in 18 Gesù allude all'invio dei discepoli, e ciò prepara la terza unità, dove Gesù prega per quelli che saranno condotti alla fede da quella missione.

Ci sono alcuni tratti interessanti che collegano le tre unità l'una all'altra e illustrano l'accurata strutturazione che è stata dedicata a questo capitolo:

- ciascuna unità comincia con ciò che Gesù vuol chiedere o per cui vuol pregare (1. 9. 20)
- ciascuna ha il tema della gloria (1-5. 10. 22)
- ciascuna ha un appello al Padre, appello che scandisce l'unità (5. 11. 21)
- ciascuna allude agli uomini dati a Gesù dal Padre (2.9.24)
- ciascuna ha il tema della rivelazione del Padre che Gesù ha fatta agli uomini (6 « il tuo nome »; 14 « la tua parola »; 26 « il tuo nome »)

Ci sono anche dei tratti che sono comuni a due delle tre unità. C'è la somiglianza per inclusione tra la prima e la terza unità, cioè tra il principio e la fine della preghiera. Se è vero che tutt'e tre le unità usano il vocativo « Padre » senza aggettivi, ciò avviene con più frequenza nella prima e nella terza unità (1.5.24.25). Queste due unità hanno in comune il tema del rapporto di Gesù col Padre prima che il mondo fosse (5.24) e anche il tema del far conoscere il nome di Dio (6.26). Se paragoniamo la prima e la seconda unità, entrambe contrappongono ciò che è stato fatto sulla terra e ciò che sarà fatto (4-5; 12-13) ed entrambe dicono che Gesù ha dato ai discepoli la parola data a lui dal Padre (8.14). Se paragoniamo la seconda e la terza unità, entrambe cominciano con « Io prego » (9.20); entrambe hanno il tema dell'unità (11.21-23); entrambe usano un aggettivo qualificativo nel rivolgersi al

Padre (11, « Padre santo »; 25, « Padre giusto »). All'interno della seconda unità ci può essere una inclusione tra 9 e 19: 9, « in loro favore » (*peri autōn*); 19, « per loro » (*hyper autōn*). Nella terza unità, c'è una inclusione tra 21 e 26 nel tema della presenza interiore.

COMMENTO PARTICOLARE

Gesù chiede la gloria (17,1-5)

Se lasciamo da parte per un momento il commento parentetico in prosa nel v. 3, il tema della gloria domina questi versetti. In 1-2 sentiamo perché il Figlio debba essere glorificato alla luce di ciò che il Figlio glorificato farà: glorificare Dio; dar vita ai discepoli. In 4-5 sentiamo perché debba essere glorificato alla luce di quel che ha già fatto: il compimento dell'opera datagli dal Padre. (Notiamo il cambiamento dalla terza persona [« il Figlio »] in 1-2 alla prima persona [« Io »] in 4-5; non è impossibile che ci troviamo in presenza di detti originariamente indipendenti). Rileveremo nell'App. I, pp. 1444-45, che « gloria » ha due aspetti: è una manifestazione *visibile* della maestà attraverso *atti di potenza*. La gloria che Gesù chiede non è distinta dalla gloria del Padre, poiché i detti in 8,50 e 12,43 escludono l'ambizione per ogni gloria eccetto la gloria di Dio. « L'ora » riporterà Gesù presso il Padre, e allora il fatto che egli e il Padre hanno la stessa gloria divina sarà visibile a tutti i credenti. Il particolare atto di potenza che renderà visibile l'unità di Gesù e del Padre sarà il dono della vita eterna ai credenti (v. 2 « a tutti coloro che tu gli hai dati »). Il dono della vita eterna è intimamente connesso all'opera che Gesù ha compiuto sulla terra (v. 4) e porta quell'opera a compimento, perché le sue opere sulla terra erano segni della sua potenza di dare la vita eterna (App. III). Bultmann, p. 376, esprime bene l'idea quando dice: « La sua opera non termina con la sua vita terrena ma in un senso reale comincia solo con la fine di quella vita ». Nella sua glorificazione Gesù glorificherà il Padre (v. 1) col dono della vita eterna, perché questo dono genererà a Dio nuovi figli che lo onoreranno come Padre (vedi 1,12). Così, nella sua richiesta di ritornare alla sua patria celeste, Gesù non cerca niente per se stesso: gli interessa il riconoscimento del Padre suo e il bene dei suoi discepoli.

La richiesta di gloria da parte di Gesù può sembrare strana, dal momento che Giovanni ha messo bene in chiaro che Gesù ebbe e manifestò la gloria lungo tutto il suo ministero. Il « Noi abbiamo veduto la sua gloria » del Prologo segue immediatamente l'affermazione che la Parola si fece carne (1,14). A Cana (2,11) Gesù manifestò la sua gloria ai suoi discepoli; vedi anche 11,4.40; 12,28. Però, la gloria di Gesù durante il ministero si vedeva per via di segno, proprio come la sua potenza di dare la vita era esercitata per via di segno. Ne « l'ora » siamo passati dal segno alla realtà, sicché « l'ora » è il tempo che « il Figlio dell'uomo sia glorificato » (12,23). Quando « l'ora » sarà compiuta, la vita eterna potrà veramente essere data nel dono dello Spirito (20,22). L'idea che nel ministero Gesù già aveva la gloria compare nei Vangeli sinottici nel racconto della trasfigurazione (specialmente Lc 9,32); ma è chiaro che il pieno riconoscimento di Gesù come Figlio di Dio deriva dalla sua morte (Mc 15,39, resurrezione e ascensione (Atti 2,36; 5,31). Il pensiero di Giovanni sulla glorificazione di Gesù attraverso il suo ritorno al Padre ha dei tratti in comune col pensiero dell'antico inno citato da Paolo in Filip 2,9: « Per questo Dio lo ha esaltato e gli ha dato il nome che è al di sopra di ogni altro nome » (vedi il tema del nome in Giovanni 17,11-12). C'è però una differenza; Käsemann, p. 10, ha ragione nell'insistere che la valutazione del ministero di Gesù in Filip 2,7 come una *kenosis* non si trova in Giovanni. Se « la Parola si fece carne », egli non spogliò se stesso, perché nell'incarnazione gli fu concesso il potere su tutti gli altri uomini (17,2; anche 5,27). Al ministero terreno di Gesù, Giovanni attribuisce un potere universale che è attribuito solo al Cristo risorto in Mt 28,18; in contrasto anche Ap 12,10 dove solo dopo la sconfitta di Satana con l'elevazione del figlio messianico vengono proclamati il regno di Dio e la *potenza* di Cristo.

Il commento parentetico, esplicativo nel v. 3 richiede speciale attenzione. Come abbiamo detto, questo versetto è stato citato come un esempio di gnosticismo giovanneo, perché qui il dono salvifico della vita è definito in termini di conoscenza. Per Giovanni, s'intende, conoscere Dio non è una questione puramente intellettuale ma implica una vita di obbedienza ai comandamenti di Dio e di amorosa comunicazione col prossimo cristiano (1 Gv 1,3; 4,8; 5,3). Ciò è in accordo con l'uso ebraico del verbo « conoscere » con la sua connotazione di esperienza diretta e di intimità. Non possiamo tuttavia negare che 17,3 collega la vita eterna a una corretta conoscenza del Padre e di Gesù. Se nel pensiero giovanneo la fede è un modo di vivere nella dedizione a Gesù, ciò non significa che la fede sia senza contenuto intellettuale. Käsemann, p. 25, giustamente sottolinea che l'idea della fede come accettazione della dottrina ortodossa è già incoativamente presente in Giovanni.

Per ottenere la vita eterna si deve accettare come dottrina di fede che Gesù è il Figlio di Dio (1 Gv 2,22-23). Altrove nella Bibbia gli aggettivi « unico » e « vero » possono essere applicati a Dio per distinguerlo dagli dèi pagani; ma per Giovanni l'« unico vero Dio » ha una connotazione speciale: egli è il Dio che è conosciuto per mezzo del Figlio suo e nel Figlio suo, Gesù Cristo, di modo che una persona che non confessa il Figlio non confessa l'« unico vero Dio ».

Per confrontare Giovanni 17,3 con lo gnosticismo possiamo fare due osservazioni. Primo, per Giovanni la conoscenza di Dio in cui consiste la vita eterna è stata mediata da qualcosa che avvenne nella storia (la morte e resurrezione di Cristo) e questa conoscenza è salvifica in quanto libera gli uomini dal peccato (8,32). Secondo, la vita eterna è data agli uomini su questa terra. Mentre il Gesù giovanneo vuole isolare i suoi seguaci sicché essi non siano realmente parte del mondo (17,14.16) e infine attirarli a sé in cielo (24), essi ricevono la vita eterna mentre sono nel mondo. In questi punti Giovanni differisce da uno gnosticismo che è realmente indipendente dalla storia e dove la vita si ottiene lasciando il mondo e la carne. Sebbene il concetto che la vita eterna consiste nella conoscenza abbia una modalità peculiare in Giovanni, dobbiamo riconoscere che c'è nell'AT materiale che può servire da sfondo all'idea. Geremia promette come uno dei frutti della nuova alleanza un'intima conoscenza di Dio: « Darò loro un cuore capace di conoscermi, perché io sono il Signore; essi saranno il mio popolo e io sarò il loro Dio » (24,7; 31,33-34). Questo parallelo è importante perché parecchie delle idee fondamentali dell'ultimo discorso sono collegate al contesto d'alleanza dell'ultima cena e del racconto della passione (vedi pp. 736, 788). La conoscenza di Dio era considerata anche come una caratteristica del periodo escatologico: « La terra dovrà riempirsi di conoscenza della gloria del Signore » (Ab 2,14), e l'ultimo discorso di Giovanni ha certe caratteristiche di un discorso escatologico. Vediamo l'aspettativa della conoscenza di Dio datrice di vita tradotta in un vocabolario ellenistico giudaico in Sap 15,3: « Conoscerti, infatti, è giustizia perfetta, conoscere la tua potenza è radice di immortalità ». (R. E. Murphy, CBQ 25 (1963), 88-93, pensa che « potenza » in questa citazione sia il potere di distruggere la morte e scorge un vero parallelo col pensiero giovanneo). A Qumran l'autore dell'inno che conclude la Regola della Comunità parla del suo essere giustificato perché gli è stata concessa la conoscenza di Dio: « La mia luce infatti è scaturita dalla sorgente della sua conoscenza; i miei occhi hanno osservato le sue azioni meravigliose; e la luce del mio cuore è nel mistero futuro » (1 QS XI, 3-4). È vero che l'idea che quella setta aveva della conoscenza di Dio consisteva per la maggior parte in una speciale comprensione della Legge; ma vedremo che per Giovanni Gesù prende il posto della Legge App. II, p. 1469).

Nel NT, non solo in Giovanni è detto che la felicità escatologica consiste nella conoscenza. Paolo in 1 Cor 13,12 scrive: « Ora conosco in modo imperfetto, ma allora conoscerò come anch'io sono conosciuto ». Per Paolo questa conoscenza è qualcosa di ancora futuro; Giovanni mette più l'accento sulla sua realizzazione nel presente. Un parallelo del pensiero di Giovanni si può trovare anche nel detto dell'antica fonte « Q » conservato in Mt 11,27; Lc 10,22; questo detto accentua l'importanza di conoscere il Padre per mezzo della rivelazione data dal Figlio. Il versetto seguente in Matteo promette il riposo escatologico a tutti quelli che andranno dal Figlio. Verso la fine del II secolo Ireneo dà all'idea una espressione teologica più formale: « Colui che è incomprensibile, intangibile e invisibile si è fatto vedere e toccare e comprendere dagli uomini perché quelli che lo comprendono e lo vedono vivano ... L'unica vita è partecipazione in Dio, e noi facciamo questo conoscendo Dio e godendo della sua bontà » (*Adv. Haer.* IV, 20, 5; SC 100, 640-42).

In 17,5 la gloria che Gesù chiede si identifica con la gloria che Gesù aveva presso il Padre prima che il mondo fosse. Più avanti, in 24, si dirà che questa gloria deriva dall'àmore che il Padre aveva per Gesù prima della creazione del mondo. Bultmann, p. 379, definisce questo come il modello di pensiero del mito gnostico. Esso è simile alla visione teologica del Prologo (1,1), e noi proponiamo lo stesso sfondo che abbiamo proposto per il Logos, e cioè la speculazione giudaica sulla Sapienza personificata. La sapienza esisteva *prima che la terra fosse creata* (Prv 8,23); durante la creazione essa era *con Dio* che trovava *delizia* in lei (Prv 8,30); essa era un genuino effluvio della sua gloria (Sap 7,25). Gesù che parla come Sapienza divina aveva le stesse origini. La relazione che 17,5 stabilisce tra la gloria definitiva di Gesù e la sua gloria prima della creazione aiuta a spiegare perché la prima azione del Gesù glorificato sia quella di una nuova creazione a imitazione della Genesi (vedi p. 1307 più avanti).

L'opera di rivelazione di Gesù in mezzo ai discepoli (17,6-8)

Il v. 2 parlava degli uomini che Dio aveva dati a Gesù; il v. 4 diceva che Gesù aveva glorificato Dio sulla terra compiendo l'opera che Dio gli aveva data da fare. I vv. 6-8 mettono insieme questi due temi: l'opera di Gesù che glorificava Dio era la rivelazione che egli faceva di Dio a quelli che Dio gli aveva dati. In 6 il compito della rivelazione è formulato come il compito di far conoscere il nome di Dio. (Questo capitolo è l'unico luogo in Giovanni dove è detto esplicitamente che Gesù rivelò il nome di Dio agli uomini). Lo sfondo e il significato di questa idea meritano attento esame.

Nell'AT l'autore di Sal 22,23 (22) dice: « Annunzierò il tuo nome ai miei fratelli ». Con questo il salmista intende che loderà Dio, ma il salmo può avere assunto un significato più profondo quando fu applicato dai cristiani a Gesù (Eb 2,12). Nell'AT la conoscenza del nome di Dio implicava un impegno di vita (« Confidano in te quanti conoscono il tuo nome », Sal 9,11 [10]), e lo stesso vale in Giovanni, perché coloro a cui Gesù ha rivelato il nome osservano la parola di Dio (17,6). Certi passi nel Deutero-Isaia sembrano parlare di nome speciale (di Dio?) che sarà dato ai servi di Dio nell'era escatologica (vedi Young, ZNW 46 (1955), 223 ss.). Per esempio, Is 55,13 nei LXX: « Il Signore sarà per un nome, per un segno eterno »; 62,2: « Ti si chiamerà con un nome nuovo che il Signore darà »; 65,15-16: « Il Signore Dio ... chiamerà i suoi servi con un nome diverso, sicché chi benedice se stesso nel paese benedirà se stesso per il Dio fedele ». Ciò somiglia molto ad Ap 2,17; 3,12, dove solo il cristiano conosce un nome nuovo e ha il nome di Dio scritto su di sé; in 19,12-13 ci vien detto che Gesù porta un nome che nessuno conosce all'infuori di lui, e cioè, « la Parola di Dio ». Un'altra importante consuetudine dell'AT è l'usanza deuteronomica di parlare del luogo centrale del culto di Israele (dove era il Tabernacolo o il Tempio) come del luogo dove Dio ha stabilito il suo nome (Dt 12,5.21, ecc.). Per Giovanni, Gesù sostituisce il Tabernacolo (vedi sopra, pp. 46-47) e il Tempio (pp. 162-63), e quindi è ormai il luogo dove Dio ha stabilito il suo nome.

Nel giudaismo del tempo di Gesù circolavano senza dubbio delle speculazioni intorno al nome divino. G. Scholem (*Major Trends in Jewish Mysticism*, 3a ed., New York, Schocken paperback, 1961, pp. 68 ss.) pensa che il rilievo dato al nome negli scritti mistici tardo-giudaici aveva origini antiche. In particolare si meditava intorno all'angelo del Signore menzionato in Es 23,20-21: « Ecco, io mando un angelo davanti a te per custodirti sul cammino e per farti entrare nel luogo che ho preparato ... *il mio nome è su di lui* ». Questa descrizione poteva bene adattarsi al Gesù di Giovanni 17. Anche le speculazioni sul nome divino che compaiono nelle prime opere gnostiche possono aver avuto radici giudaiche; vedi G. Quispel in *The Jung Codex* (London, Mowbray, 1955), pp. 68 e ss.; e J. E. Ménard, *L'Evangile de Vérité* (Paris, Letouzey, 1962), pp. 183-84, che cita un più ampio sfondo orientale. Due passi dalle opere di Chenoboskion recentemente scoperte sono degni di nota:

> Il nome del Padre è il Figlio. È Lui che in principio diede un nome a colui che venne fuori da Lui — colui che è Lui stesso — e che Egli generò come Figlio. Egli gli diede il suo nome che apparteneva a Lui ... Il Figlio si può vedere, ma il nome è invisibile ... Il nome del Padre non è pronunciato ma è rivelato dal Figlio. (*Vangelo di Verità* XXXVIII, 6 ss.).

> Un unico nome essi non pronunciano nel mondo, il nome che il Padre diede al Figlio, che è al di sopra di tutte le cose, che è il nome del Padre. Perché il Figlio non può diventare il Padre se non riveste se stesso del nome del Padre. Coloro che hanno questo nome lo conoscono veramente ma non ne parlano. Ma coloro che non l'hanno non lo conoscono. (*Vangelo di Filippo* XII; vedi R. McL. Wilson, *The Gospel of Philip*, New York, Harper, 1962, p. 30).

I pensieri di queste opere gnostiche hanno una certa somiglianza con Giovanni ma vanno più in là di Giovanni nell'identificare il Figlio e il Padre e nel sottolineare il carattere indicibile del nome. Infine, notiamo che le leggende giudaiche anti-cristiane delle *Toledoth Jeshu* fanno risalire il potere (magico) di Gesù al fatto che egli aveva conquistato il possesso del nome divino.

Qual era il nome di Dio che Gesù rivelò? È ben documentato che nel giudaismo l'uso dell'espressione « il nome » era un modo per evitare il tetragramma (YHWH), sicché è possibile che Giovanni pensasse a uno speciale nome divino. D'altra parte, poiché per il semita un nome è l'espressione della personalità e del potere di una persona, la rivelazione del nome di Dio può essere semplicemente una descrizione semitica della divina rivelazione in generale (Bultmann, p. 385[1]). Noi siamo inclini alla prima e meno astratta interpretazione della teologia giovannea del nome. In un interessante articolo, Bonsirven mette in rilievo che i Padri della chiesa, come Cirillo di Alessandria e Agostino, erano più inclini ad accentuare il rapporto personale del nome, mentre commentatori più tardi parlarono del nome come di un'astrazione. (Quest'ultima tendenza si trova ancora nelle traduzioni moderne; nella NEB e nella « Today's English Version » del 1966 della American Bible Society, in 17,11 troviamo « la potenza del tuo nome » invece che « il tuo nome ».

In particolare, a titolo di tentativo, noi suggeriamo l'ipotesi che il nome divino che il Gesù giovanneo fece conoscere agli uomini fosse « IO SONO ». In 17,11-12 Gesù dice che Dio gli ha dato il nome divino; ovviamente, questo dono non diverrà totalmente evidente fino alla glorificazione di Gesù. Ciò corrisponde a quello che Gesù ha detto a proposito di « IO SONO ».

« Quando avrete innalzato il Figlio dell'Uomo, allora saprete che IO SONO » (8,28). Nell'App. IV, abbiamo esaminato lo sfondo vetero-testamentario dell'uso assoluto di « IO SONO » peculiare di Gesù. Particolarmente pertinente per Giovanni 17,6 è la promessa di Dio in Is 52,6 nella versione dei LXX: « In quel giorno il mio popolo conoscerà il mio nome, che io sono (*egō eimi*) Colui che parla ». Un altro passo importante sarebbe Es 3,13-15. Quando Mosè domandò il nome di Dio per poter andare dal suo popolo con credenziali idonee, Dio rispose: « Dirai al popolo di Israele: IO SONO mi ha mandato a voi " ». (Nell'App. IV noi abbiamo ammesso che può darsi che non fosse questo il significato originale del passo contenente il tetragramma, ma sembra che sia stato questo il significato datogli in epoche posteriori). Così anche il Gesù giovanneo è venuto in mezzo agli uomini non solo conoscendo il nome di Dio come « IO SONO », ma anche portandolo, perché egli è la rivelazione di Dio al suo popolo. Nei vv. 6.11 e 12 si parla del nome in relazione a coloro che Gesù sta per lasciare e che sono stati inviati nel mondo (18). Proprio come nel caso di

Mosè, il fatto che quelli che sono inviati da Gesù conoscano il suo nome divino e siano impegnati a tutto ciò che esso implica conferma l'autenticità della loro missione.

Ancora una volta il pensiero giovanneo presenta certe somiglianze col pensiero espresso nell'inno di Filip 2,9 che dice che « il nome che è al di sopra di ogni altro nome » fu dato al Gesù esaltato. Il nome di cui parla Paolo è *kyrios*, « Signore », la traduzione greca di YHWH; il nome di cui parla Giovanni, « IO SONO », è indirettamente connesso a YHWH (App. IV). Ma per Paolo il nome è dato solo dopo la resurrezione; per Giovanni, Gesù porta il nome divino durante il ministero. In un altro aspetto del pensiero giovanneo, però, in Ap 19,12-13, Gesù ha scritto in sé il nome divino, « La Parola di Dio », in un momento ancora futuro, quando egli discenderà dal cielo a sconfiggere le schiere del male.

I vv. 7 e 8 svolgono le implicazioni del fatto che ai discepoli è stata data la conoscenza del nome divino che Gesù porta. Ciò ha fatto loro comprendere che tutto quello che Gesù ha viene dal Padre (7), specialmente le sue parole (8). Poiché Gesù porta il nome di Dio, essi sanno, come per Mosè, che egli è stato inviato da Dio (8). La descrizione di Gesù nelle prime righe di 8 echeggia la descrizione del Profeta-come-Mosè in Dt 18,18: Dio mette le sue parole sulla bocca del profeta che quindi parla come Dio ha comandato. È interessante che questa preghiera dove la gloria e la divinità di Gesù sono così rilevanti sottolinei altresì enfaticamente la sua dipendenza dal Padre[1].

---

[1] La Bibliografia per questa sezione è inclusa nella Bibliografia per il cap. 17, alla fine del § 59.

58. l'ultimo discorso: sezione 3 (unità 2)

17,9-19

Gesù prega per coloro che il Padre gli ha dati

[9] « *Io prego per loro. Non prego per il mondo ma per coloro che tu mi hai dato, perché in verità essi sono tuoi* [10] *(come tutto ciò che è mio è tuo e tutto ciò che è tuo è mio), e in loro io sono stato glorificato.* [11] *Io non sono più nel mondo; ma mentre io vengo a te, essi sono ancora nel mondo. O Padre santo, custodisci col tuo nome coloro che tu hai dato a me* [*perché siano una cosa sola, come noi*]. [12] *Finché ero con loro, io ho custodito col tuo nome coloro che tu mi hai dato. Li ho conservati e nessuno di loro è andato perduto, tranne il figlio della perdizione, perché si adempisse la Scrittura.* [13] *Ma ora io vengo a te, e dico tutto questo mentre sono ancora nel mondo perché abbiano in se stessi la pienezza della mia gioia.* [14] *Io ho dato a loro la tua parola e il mondo li ha odiati perché essi non sono del mondo* [*come io non sono del mondo*]. [15] *Non chiedo che tu li tolga dal mondo ma che li custodisca dal Maligno.* [16] *Essi non sono del mondo, come io non sono del mondo.* [17] *Consacrali nella verità. La tua parola è verità;* [18] *perché, come tu mi hai mandato nel mondo, così io li ho mandati nel mondo.* [19] *E per loro io consacro me stesso perché siano anch'essi consacrati nella verità* ».

NOTE

v. 9. *Io prego.* Letteralmente « io chiedo ». Nei vv. 9.15 e 20 il verbo *erōtan* è usato in modo assoluto, senza un

oggetto personale diretto; si intende che il destinatario della richiesta è il Padre. Nei precedenti casi in cui questo verbo è usato in rapporto alla preghiera (14-16; 16,26), « il Padre » è l'oggetto espresso. Schwank, « Für sie », p. 487, afferma che il Gesù giovanneo parla della propria preghiera usando il verbo *erōtan* e non usa *aitein*, il verbo più frequentemente usato per la preghiera dei suoi discepoli. Vedi 16,26 dove i verbi sembrano sinonimi e 14,23 dove essi non sembrano sinonimi.
— *coloro che tu mi hai dato.* Nel contesto dell'ultima cena questo è un riferimento ai diretti discepoli di Gesù, presumibilmente i Dodici (vedi Nota a 13,5). Più avanti (v. 20) la preghiera si sposterà da questi discepoli ai futuri convertiti. Ciò nondimeno, poiché i discepoli storici sono un modello per tutti i cristiani, sia in 9-19 che in 20-26 i cristiani di un tempo futuro sono tenuti presenti.
— *perché essi in verità sono tuoi.* Questa frase è esplicativa sia del perché Gesù prega per loro, sia del perché Gesù può dire che è stato il Padre a darglieli. Bultmann, p. 382[7], mette in rilievo solo la prima relazione, ma che anche la seconda sia presente si vede nelle frasi parentetiche di apertura del versetto seguente. Le ultime due frasi di 9 (tu me li hai dati — essi in verità sono tuoi) rovesciano la terza frase di 6 (« Erano tuoi e li hai dati a me »).

v. 10. (*come tutto ciò che è mio è tuo ...*). Questa frase parentetica è simile a 16,15. Notiamo che c'è stato un cambiamento dai pronomi maschili in 9 (« coloro che ») ai pronomi neutri in 10 (« tutto ciò che »); il neutro ha l'effetto di ampliare la rivendicazione già di notevole portata. L'equivalenza tra quelli che sono di Gesù e quelli che sono del Padre significa che nel pensiero giovanneo non è la creazione di un uomo che lo fa appartenere a Dio ma il suo modo di reagire a Gesù. Un uomo non può accogliere Gesù se non è di Dio, e un uomo non può essere di Dio se non accoglie Gesù.
— *in loro io sono stato glorificato.* Per quanto riguarda i suoi discepoli diretti, la gloria di Gesù fu rivelata per la prima volta a Cana (2,11). Comunque, dal punto di vista temporale dell'autore, Gesù è stato glorificato nei cristiani che sono pervenuti alla fede dopo la resurrezione. Il Codice di Beza legge: « Tu mi hai glorificato », probabilmente sull'analogia del v. 1, dove il Padre è l'agente della glorificazione.

v. 11. *Io non sono più nel mondo.* In contrasto col v. 13 più avanti: « dico tutto questo mentre sono ancora nel mondo »; però in entrambi i versetti Gesù dice: « Io vengo a te ». Le tre frasi di 10 e le prime tre frasi di 11 cominciano tutte con *kai,* « e »; è difficile decidere che cosa coordinare e che cosa subordinare nella traduzione.

— *vengo.* Altrove nell'ultimo discorso è detto che Gesù *va* a Dio (Note a 14,2; 16,5), ma qui egli parla direttamente al Padre e « vengo » è più appropriato. Dopo questa frase il Codice di Beza e alcune testimonianze della VL aggiungono: « Io non sono più nel mondo; pure sono nel mondo ». L'aggiunta sembra unire l'affermazione in 11 che precede « io vengo a te » con l'affermazione in 13 che segue « io vengo a te ».

— *O Padre santo.* Letteralmente « santo Padre ». Dio è chiamato « il Santo » (di Israele) nell'AT ed è chiamato santo nelle preghiere giudaiche: « O santo Signore di ogni santità » (2 Mac 14,36); « O unico Santo fra i santi » (III Mac 2,2). Abbiamo accennato sopra (p. 908) all'uso in *Didachè* X, 2.

— *custodisci.* I discepoli custodivano la parola del Padre (6), e quindi Gesù chiede al Padre di custodirli. Custodirli significa preservarli dalla contaminazione del mondo (1 Gv 2,15-17).

— *col tuo nome.* Letteralmente « nel tuo nome »; la preposizione « in » è sia locale che strumentale: essi devono al tempo stesso essere segnati col nome divino che è stato dato a Gesù e da esso protetti. Il P^{66*} ha « nel *mio* nome » sia qui che in 12.

— *che tu hai dato.* Il tempo perfetto del verbo è da preferirsi all'aoristo che compare in alcuni manoscritti; il nome era stato dato in passato ed è ancora posseduto. Un problema più importante riguarda l'antecedente del pronome relativo « che ». Le testimonianze migliori, compreso il P^{66}, hanno il neutro dativo del relativo singolare, e ciò significa che l'antecedente è « il tuo nome ». Un gran numero di testimonianze più tarde e meno attendibili hanno un relativo maschile plurale, il cui antecedente deve essere « essi », e cioè i discepoli. Noi abbiamo accolto la prima lezione. La seconda lezione probabilmente rappresenta una armonizzazione scribale con i vv. 2.6 e 9 che parlano di uomini dati da Dio a Gesù. La lezione che noi abbiamo seguita fa di 11 e 12 gli unici esempi in Giovanni in cui è detto che Dio ha dato il nome (divino) a Gesù. Ci sono stati molti tentativi di risolvere la diversità

di lezione. Burney fa l'ipotesi che un relativo aramaico ambiguo sia stato inteso in due modi diversi. Huby, *art. cit.*, ha sostenuto che la lezione originale era il pronome accusativo singolare neutro (che si trova nel Codice di Beza*) ma che esso si riferiva ai discepoli (un esempio della tendenza di Giovanni a usare un neutro collettivo per un'idea maschile plurale).
— (*perché siano una cosa sola, come noi*). L'intera frase è omessa nel P⁶⁶*, nella VS^sin^, nella VL, nella versione copta, e forse in Taziano: una combinazione importante di testimonianze testuali. Il tema dell'unità rientra meglio nella terza parte della preghiera (vedi vv. 21-23) che non qui. Il Codice Vaticano e alcune testimonianze meno importanti aggiungono « anche » a « come noi ». Giovanni usa il neutro *hēn* per « una cosa sola »; e Barrett, p. 424, interpreta che ciò significhi che i discepoli vanno custoditi non come singole unità ma come una unità. È interessante che Giovanni non usa il nome astratto per indicare « unità », *henotēs*, che si trova in Ef 4,3.13, e frequentemente in Ignazio di Antiochia.

v. 12. *custoditi ... conservati.* I verbi sono *tērein* e *phylassein.* Qui Gesù ha fatto per i suoi discepoli ciò che la Sapienza fece per Abramo secondo Sap 10,5: « Riconobbe il giusto e lo conservò [*tērein*] davanti a Dio senza macchia e lo mantenne [*phylassein*] forte ... ».
— *nome che tu mi hai dato.* Le testimonianze testuali sono divise riguardo al pronome relativo più o meno come erano divise in 11. Il Codice Sinaitico* e la VS^{sin} omettono completamente la frase; così pure il P^{66*} (K. Aland, NTS 10 [1963-64], 67). Bultmann omette la frase nella sua ricostruzione della poesia della Fonte dei discorsi della rivelazione.
— *nessuno di loro è andato perduto.* In 3,16 era stato affermato che Dio diede il Figlio « perché chiunque crede in lui non muoia »; in 10,28 Gesù aveva detto delle sue pecore: « Esse non andranno mai perdute. Nessuno le rapirà dalla mia mano »; in 6,39 aveva detto: « Questa è la volontà del Padre mio, che io non perda nulla di quanto egli mi ha dato ».
— *tranne il figlio della perdizione.* La parola « perdizione » è della stessa radice greca di « perire, andare in rovina ». Nel NT « perdizione » significa spesso « dannazione » (Mt 7,13; Ap 17,8); e quindi « Il figlio della perdizione » allude a qualcuno che appartiene al regno della dannazione ed è destinato alla distruzione finale. Sebbene,

come ha rilevato F. W. Danker, NTS 7 (1960-61), 94, questo tipo di frase si possa trovare nel greco classico, siamo quasi certamente di fronte a un semitismo. R. E. Murphy, *Biblica* 39 (1958), 66[4], avanza l'ipotesi che la frase greca di Giovanni traduca *ben šaḥat*; infatti, mentre *šaḥat* si può riferire all'abisso di Sheol, nell'ebraico di Qumran significa « corruzione » ed è un sinonimo di *'āwel*, « malvagità », un termine usato nel dualismo di Qumran per descrivere il campo opposto al bene (vedi la p. LXXI). La frase « il figlio della perdizione » è usata in 2 Ts 2,3 per descrivere l'anticristo che verrà prima della parusia. È interessante che nella escatologia realizzata giovannea « il figlio della perdizione » compaia durante il ministero di Gesù prima del suo ritorno al Padre. È difficile dire se questa sia una modificazione intenzionale dell'aspettativa apocalittica; vedi vol. 30 della « Anchor Bible » per la nostra analisi dell'approccio giovanneo all'anticristo a proposito di 1 Gv 2,18.20. Chiaramente nel Vangelo il riferimento è a Giuda quale strumento di Satana. Giuda è descritto come un diavolo in 6,70; e in 13,2.27 e 30 ci vien detto che Satana era entrato nel cuore di Giuda e che questi uscì nelle tenebre per tradire Gesù.

— *perché*. La mentalità per cui si pensava che durante il ministero di Gesù le cose accadevano perché si adempisse ciò che era stato predetto nella Scrittura è descritta nelle pagine 629-30. Non è chiaro se quest'ultima frase di 12 sia presentata dallo scrittore giovanneo come parole di Gesù o come un'osservazione dello scrittore stesso. Esempi di entrambi i procedimenti si trovano in Giovanni; confronta 13,18 con 12,14-15.

— *la Scrittura*. Probabilmente si intende un passo particolare. Evidentemente i primi cristiani cercarono subito dei passi dell'AT per spiegare il tradimento di Giuda, perché i diversi racconti della morte di Giuda danno rilievo allo sfondo vetero-testamentario. Atti 1,16-20 proclama che lo Spirito Santo aveva predetto di Giuda ed esplicitamente cita Sal 69,26 (25); 109,8, Mt 27,3-10 implicitamente cita un principio legale sull'astenersi dall'uso nella casa del Signore di danaro contaminato (cfr. Dt 23,19 [18]), poi cita esplicitamente ma liberamente Zac 11,12-13 sulle trenta monete d'argento, forse combinandolo con un passo di Geremia (32,6-15?). La nostra unica traccia per identificare il passo che Giovanni ha in mente è che la descrizione del tradimento di Giuda in 13,18 esplicitamente cita Sal 41,10 (9). Se quest'ultima frase di Giovanni 17,12 col suo riferimento a « la Scrittura » è un'aggiunta esplicativa in prosa all'inno del cap. 17 (come era il v. 3), allora il redattore che l'ha aggiunta può essersi ricordato di 13,18. Freed, OTQ, p. 97, rileva la possibilità che il passo dell'AT a cui si allude non sia uno che predice il tradimento ma uno che usa l'espressione « il figlio della perdizione », quindi Prv 24,22a nei LXX (l'unico caso nell'AT; « figli della perdizione » compare in Is 57,4). L'opinione di Freed, che « la Scrittura » non sia l'AT ma le parole di Gesù in 6,70-71 non è plausibile a nostro parere.

v. 13. *Ma ora.* Laurentin, *art. cit.*, rileva che il v. 13, col suo *nyn* iniziale, somiglia a 7, ed egli usa questa osservazione come la chiave per la sua suddivisione del capitolo (pp. 911-12 sopra). Per contenuto di pensiero, comunque, 13 (le prime due frasi) è molto più vicino a 11.
— *tutto questo.* Letteramente « queste cose »; presumibilmente si intende la prima parte della preghiera piuttosto che tutto l'ultimo discorso.
— *abbiano la pienezza della mia gioia.* Cfr. 15,11: « Vi ho detto questo perché la mia gioia sia in voi e la vostra gioia sia piena »; 16,24; « Chiedete e otterrete, perché la vostra gioia sia piena ». Generalmente il loro cuore è *pieno* di dolore (16,6). Gioia *piena* è un concetto escatologico negli scritti rabbinici (Bultmann, p. 388).

v. 14. *la tua parola.* Qui il singolare *logos*; vedi Nota a « parole » in 8.
— *il mondo li ha odiati.* Abbiamo attenuato l'incongruo tempo aoristo; questa frase è certamente scritta dal punto di vista temporale dell'autore. Quasi lo stesso pensiero e la stessa espressione si trovano in 15,18-19; si noti là il tempo presente.
— *non sono del mondo.* Nel pensiero giovanneo il cristiano è generato dall'alto ed è di Dio (3,3-6; 1-13). I discepoli sono stati scelti dal mondo (15,19). La *Lettera a Diogneto* (VI, 3), del tardo II secolo, sembra attingere a Giovanni: « I cristiani abitano nel mondo ma non sono del mondo ».
— (*come io non sono del mondo*). È omesso da P^{66*} e da importanti testimonianze occidentali. È stato forse omesso perché sembrava ridondante in vista del v. 16? O è stato aggiunto a imitazione di 16? La seconda ipotesi sembra più plausibile.

v. 15. *li tolga dal mondo.* Schlatter, p. 323, presenta buoni

paralleli rabbinici delle espressioni usate in entrambe le frasi di questo versetto.
— *custodisca dal Maligno*. La parola *ponēros*, « Maligno », può essere tradotta come un nome astratto, « male »; ma sull'analogia di 1 Gv 2,13-14; 3,12; 5,18-19, si intende probabilmente una applicazione personale al diavolo. Il Maligno è il Principe di questo mondo, perché 1 Gv 5,19 afferma: « Tutto il mondo giace sotto il potere del Maligno ». Questa frase è il parallelo giovanneo della petizione nella versione di Matteo della preghiera del Signore: « Liberaci dal Maligno » (Mt 6,13, tradotto di solito ma meno esattamente come « Liberaci dal male »). La petizione precedente in Matteo, che parla della prova finale (« tentazione ») mostra che si pensa a una liberazione alla fine dei tempi. La petizione di Giovanni è in termini di escatologia realizzata: chiede protezione mentre i discepoli sono nel mondo. Ap 3,10, invece, è in termini di escatologia finale: « Poiché hai osservato la mia parola... ti preserverò nell'ora della tentazione che sta per venire sul mondo intero ». 1 Gv 2,13-14 illustra l'esaudimento della petizione pronunciata da Gesù in questo versetto, perché ivi è detto che i giovani cristiani hanno vinto il Maligno.

v. 16. Tranne che per un leggero cambiamento nell'ordine delle parole questo versetto è uguale alle ultime due righe di 14. Insieme con qualche altra testimonianza, il P^{66} (corrector) espunge l'intero versetto.

v. 17. *Consacrali*. Letteralmente « santificali »; c'è un'eco di « Padre santo » in 11.
— *nella verità*. L'articolo (che manca quando la frase viene ripetuta in 19) significa che l'espressione non è semplicemente avverbiale: « consacrali veramente ». La « verità » ha forza di agire; cfr. 8,32: « La verità vi farà liberi ». Qui « verità » è sia l'agente della consacrazione che il regno per il quale essi sono consacrati; l'« in » significa sia « per mezzo » che « per ».
— "*La tua parola è verità*". Il Codice Vaticano e alcune testimonianze relative al testo di Taziano leggono un articolo prima di « verità »; la tradizione bizantina ha una « tua » con valore esplicativo prima di « verità ». Il passo è identico alla forma che Sal 119,142 ha nei LXX così come si trova nel Codice Sinaitico; ma il TM e gli altri manoscritti dei LXX leggono il versetto del salmo come « La tua legge è verità ». Giovanni cita forse una

forma variante conosciuta nel I secolo e ancora conservata nel Sinaitico? O invece la tradizione del Sinaitico adatta l'AT per conformarlo a Giovanni? Noi possiamo dire che essere consacrati in una verità che consiste nella parola divina somiglia all'idea di essere mandati per la parola di Gesù (15,3).

v. 18. *perché come tu mi hai mandato.* In base all'ipotesi che la citazione (?) nell'ultima frase di 17 sia parentetica, non abbiamo iniziato una nuova frase in 18 ma abbiamo supplito un « perché » per collegare questa frase retta da *kathōs* con la prima frase di 17. (Confronta la frase retta da *kathōs* in 2 che è collegata al Figlio che glorifica il Padre in 1). La consacrazione nella verità non è semplicemente una purificazione dal peccato (vedi 15,3) ma è una consacrazione a una missione; essi vengono consacrati in quanto vengono inviati.
— *così.* La costruzione « come ... così » stabilisce un parallelismo tra ciò che il Padre ha fatto per Gesù e ciò che Gesù fa per i discepoli. Altrove nel Vangelo questo parallelismo si trova a proposito della vita (6,57), della conoscenza (10,14-15), dell'amore (15,9; 17,23), e dell'unità (17,22).
— *io li ho mandati.* Il gruppo Ferrar di manoscritti in minuscolo legge qui un tempo presente, ma si tratta di un tentativo scribale di attenuare la difficoltà causata dall'aoristo. Dal punto di vista dell'ultima cena, quando, nel passato, Gesù aveva inviato i discepoli? È arrischiato indicare episodi nei sinottici (Mt 10,5; Lc 10,1) non riportati da Giovanni (a meno che non si supponga di trovarsi di fronte a un antico detto che è stato conservato in Giovanni anche se l'episodio a cui esso originariamente si riferiva non è stato conservato). È questa la stessa missione di cui si era parlato al tempo passato in 4,38 (vol. I, p. 240) a proposito della messe spirituale fra i samaritani? Più probabilmente il tempo verbale è dal punto di vista dell'evangelista e si riferisce alla vera missione dei discepoli, che avvenne dopo la resurrezione (20,21-22).

v. 19. *io consacro me stesso.* Una quantità di testimonianze importanti, compreso il P^{66}, omettono il pronome enfatico « io »; ma il contesto dà un tono enfatico in ogni caso. In 10,36 era stato detto che il Padre aveva consacrato (al passato) Gesù; qui Gesù consacra se stesso, un altro esempio dello stesso potere posseduto dal Padre e da Gesù (vedi p. 531).

— *nella verità.* L'espressione ricorre dopo il participio « consacrati » nella maggior parte delle testimonianze ma prima di esso nel P^{66}. L'uso di « verità » senza l'articolo dopo la preposizione « in » è comune nello stile giovanneo (1 Gv 3,18; 2 Gv 1.3, ecc.; vedi BDF, § 258). Il significato qui non è veramente diverso dal significato della frase con l'articolo in 17, ma qui « verità » è più il campo della consacrazione dei discepoli che l'agente di quella consacrazione: la consacrazione di se stesso da parte di Gesù è l'agente nella consacrazione dei discepoli (cfr. J. Reid, ET 24 [1912-13], 459-60).

COMMENTO

I discepoli e il mondo (17,9-16)

Come motivazione della sua richiesta che il Padre lo glorifichi, Gesù ha parlato della sua opera in mezzo agli uomini dati a lui dal Padre: egli ha mostrato fra loro la gloria di Dio (v. 4); ha fatto conoscere a loro il nome di Dio (6); e ha dato loro le parole di Dio (8). Ora nella sua preghiera egli si volge a includere direttamente questi uomini nella sua richiesta al Padre. Per via di parallelo notiamo che nel racconto di Luca dell'ultima cena Gesù prega per uno dei discepoli, Simon Pietro, e mostra la sua premura per gli altri, che siano armati di fronte alla lotta (Lc 22,32.36).

La preghiera per i suoi discepoli (9) è un'estensione della preghiera per la sua propria glorificazione (1); perché proprio nella perseveranza e nella missione di questi discepoli il nome di Dio, dato a Gesù, sarà glorificato sulla terra. Come Gesù dice in 10, « In loro io sono stato glorificato ». Il tema dell'opposizione tra i discepoli e il mondo, prevalente nella Sezione 2 dell'ultimo discorso (specialmente in 15,18-16,4a), ora compare nella preghiera finale di Gesù. I discepoli devono essere lasciati nel mondo (11); ma essi non sono del mondo (14.16), come non è di questo mondo il regno del loro maestro (18,36). Poiché essi sono estranei al mondo, la loro stessa presenza provoca disordine. Gesù ha dato loro la parola di Dio (14) e li ha mandati nel mondo (18), ma il mondo reagisce con odio.

Come si può conciliare l'idea che Gesù manda i discepoli nel mondo col suo rifiuto di pregare per il mondo (9)?

Alcuni vorrebbero attenuare l'asprezza di « Io non prego per il mondo » intendendo che ciò significhi che nell'ultima cena Gesù si preoccupa solo dei suoi discepoli, lasciando da parte (ma non rifiutando) il mondo per il momento (Schwank, « Für sie », p. 488). L'atteggiamento del Gesù giovanneo è spesso interpretato attraverso la tradizione sinottica dove Gesù esige che si preghi per i nemici (Mt 5,44; anche Lc 23,34), e attraverso il comando paolino di pregare per tutti gli uomini (1 Tm 2,1). Ma questo tentativo di attenuare Giovanni 17,9 non rende giustizia al dualismo giovanneo. All'inizio del ministero Gesù aveva detto che Dio amava tanto il mondo da dare il Figlio suo unigenito (3,16). Però, la venuta del Figlio provocò il giudizio (3,18-19), sicché « il mondo » venne a rappresentare quelli che si sono allontanati da Gesù e sono sotto il potere di Satana (1 Gv 5,19), il Principe del mondo (12,31; 14,30). Il mondo è stato condannato nella persona del suo Principe (16,11); e quindi non si deve pregare per il mondo ma dimostrarlo colpevole (16,8-11) e vincerlo (1 Gv 5,4-5). Barrett, p. 422, esprime bene il punto di vista giovanneo: « ... l'unica speranza per il *kosmos* è precisamente che esso cessi di essere *kosmos*. Il mondo deve passare (1 Gv 2,17).

Se i discepoli sono *mandati* da Gesù nel mondo, è per la stessa ragione per cui fu mandato nel mondo Gesù: non per cambiare il mondo ma per sfidare il mondo. In ogni generazione c'è sulla terra un gruppo di uomini dati da Dio a Gesù, e il compito dei discepoli è di separare questi figli della luce dai figli delle tenebre che li circondano. Quelli che sono dati a Gesù riconosceranno la sua voce nella missione dei discepoli e per mezzo di essa e si legheranno insieme in una cosa sola (fine del v. 11).

La comunità dei cristiani sarà odiata dal mondo, ma Gesù, non desidera che questa ostilità sia loro risparmiata. Perché la profondità del suo amore apparisse evidente, Gesù stesso non poté lasciare il mondo senza affrontare l'ostilità del suo Principe (14,30-31). Allo stesso modo, ciascuno dei suoi seguaci dovrà affrontare il Maligno (17,15; cfr. 1 Gv 2,15-17 sugli allettamenti del mondo) se effettivamente è destinato a essere con Gesù (17,24). Gesù sa che i suoi discepoli hanno bisogno di aiuto in questa guerra escatologica, una guerra che non si combatte ad Armaghedon (Ap 16,16) ma nell'anima di ogni uomo. Per conseguenza, Gesù chiede a Dio di custodire i discepoli col nome divino che è stato dato a lui (17,11). La potenza protettiva del nome di Dio è un tema ebraico già documentato in Prv

18,10: « Torre fortissima è il nome del Signore: il giusto vi si rifugia ed è al sicuro ». Se noi abbiamo ragione nel sostenere la tesi che per Giovanni il nome è *egō eimi*, « IO SONO », abbiamo un esempio di come questo nome protegga i discepoli in Giovanni 18,5-8; infatti quando Gesù dice *egō eimi* quelli che sono venuti ad arrestarlo cadono a terra senza forza, e Gesù chiede che essi lascino andare i discepoli illesi.

Questo atteggiamento verso il mondo colpisce molti cristiani moderni come strano e persino come una distorsione del vero apostolato cristiano. In un'epoca di impegno in cui gli uomini si interrogano sul ruolo della chiesa nel mondo moderno, il rifiuto del Gesù giovanneo di pregare per il mondo è uno scandalo. E tuttavia l'ostilità per il mondo non è peculiare a Giovanni nel NT. Gc 4,4 dice al cristiano: « Amare il mondo è odiare Dio ». In Gal 1,4 Paolo dice che Cristo ha dato se stesso per liberare gli uomini da questo mondo perverso. La sfiducia verso un mondo considerato malvagio non è, s'intende, tutto il messaggio del NT, e vi sono molti passi che inculcano l'impegno per il mondo. Ma se i cristiani credono che la Scrittura abbia un certo potere di giudicare e di correggere, allora questi ultimi passi sono più significativi in epoche in cui la chiesa tende a essere appartata dal mondo, mentre passi come quelli che abbiamo trovati in Giovanni hanno un messaggio per un'epoca che diventa ingenuamente ottimistica circa la possibilità di cambiare il mondo o anche circa l'affermazione dei suoi valori senza cambiamento. (Sul concetto giovanneo del mondo vedi App. I, pp. 1450-52).

In conclusione, possiamo notare che la certezza di incontrare ostilità nel mondo non è destinata a rattristare i discepoli. La promessa di Gesù di protezione divina controbilancerà la tristezza e porterà a pienezza la gioia dei discepoli (13). Il tema della gioia in mezzo all'ostilità del mondo era comparso due volte nella Sezione 2 dell'ultimo discorso (vedi pp. 823, 890 sopra). Evidentemente questa combinazione paradossale era un motivo cristiano comune; per esempio, Mt 5,11: « Beati voi quando vi insulteranno e vi perseguiteranno ... per causa mia »; 1 Ts 1,6: « Voi avete accolto la parola con la gioia dello Spirito Santo anche in mezzo a grande tribolazione ».

La consacrazione dei discepoli e di Gesù (17,17-19)

In 11 Gesù si rivolge al Padre suo chiamandolo « santo ». Per la mentalità giudaica ciò farebbe pensare che dai discepoli per i quali Gesù prega ci si aspetti qualcosa riguardo alla santità perché il principio del Levitico (11,44; 19,2; 20,26) è che gli uomini devono farsi santi perché Dio è santo. Il fatto che i discepoli sono di Dio (9) è la ragione del loro tenersi separati dal mondo, perché nella mentalità dell'AT la santità di Dio si oppone a ciò che è secolare e profano. Il tema della santità dei discepoli diventa esplicito in 17 dove si chiede al Padre di consacrarli (farli santi) nella verità. In passi precedenti ci è stato detto che il Padre che è santo egli stesso ha consacrato Gesù e lo ha mandato nel mondo (10,36). Ora Gesù, il santo di Dio (6,69), vuole che i discepoli siano consacrati e mandati nel mondo (18). Come abbiamo sottolineato nelle Note, la consacrazione dei discepoli è finalizzata alla loro missione (Morrison, *art. cit.*, lo mette in rilievo). Ciò è in armonia con la comprensione vetero-testamentaria della consacrazione; per esempio, Mosè, che è stato lui stesso consacrato da Dio (greco di Sir 45,4), si dice in Es 28,41 che consacrasse altri perché *servissero* Dio come sacerdoti. I discepoli devono essere consacrati perché servano da apostoli, cioè da inviati.

In particolare, i discepoli devono essere consacrati nella verità che è la parola di Dio. Nella preghiera ebraica comune (StB II, 566), si proclamava che Dio santifica (consacra) gli uomini per mezzo dei suoi comandamenti, un'idea che è in parte simile al pensiero di Giovanni, giacché per Giovanni « parola » e « comandamento » sono virtualmente intercambiabili (Nota a 14,23). Una preghiera ebraica per il nuovo anno, citata da Westcott, p. 245, è pure interessante: « Purifica il nostro cuore perché ti serva nella verità. Tu, o Dio, sei verità (Ger 10,10), e la tua parola è verità e rimane in eterno ». Dobbiamo ricordare che nella teologia giovannea Gesù è insieme la Parola e la verità (14,6), sicché la consacrazione in una verità che è la parola di Dio è semplicemente un aspetto dell'appartenenza a Gesù (e, s'intende, appartenere a Gesù è appartenere a Dio [17,10] che è santo). I discepoli hanno accolto e osservato la parola che Gesù ha portato loro da Dio (17,6.14); questa parola li ha mondati (15,3); ora li separa per una missione di trasmissione ad altri (17,20). È strano che nella preghiera del cap. 17 che riguarda il futuro dei discepoli non si parli dello Spirito/Paraclito che sarà l'elemento più importante in quel futuro. Tuttavia, specialmente nella teologia ortodossa orientale, la preghiera è stata interpretata in termini del ruolo dello Spirito Santo (P. Evdokimov, *Verbum caro* 14 (1960), 250-64). In particolare, alcuni esegeti vorrebbero vedere un implicito riferimento allo Spirito nel tema della consacrazione nella verità che è la parola di Dio. Spesso nel Vangelo abbiamo visto una somiglianza tra l'opera della parola rivelatrice di Gesù e l'opera dello Spirito (vol. I, pp. 234-36). Forse « verità » in 17,17 va identificata non solo con la parola di Dio ma anche col Paraclito, che è lo Spirito di Verità. Se i discepoli devono essere santificati nella verità, questo è appunto il dominio dello Spirito *Santo* o del Paraclito (14,26) che rende intelligibile la parola di Gesù. L'associazione di queste idee si trova in 2 Ts 2,13: « Dio vi ha scelti come primizia per la salvezza attraverso l'*opera santificatrice* dello *Spirito* e la fede nella *verità* ».

Nell'ultimo versetto dell'unità (19) troviamo che Gesù non solo chiede al Padre di consacrare i discepoli nella verità ma inoltre consacra se stesso a quello scopo. In che consiste questa auto-consacrazione di Gesù? Nell'AT si consacrano sia gli uomini che gli animali. In particolare, profeti e sacerdoti sono consacrati per un compito speciale. Un esempio di consacrazione profetica si trova nelle parole di Dio a Geremia (1,5): « Prima che tu uscissi dal seno materno io ti ho consacrato; ti ho stabilito profeta delle nazioni » (anche Sir 49,7). Il profeta doveva essere santificato perché era il portatore della parola di Dio. Accenni alla consacrazione di sacerdoti si trovano in Es 40,13; Lv 8,30; 2 Cron 5,11. Questi esempi di consacrazione profetica e sacerdotale sono uno sfondo appropriato per Giovanni 10,36 dove Gesù consacra se stesso. Qui siamo forse più vicini all'idea di consacrare vittime sacrificali (Dt 15,19).

Pensa forse Gesù al suo offrirsi alla morte per i discepoli quando dice: « Per loro io consacro me stesso »? La frase « per (*hyper*) loro » può far pensare alla morte, come vediamo dall'uso di *hyper* lungo tutto il Vangelo. In 11,51, Gesù deve morire *per* il popolo; in 10,11 il buon pastore dà la sua vita *per* le sue pecore; in 15,13 Gesù parla di dare la vita *per* quelli che si amano. (Anche altrove nel NT, per esempio Rm 8,32: « Egli non ha risparmiato il proprio Figlio, ma lo ha dato *per* tutti noi »). La solenne autorità dell'« Io consacro me stesso » può essere paragonata al tono di 10,17-18: « Io offro la mia vita ... la offro da me stesso ». Se l'auto-consacrazione di Gesù è collegata alla consacrazione e all'invio dei discepoli, l'invio non ha luogo fin dopo la morte e resurrezione di Gesù (20,21). E se la consacrazione dei discepoli nella verità implica lo Spirito Santo, quello Spirito non è dato fin dopo la morte e resurrezione di Gesù (20,22). È quindi plausibile che, quando in 17,19 Gesù parla di auto-consacrazione, noi dobbiamo pensare a lui non solo come all'incarnazione della parola di Dio consacrata dal Padre ma anche come a un sacerdote che offre se stesso come vittima per quelli che Dio gli ha dati. Il tema sacerdotale ricompare in modo evidente nel cap. 19 (vedi p. 1146 più avanti).

Abbiamo accennato che la preghiera da sommo sacerdote di Giovanni 17 ha un'atmosfera non dissimile da quella della Epistola agli Ebrei in cui Gesù è raffigurato come un sommo sacerdote in cielo a intercedere per gli uomini. In Eb 9,12-14 troviamo che Gesù offrì se stesso come vittima sacrificale, un pensiero che può corrispondere a Giovanni 17,19. Possiamo anche parlare del parallelo al cap. 17 in Eb 2,10-11. Ivi l'autore parla di Gesù reso perfetto mediante la sofferenza, e ciò rassomiglia all'idea di Giovanni di Gesù che viene glorificato mediante il suo ritorno al Padre. L'autore della Epistola agli Ebrei descrive Gesù come colui che consacra (o santifica), mentre i cristiani sono fratelli di Gesù che egli ha consacrati. L'idea è ripetuta in Eb 10,10: « Noi siamo stati santificati per mezzo dell'offerta del corpo di Gesù Cristo fatta una volta per sempre ». In Giovanni 17,19 Gesù consacra se stesso, evidentemente come una vittima, perché i suoi discepoli siano consacrati, discepoli che sono una cosa sola con lui (vv. 11.21-23). Vedi anche p. 536[1].

---

[1] La Bibliografia per questa sezione è inclusa nella Bibliografia per il cap. 17, alla fine del § 59.

59. l'ultimo discorso: sezione 3 (unità 3)

17,20-26

Gesù prega per quelli che crederanno per la parola dei discepoli

[20] *Non prego solo per questi, ma anche per quelli che crederanno in me per la loro parola,* [21] *perché tutti siano una sola cosa, come tu, Padre, in me e io in te, anch'essi siano* [*una cosa sola*] *in noi. Così il mondo potrà credere che tu mi hai mandato.* [22] *E io ho dato a loro la gloria che tu hai data a me, perché siano una cosa sola, come noi siamo una cosa sola,* [23] *io in loro e tu in me, perché siano resi perfetti nell'unità. Così il mondo saprà che tu mi hai mandato e che li hai amati come hai amato me.* [24] *Padre, essi sono il tuo dono a me; e dove io sono, voglio che anch'essi siano con me, perché vedano la mia gloria, che tu mi hai data perché mi hai amato prima della creazione del mondo.* [25] *O Padre giusto, il mondo non ti ha conosciuto, ma io ti ho conosciuto, e questi sanno che tu mi hai mandato.* [26] *E a loro io ho fatto conoscere il tuo nome; e continuerò a farlo conoscere, perché l'amore con cui tu mi hai amato sia in loro e io sia in loro* ».

NOTE

v. 20. *prego*. Il verbo *erōtan* compare all'inizio di questa unità così come all'inizio della sezione precedente (v. 9).
— *quelli che crederanno*. Letteralmente un participio presente, « i credenti ». Se il punto di vista è quello dell'ul-

tima cena, questo participio presente è prolettico e ha la forza di un futuro (BDF, § 339^{2b}; ZGB, § 283), un uso che forse riflette un semitismo. Se il punto di vista è quello del tempo dello scrittore giovanneo, i credenti sono una realtà presente.
— *in me per la loro parola.* Nell'ordine delle parole nel greco il primo dei due membri della frase segue il secondo; sarebbe quindi possibile tradurre: « crederanno per la loro parola intorno a me ». L'idea non è troppo lontana da quella di Rm 10,14; Eb 2,3-4.

v. 21. C'è un notevole parallelismo grammaticale tra le sei frasi di 20-21 e le sei frasi di 22-23. In particolare, si noti quanto segue:

21a	[*hina*]	perché siano una cosa sola
21b	[*kathōs*]	come tu, Padre, in me e io in te
21c	[*hina*]	anch'essi siano [una cosa sola] in noi
21d	[*hina*]	Così il mondo potrà credere che tu mi hai mandato
22b	[*hina*]	perché tutti siano una sola cosa
22c-23	[*kathōs*]	come noi siamo una cosa sola, io in loro e tu in me
23b	[*hina*]	perché siano resi perfetti nell'unità
23c	[*hina*]	Così il mondo saprà che tu mi hai mandato

Ciascuno di questi blocchi di quattro frasi consiste di tre frasi rette da *hina* con una frase retta da *kathōs* che separa la prima e la seconda. La prima e la seconda frase rette da *hina* in ciascun blocco implicano l'unità dei credenti, mentre la terza implica l'effetto sul mondo. La seconda frase retta da *hina* non ripete semplicemente la prima ma sviluppa la nozione di unità. La frase retta da *kathōs* in ciascun blocco presenta ai credenti il modello dell'unità di Gesù col Padre. Randall, p. 141, fa un eccellente studio di questo parallelismo.
— *come tu. Kathōs* ha qui una forza insieme comparativa e causativa (BDF, § 453^{2}): l'unità celeste è al tempo stesso il modello e la fonte dell'unità dei credenti. Nel IV secolo gli ortodossi avevano la tendenza a usare Giovanni 10,30 (« Il Padre e io siamo una cosa sola ») come un argomento contro gli ariani. Gli ariani replicavano usando questo versetto per provare che l'unità tra il Padre e il Figlio è dello stesso tipo dell'unità che esiste tra i credenti, e cioè una unità morale. Ma, come rileva Pollard, *art. cit.*, Giovanni non modella l'unità celeste su quella terrestre, bensì viceversa.

— *tu, Padre, in me e io in te.* Nell'ultima frase di 11 il paragone offerto per l'unità dei discepoli era semplicemente « come noi ». Qui il paragone è scandito nei particolari, e troviamo che il modello dell'unità è la reciproca presenza interiore del Padre e del Figlio. Non c'è ragione di pensare che l'unità proposta in 11 (« perché siano una cosa sola, come noi ») sia un tipo di unità diverso da quello proposto qui, a dispetto del tentativo di qualcuno di distinguere tra una unità nella fede e una unità in Dio. Ignazio, *Efesini* V, 1, è abbastanza vicino al linguaggio giovanneo: « Io vi considero beati perché siete così uniti con lui (il vostro vescovo) come la chiesa è con Gesù Cristo, e come Gesù Cristo è col Padre, sicché l'armonia sia completa nell'unisono ».

— *siano* [*una cosa sola*] *in noi.* Su basi puramente testuali, le testimonianze a favore dell'omissione di « una cosa sola » (Codice Vaticano, di Beza, VL, VS^{sin}, a quanto pare P^{66}) sono più forti di quelle a favore della sua inclusione (Codice Sinaitico, tradizione bizantina, Volgata, Peshitta). Se « una cosa sola » è un'aggiunta, si tratta probabilmente di un tentativo scribale per conformare la seconda frase retta da *hina* alla prima. D'altra parte, lo *hen* potrebbe essere stato accidentalmente omesso da uno scrivano per una specie di *homoioteleuton* (*en hēmin hen ōsin*). Il parallelismo di queste frasi rette da *hina* con quelle in 22-23 è a favore dell'inclusione, perché le seconde hanno « una cosa sola » in entrambe le frasi. Con o senza l'« una cosa sola », la seconda frase retta da *hina* in 21 è uno sviluppo della prima, poiché chiede non solo l'unità (prima frase) ma anche la divina presenza interiore.

Va notato che per le prime tre frasi di 21 (le frasi rette da *hina, kathōs, hina*) Origene in dieci occasioni legge un testo molto più breve: « Come io e te siamo una cosa sola, siano essi una cosa sola in noi ». Si sarebbe tentati di trascurare questa lezione come un libero sommario di ciò che è stato detto nei vv. 11.21.22 e 23; ma la stessa lezione ricorre in molti Padri, compreso Girolamo (dieci volte). Boismard, RB 57 (1950), 396-97, cita questo come un esempio in cui i Padri conservano una lezione più antica e più breve che potrebbe essere originale. Però l'accurato parallelismo delle frasi in 21 con quelle di 22-23 depone contro l'accettazione della lezione più breve, a nostro giudizio.

— *Così il mondo potrà credere.* Letteralmente « perché il mondo ... » È assolutamente chiaro che la prima e la seconda frase retta da *hina* costituiscono il contenuto della preghiera di Gesù: egli prega per l'unità e la presenza interiore. Fa parte della preghiera anche la terza frase retta da *hina* (« Io prego ... che il mondo creda che tu mi hai mandato »)? J. C. Earwaker, ET 75 (1963-64), 316-17, sostiene di sì; ma Bultmann, p. 394[1], pensa che la terza frase non sia collegata a « Io prego »: essa fornisce piuttosto lo scopo della presenza interiore di cui si parla nella seconda frase retta da *hina* (p. 394[4]). L'opinione di Bultmann si adatta meglio al resto della teologia giovannea, dove Gesù non prega direttamente per il mondo. L'unità e la presenza interiore visibili fra i suoi seguaci sfidano il mondo a credere nella missione di Gesù, e così indirettamente il mondo è incluso nella preghiera di Gesù.

— *potrà credere.* Le migliori testimonianze, incluso il P[66], leggono un congiuntivo presente, mentre la tradizione bizantina ha un aoristo, che si comprende più facilmente. Bultmann, p. 394[6], non scorge una vera differenza di significato. Tuttavia Abbott, JG, §§ 2524-26, 2511, rileva che Giovanni suole osservare molto strettamente la distinzione tra i tempi presente e aoristo nelle proposizioni rette da *hina*; vedi 10,38, dove in una sola riga il presente e l'aoristo dello stesso verbo sono usati con significati diversi. In § 2528 Abbott sostiene che il presente di *pisteuein* in questa costruzione implicherebbe una fede continua, mentre l'aoristo si riferirebbe alla fede al suo inizio o nella sua prima formazione. In § 2554 Abbott contrappone la frase in 21d (« perché il mondo cresca nella fede ») alla frase parallela in 23c che impiega l'aoristo (« perché la conoscenza cominci ad apparire nel mondo »). Se si segue Abbott, 21d implica che il mondo già crede e che Gesù prega perché esso continui a credere. Un simile atteggiamento contrasterebbe con molte altre affermazioni del Gesù giovanneo sul mondo (16,33; 17,9). Vedi Commento. Sull'intera questione si consulti H. Riesenfeld, « Zu den johanneischen *hina*-Sätzen », ST 19 (1965), 213-20.

— *che tu mi hai mandato.* Questo tema si trova anche nella preghiera di 11,42.

v. 22. *Io ho dato ... che tu hai data a me.* Secondo le migliori testimonianze testuali, entrambi questi verbi sono al perfetto, non all'aoristo. Gesù continua a possedere la gloria datagli dal Padre, e i discepoli continuano a possedere la gloria data loro da Gesù. Quando Gesù diede loro questa gloria? La preghiera nel v. 1, « Glorifica il

Figlio tuo perché il Figlio glorifichi te », fa pensare che la gloria sarà data dopo l'esaltazione di Gesù, poiché il Figlio glorifica il Padre attraverso i discepoli.
Per conseguenza, i tempi in 22 sembrano essere dal punto di vista del tempo in cui vive lo scrittore giovanneo. In Rm 8,30 la glorificazione del cristiano è conseguente alla sua giustificazione. Notiamo che il tema della gloria ricorre in tutte e tre le unità di Giovanni 17 (v. 1 e 5.10.22).
— *come noi siamo una cosa sola.* Il paragone dell'unità nell'ultima frase di 11 era « come noi »; in 21b era « come tu, Padre, in me e io in te ». La frase presente combina quasi i due paragoni.

v. 23. *perché siano resi perfetti nell'unità.* Il verbo è il passivo di *teleioun*, un verbo usato attivamente nel v. 4 (vedi Nota ivi), quando Gesù parlava di portare a compimento l'opera datagli da fare dal Padre. Il passivo è specialmente comune in 1 Giovanni (2,5; 4,12.17.18) dove è detto che l'amore di Dio è portato a compimento o perfezione; si noti che il tema dell'amore compare nell'ultima frase del presente versetto. Evidentemente, nel pensiero giovanneo i credenti devono essere resi perfetti nell'unità *in questa vita,* poiché questo compimento deve avere un effetto sul mondo. Per via di paragone, notiamo che Paolo confessa che egli non è ancora perfetto o completo, ma si affretta perché Cristo Gesù ha preso possesso di lui (Filip 3,12).
— *Così il mondo.* Intorno alla terza frase retta da *hina* in 22-23 possiamo sollevare la stessa questione che abbiamo sollevata intorno alla terza frase retta da *hina* in 21 (vedi Nota ivi). Spiega essa perché Gesù dà gloria ai credenti o modifica l'idea nella seconda frase retta da *hina,* sicché è la completa unità dei credenti a sfidare il mondo alla conoscenza? Questa seconda sembra essere l'idea dominante, a dispetto delle obiezioni di Earwaker. C'è una catena di idee: il dono della gloria porta all'unità dei credenti, e questa a sua volta sfida il mondo a riconoscere Gesù come inviato del Padre dal quale viene ogni gloria.
— *saprà.* Un tempo aoristo; vedi Nota a « potrà credere » in 21. Durante il ministero di Gesù il mondo non lo conobbe (1,10), ma attraverso il ministero dei discepoli il mondo avrà un'altra possibilità, poiché il loro messaggio provocherà nuovamente il mondo all'auto-giudizio.
— *che tu mi hai mandato.* La catena di idee in questo versetto ha un interessante parallelo in Zac 2,12-13 (8-9):

il messaggio angelico vendicatore è stato inviato *dalla gloria* di Dio *alle nazioni* malvage come lezione per Israele perché *essi sappiano* che il Signore degli eserciti *lo ha inviato.*
— *che li hai amati.* Bernard, II, 579, intende che ciò significhi che il mondo comprenderà che Dio *lo* ha amato, ma più probabilmente significa che il mondo comprenderà che Dio ha amato i credenti cristiani. Dell'amore di Dio per il mondo si parla solo come preparazione dell'incarnazione del Figlio in 3,16; confronta 15,19. Il Codice di Beza e alcune testimonianze latine leggono: « *Io* li amo », e Barrett, p. 429, pensa che questa fosse, probabilmente, la lezione originale. Una lezione secondo la quale Gesù ama i discepoli come il Padre ha amato lui sarebbe completamente giovannea (vedi 26 più avanti; anche 15,9). Però uno dei temi di questa preghiera è il coinvolgimento del Padre nella vita cristiana, e « tu li hai amati » è in armonia con questo. Questo versetto afferma che l'unità dei credenti proverà al mondo che Dio li ha amati. Parte di quella unità è l'amore che i credenti hanno l'uno per l'altro, e 13,35 dà ad esso una forza probante: « Da questo tutti vi identificheranno come miei discepoli, dall'amore che avrete gli uni per gli altri ».
— *come hai amato me.* Il termine di paragone è da levare il respiro, ma logico; poiché i cristiani sono figli di Dio e dotati della vita che Gesù ha dal Padre (6,57), Dio ama questi figli come ama il Figlio suo. C'è solo un unico amore di Dio; cfr. Spicq, p. 210.

v. 24. *Padre.* La preghiera ormai volge a conclusione; e per indicarlo, sono state inserite diverse inclusioni, riecheggiando tratti dell'inizio in 1-5. Il vocativo « Padre » compare in 1; e il versetto presente rinnova la richiesta di glorificazione fatta in 1.
— *essi sono il tuo dono a me.* Letteralmente « quello che tu mi hai dato », o, come in molte testimonianze greche più tarde, « quelli che tu mi hai dati ». Per l'uso di un neutro invece di un maschile vedi Nota al v. 2. Questa frase è una costruzione *pendens* che anticipa il pronome « essi » nella terza riga del versetto. Poiché una simile costruzione è destinata a dare enfasi, noi abbiamo cambiato la proposizione subordinata in una proposizione principale.
— *io sono.* Alcuni vorrebbero tradurre la forma *eimi* come se rappresentasse un altro verbo: « sono sul punto di andare »; vedi Nota a 7,34.

— *voglio*. Gesù non dice più « io prego »; ora sovranamente esprime la sua volontà. (Confronta Mc 14,36: « Non ciò che io voglio ma ciò che vuoi tu »). Nella teologia giovannea questo « voglio » non è presuntuoso, perché la volontà di Gesù è in realtà quella del Padre (4,34; 5,30; 6,38). In 5,21 abbiamo sentito dire: « Il Figlio dà la vita a chi vuole »; là, come qui, la volontà del Figlio è espressa in termini di dono per gli uomini.
— *siano con me*. Gesù ha detto chiaramente che quelli che non credono non possono andare con lui dove egli va (7,34; 8,21); nemmeno i discepoli che sono con lui nell'ultima cena possono andare con lui. Ma alla fine coloro che servono e seguono Gesù saranno con lui (12,26; 14,3). Una speranza simile si trova in 2 Tm 2,11: « Se moriamo con lui, vivremo anche con lui », mentre Rm 8,17 parla del cristiano glorificato con Cristo. Può darsi che qui si trovi l'equivalente giovanneo delle parole pronunciate da Gesù nel racconto di Luca dell'ultima cena. « Voi mangerete e berrete alla mia mensa nel mio regno » (Lc 22,30).
— *vedano la mia gloria*. Questo uso di *theōrein* presenta delle difficoltà per quelli che pensano che il verbo implichi visione accompagnata da una comprensione solo limitata; vedi App. I, p. 1443.
— *che tu mi hai data*. Ancora una volta il perfetto, non l'aoristo, è probabilmente la lezione corretta, sebbene il Codice Vaticano abbia l'aoristo.
— *mi hai amato*. Tempo aoristo. L'amore del Padre per il Figlio da prima della creazione è la base della gloria che il Figlio possedeva prima della creazione (17,5). Questo amore è anche la base della missione terrena di Gesù (3,35).
— *prima della creazione del mondo*. Letteralmente « fondazione » o « principio ». Questa non è espressione dei LXX, sebbene ricorra nell'apocrifo *Assunzione di Mosè* (1,13-14), un'opera degli inizi del I secolo d.C. Evidentemente era ben nota nel periodo del NT, poiché ricorre nove volte nel NT; vedi specialmente Ef 1,4; 1 Pt 1,20.

v. 25. *O Padre giusto*. Parallelo a « Padre santo » in 11. Piuttosto romanticamente, Hoskyns, p. 495, scorge una progressione nei titoli: « Padre », « Padre santo », « Padre giusto », che riflette il movimento della preghiera dalla morte di Cristo alla glorificazione della chiesa. Vedi anche Schwank, « Damit », p. 544, che considera l'appellativo « giusto » come un accrescimento rispetto all'appellativo « santo » e cita 1 Cor 6,11: « Siete stati lavati, siete stati *santificati*, siete stati *giustificati* ». Ciò è molto dubbio; a parer nostro, « santo » e « giusto » non sono varianti significative, ma « giusto » fu ritenuto più appropriato in 25 perché il resto del versetto descrive un giudizio (vedi Commento). Che Dio sia giusto è una credenza comune nell'AT (Ger 12,1; Sal 116,5; 119,137), con echi nel NT (Rm 3,26; Ap 16,5). Nel NT si pensa che la giustizia di Dio abbia effetti sia positivi (Egli salverà l'innocente) che negativi (Egli punirà i malvagi). Il primo aspetto lo troviamo in 1 Gv 1,9: « Se riconosciamo i nostri peccati, Egli che è fedele e *giusto* ci perdonerà i peccati e ci purificherà da ogni colpa »; anche 2,1-2, che descrive Gesù come giusto quando intercede dinanzi al Padre per i nostri peccati.

— *il mondo ... questi*. Letteralmente « e il mondo ... e questi », una coordinazione piuttosto sgraziata delle due frasi. Lo scrittore descrive i due gruppi che stanno dinanzi alla giustizia del Padre, e cioè il mondo che non ha conosciuto e questi che sanno.

— *ma io ti ho conosciuto*. Questa frase è parentetica e interrompe la coordinazione *kai* ... *kai* della seconda e quarta frase. Essa spiega in che senso il mondo non ha conosciuto Dio: esso non ha conosciuto Gesù che solo conosce Dio (1,10; 10,14-15; 14,7; 16,3). Uno stretto parallelo è 8,55: « Voi non lo conoscete. Io invece lo conosco »; ivi il tempo perfetto di *eidenai* (*oida*) ha un valore di presente. Tutti e tre gli usi di « conoscere » nel versetto presente sono aoristi.

— *questi sanno*. In 1 Gv 2,14 (13) lo scrittore si rivolge ai cristiani come figli « perché avete conosciuto il Padre ».

v. 26. *ho fatto conoscere*. Il verbo *gnōrizein* è affine a *ginōskein*, « conoscere », usato tre volte nel versetto precedente. Questi uomini sono arrivati a conoscere perché Gesù ha reso loro possibile il conoscere. Questa frase è poco più che una riformulazione di 6a.

— *e continuerò a farlo conoscere*. La rivelazione ha avuto luogo durante il ministero e avverrà dopo il ministero; la stessa cosa valeva per la glorificazione del Padre da parte di Gesù (1.4).

— *l'amore con cui tu mi hai amato*. Una costruzione simile si trova in Ef 2,4. La tautologia può essere un semitismo. Il Padre amava il Figlio prima della creazione (24); questo amore ora diventa un amore creativo che rende possibile la presenza interiore di Dio negli uomini.

— *l'amore ... sia in loro*. In greco la copula non è espressa né in questa frase né nella seguente. La vicinanza dell'amore di Dio al cristiano è proclamata in Rm 8,39: niente « potrà mai separarci dall'amore di Dio in Cristo Gesù nostro Signore ».

COMMENTO

In questa terza unità della preghiera del cap. 17 Gesù volge la sua attenzione direttamente al futuro, prevedendo il successo della missione dei discepoli accennata in 18. La preghiera per i discepoli nella seconda unità (9-19) contemplava essa pure i cristiani futuri, giacché i discepoli sono il simbolo di quello che i cristiani devono essere; ma ora l'orientamento verso il futuro è più diretto, forse perché l'unità deve essere il tema principale. Non solo Gesù prevede sulla terra una comunità che confesserà il suo nome (21-23), egli anela anche alla liberazione escatologica di quella comunità sicché i suoi membri siano con lui in cielo (24-26).

L'unità di coloro che credono in Gesù (17,20-23)

Due tratti sono importanti nella descrizione dei cristiani futuri nel v. 20. Primo, essi credono in Gesù. Mentre questa fede implica impegno personale e amore, nel pensiero giovanneo la fede è più che aderenza a Gesù, perché implica una valutazione di chi sia Gesù. Solo chi crede che Gesù porta il nome divino, solo chi confessa che Gesù è il Cristo, solo chi confessa che Gesù è il Figlio di Dio (20,31), solo costui adempie i requisiti giovannei del credere in Gesù. Käsemann (p. 25) ha messo giustamente in rilievo che per Giovanni i cristiani devono aderire almeno a un dogma escatologico, e precisamente al rapporto tra il Figlio e il Padre; vedi R. E. Brown, Interp 21 (1967), 397-98. Ciò si accorda con 1 Gv 4,2-3, dove si offre un criterio cristologico per distinguere tra quelli che hanno lo spirito di Dio e quelli che hanno lo spirito dell'anticristo.

Secondo, i cristiani sono arrivati alla fede per la parola dei discepoli di Gesù. La teologia lucana sottolinea la catena di tradizione dai discepoli al credente molto più di quanto non faccia la teologia giovannea; in verità, il concetto del Paraclito (vedi App. V), che è dato direttamente a ciascun credente, depone contro l'eccessiva dipendenza dalla tradizione umana. Tuttavia, anche nel pensiero giovanneo si dà per scontato che i discepoli che erano con Gesù ricevettero il mandato di predicare agli uomini e che la fede venne dall'ascoltarli. Se il Paraclito rende testimonianza a Gesù, egli ha fatto questo attraverso i discepoli e non in un modo puramente spirituale (15,26-27). Vedi il ruolo assegnato al Discepolo Prediletto in 19,35.

Quanto alla composizione del gruppo di coloro che crederanno in Gesù per mezzo della parola dei discepoli, possiamo ricordare 10,16 e 11,52 dove l'invito è esteso ai Gentili (« altre pecore ... che non sono di questo ovile »; « i figli dispersi di Dio ») non meno che ai giudei. Per Giovanni c'è una selezione divina, ma non su una base etnica. Gesù è venuto a chiamare quelli, sparsi per il mondo, che il Padre gli ha dati, quelli le cui opere sono fatte in Dio (3,21). La « parola » di Gesù predicata dai discepoli è una forza dinamica che viene accolta da quelli che sono le pecore del suo gregge (10,3). Per quelli che la ascoltano questa parola è spirito e vita (6,63), ma per coloro che non vogliono ascoltarla la parola è un giudice (12,48).

Nell'ultima frase di 11 Gesù chiedeva al Padre suo che i suoi discepoli fossero una cosa sola; ora in 21-23 egli prega perché quelli che hanno creduto in lui per la parola dei discepoli siano anch'essi una cosa sola. In ciascun caso il modello offerto per questa unità è l'unità del Padre e del Figlio. In che cosa consiste questa unità?

Giovanni 17,21-23 è stato spesso usato nelle discussioni ecumeniche nella presunzione che si riferisca alla unità della *chiesa*. Per i cattolici romani, in particolare, « Che tutti siano una cosa sola » è *il vero e proprio* slogan ecumenico. Tuttavia, T. E. Pollard, *art. cit.*, ha usato 17,21 per argomentare contro l'unione delle chiese. Poiché l'unità dei credenti è modellata sull'unità del Padre e del Figlio, questa unità deve consentire la diversità, perché il Padre e il Figlio rimangono persone distinte nonostante la loro unità. Per conseguenza, sostiene Pollard, l'unità fra cristiani dovrebbe riconoscere e conservare una distinzione di identità denominazionale. Al suo argomento ha risposto E. L. Wenger, il quale sostiene che Pollard non rende giustizia alla descrizione dell'unità voluta dal Gesù giovanneo, specialmente alle idee che questa unità deve offrire al mondo una occasione di credere e di arrivare a conoscere che Gesù fu inviato dal Padre (21,23) e che questa unità porta i cristiani alla perfezione (23). A giudizio di Wenger, nessuna mera intercomunione di denominazioni corrisponde a questi tratti; solo l'unità organica della chiesa vi corrisponde. Anche se questa discussione sulle implicazioni ecumeniche di 17,21-23 è certamente importante, diciamo chiaramente che tali problemi difficilmente erano nelle intenzioni dell'autore. Il punto di vista giovanneo non è eccessivamente ecumenico; 2 Gv 10, per esempio, proibisce al cristiano di dare il benvenuto a qualsiasi persona la cui dottrina non sia ortodossa!

Questi versetti in Giovanni sono stati usati anche per sostenere varie teorie su come debba essere organizzata la chiesa. B. Häring, *This Time of Salvation* (New York, Herder & Herder 1966) pp. 12 ss., si richiama a Giovanni 17 come a un modello per la chiesa cattolica romana dopo il concilio Vaticano II, specialmente nella questione della collegialità dei vescovi. Questo non è che un esempio dei vari approcci a Giovanni 17 che consapevolmente o inconsapevolmente ne interpretano il pensiero alla luce della dottrina paolina del corpo con le sue diverse membra.

Altri studiosi hanno sostenuto che non è veramente provato che il cap. 17 contempli l'unità della chiesa come pure che nei versetti che stiamo esaminando non c'è niente che riguardi l'organizzazione o la comunità. Randall, pp. 12-16; 40-41, cita molte opinioni. L'unità è una questione di unità di intenti che si esprime in una missione comune e in un comune messaggio cristiano (Strachan)? È una questione di armoniosa cooperazione fra i cristiani senza dissidenza (Schlatter)? È l'unione dei cristiani fra loro e con Cristo modellata sull'unione che esiste tra persone, specialmente tra marito e moglie (Strathmann)? È l'unità raggiunta attraverso il carattere unico dell'immagine di Dio nella coscienza di ogni credente (Holtzmann)? È una unione mistica (B. Weiss, Bernard)? È una unità fondata sull'unità di ogni cristiano col Padre e col Figlio (Behler)? È questa unità da collegarsi al mistero eucaristico (A. Hamman)? È una unità che si manifesta nel potere di operare miracoli (W. Bauer; cfr. 14,11-12)? È una unità sotto la « parola » che ha fondato la comunità, una unità che non ha nulla a che fare col sentimento personale o con lo scopo comune, e non è semplicemente armonia fraterna, né organizzazione, né dogma, anche se queste cose possono testimoniare dell'unità (Bultmann)? Prima o poi la maggior parte degli autori finiscono per dire che è una unione di amore. È questo; ma Käsemann coglie nel segno quando dice (p. 59): « Di solito noi a questo punto scansiamo il problema facendo ricorso al linguaggio edificante, riducendo l'unità a ciò che chiamiamo amore ». Invece di esaminare queste teorie una per una, mettiamo in evidenza gli aspetti che sembrano chiari nelle affermazioni di Giovanni sull'unità. Ogni approccio che collochi l'essenza dell'unità nella solidarietà del comportamento umano non è veramente fedele all'insistenza di Giovanni nel dire che l'unità ha le sue origini nell'azione divina. Il fatto stesso che Gesù prega il Padre per questa unità indica che la chiave di essa sta nella potenza di Dio. In 22 Gesù implicitamente dice che l'unità dei credenti deriva dal suo dare ai credenti la gloria che il Padre ha data a lui, e quindi l'unità discende dal Padre e dal Figlio ai credenti. Niente di tutto ciò implica passività da parte dei credenti nella questione dell'unità, ma la loro azione non è la fonte primaria dell'unità.

Le affermazioni giovannee sull'unità implicano sia una dimensione orizzontale che una verticale. L'unità implica il rapporto dei credenti col Padre e col Figlio (verticale) e il rapporto dei credenti fra loro (orizzontale). Questa seconda dimensione si trova in tutte le affermazioni che sottolineano l'amore reciproco che abbiamo udite nell'ultimo discorso (13,34-35; 15,12.17); vedi anche il tema della comunione reciproca in 1 Gv 1,7. Quindi l'unità per Giovanni non è riducibile a un rapporto mistico con Dio. D'altra parte, la dimensione verticale, evidente nelle frequenti affermazioni sull'immanenza nell'ultimo discorso (specialmente v. 21: « perché anch'essi siano [una cosa sola] in noi »; v. 23: « Io in loro e tu in me »), significa che l'unità non è semplicemente comunione umana o l'interazione armoniosa dei cristiani. (Dobbiamo notare che, nell'introdurre il Padre come il Figlio nell'unità, Giovanni va ben al di là dell'unità contemplata nell'immagine paolina del corpo di Cristo).

Un certo tipo di unità vitale, organica sembra essere richiesto dal fatto che il rapporto tra Padre e Figlio è presentato come il modello dell'unità. Il rapporto Padre-Figlio implica più che unione morale; i due sono legati perché il Padre dà la vita al Figlio (6,57). Similmente i cristiani sono una cosa sola l'uno con l'altro e con il Padre e il Figlio perché hanno ricevuto di questa vita. Il fatto che l'unità deve essere abbastanza visibile da sfidare il mondo a credere in Gesù (21.23) sembra deporre contro una unione puramente spirituale. Se interpretiamo 17,21-23 alla luce di 10,16 con la sua accentuazione di unico gregge, unico pastore, allora diventa plausibile che l'unità implichi comunità, anche se quest'ultima idea non è esplicita nel cap. 17. Certo nel *mashal* della vite e dei tralci, che ha in comune con la preghiera del cap. 17 lo stesso contesto dell'ultimo discorso, la nozione di unità con Gesù implica comunità (15,5-6). La *koinōnia* o « comunione » di 1 Gv 1,3.6.7 può essere un'espressione dell'idea di unità che si trova nel Vangelo.

L'impressione che Giovanni presupponga una comunità cristiana è ora molto rafforzata dall'evidenza dei Rotoli del Mar Morto. Le affermazioni giovannee erano finora suonate abbastanza strane con il loro accento sull'essere « una cosa sola » (neutro *hen*), specialmente 23b: « ... perché siano resi perfetti nell'unità ». Nella ricerca dello sfondo dell'idea alcuni si sono rivolti a Pitagora e agli stoici, per i quali « l'uno » (*hen*) era un importante concetto filosofico e religioso. L'ideale dell'unione con « l'uno » aveva un ruolo anche nello gnosticismo. Ma ora abbiamo un parallelo migliore nel vocabolario religioso di Qumran; cfr. F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran* (New York, Doubleday Anchor ed., 1961), p. 209. I seguaci parlavano di se stessi come dello *yaḥad* o « unità »; il termine ricorre circa settanta volte solo in 1 QS. Ci sono stati una quantità di articoli dedicati ad analizzare il preciso significato del termine: S. Talmon, VT 3 (1953), 133-40; A. Neher, in *Les manuscrits de la Mer Morte, colloque de Strasbourg* (Paris, Presses Universitaires, 1957), pp. 44-60; J. C. de Moor, VT 7 (1957), 350-55; J. Maier, ZAW 72 (1960), 148-66; E. Koffmahn, *Biblica* 42 (1961), 433-42; B. W. Dombrowski, HTR 59 (1966), 293-307; riassunto in Randall, pp. 188-206. Sembra chiaro che l'uso di Qumran del termine *yaḥad* non derivi direttamente dall'AT, sebbene un tale uso possa essere diventato comune nel giudaismo post-biblico, come vedremo dagli interessanti esempi che Neher ha scoperti nelle più antiche parti del Talmud. Maier sottolinea che *yaḥad* a Qumran non ha come accezione centrale l'unità di organizzazione; il termine è piuttosto un *nomen actionis* con connotazioni rituali e di alleanza. Koffmahn vede la possibilità di interpretare lo *yaḥad* come una persona morale. Il significato della radice della parola le dà le possibili connotazioni sia di « insieme » che di « solo ».

È difficile combinare tutte queste osservazioni. Dai documenti di Qumran ricaviamo l'impressione che lo *yaḥad* sia una comunione di uomini che vivono lo stesso stile di vita, uniti dalla loro comune accettazione e osservanza di una particolare interpretazione della Legge. L'organizzazione della comunità deriva dall'unione dei membri, non viceversa. La loro unione ha una dimensione escatologica: essi hanno già una certa comunione con gli angeli, ma anticipano il giorno in cui Dio li riunirà a se stesso. Essi sono soli, legati dall'amore reciproco e uniti nella loro opposizione a un mondo ostile. Non è impossibile che il giovanneo *hen*, « uno », traduca letteralmente il concetto di *yaḥad.* Cross mette in rilievo diverse espressioni di Qumran che somigliano al linguaggio di Giovanni, per esempio, *lhywt lyḥd*, « essere una unità » (1 QS V, 2; confronta « che *siano una cosa sola* » di Giovanni); *bh'spm lyḥd*, « nel loro essere riuniti nell'unità » (1 Qs V, 7; confronta Giovanni 11,52: « *riunire insieme in unità* i dispersi figli di Dio »). In ogni caso la descrizione giovannea della unità cristiana, con i suoi elementi escatologici e verticali e la sua opposizione al mondo, ha molto in comune con lo *yaḥad* di Qumran.

Che la nozione giovannea implichi comunità viene confermata anche se indaghiamo sulla situazione nella vita del cristianesimo primitivo che potrebbe aver provocato l'accentuazione dell'unità in 17,21-23. Käsemann, pp. 56-57, rileva che la situazione che è alla base di Giovanni 17 somiglia a quella che troviamo nell'Epistola agli Efesini (ciò è significativo se la lettera fu realmente indirizzata a Efeso, il luogo comunemente favorito per la composizione del Quarto Vangelo) e nelle Pastorali (le due lettere a Timoteo lo considerano come il delegato apostolico a Efeso; *se* queste lettere sono post-paoline, la loro data di composizione potrebbe non essere molto distante da quella del Quarto Vangelo). Possiamo aggiungere al confronto la situazione che sta alla base di 1 Giovanni. C'è nell'Epistola agli Efesini un accento sull'unità (4,3-6), e un accento sulla sana dottrina nelle Pastorali (1 Tm 1,10; 6,3; 2 Tm 1,13; 4,3) e in 1 Giovanni (2,22-24; 4,2-3.15; 5,10). La chiesa visibile è il pilastro e il baluardo della verità (1 Tm 3,15), e quelli che insegnano dottrine diverse sono castigati (1 Tm 1,3-7.18-20; 6,3-5; 2 Tm 4,3-5; 1 Gv 2,19). In 1 Tm 1,3 e in 1 Gv 4,6 è sottolineata l'importanza del maestro autorevole. Solo alcuni di questi elementi vengono in primo piano in Giovanni. Il maestro autorevole per Giovanni è Gesù, che agisce per mezzo del Paraclito e l'accento non è posto su maestri umani. (Però, se Giovanni 21,15-17 è ammesso come testimonianza del pensiero giovanneo, potrebbe darsi che si fosse pensato che Gesù, l'unico pastore, abbia avuto rappresentanti umani). Ma c'è in

Giovanni un accento dottrinale non dissimile dall'accento che è nelle altre opere del NT che abbiamo citate, perché solo coloro che confessano Gesù come il Figlio di Dio possono entrare a far parte dell'unità dei credenti. E se l'unità giovannea è contrapposta al mondo che circonda i cristiani, parte di quel mondo consiste di cristiani dissidenti che sono stati scacciati (15,6; cfr. 1 Gv 2,19). Un ideale di unità che si evolveva contro un simile sfondo doveva essere quasi di necessità un ideale di comunità.

Prima di concludere la nostra analisi del concetto di unità in 21-23, dobbiamo esaminare brevemente il desiderato effetto che questa unità dovrà avere sul mondo. Nelle Note a 21 e 23 abbiamo accennato alla teoria di coloro che interpretano in modo molto ottimistico le due frasi: « Così il mondo potrà credere che tu mi hai mandato » e « Così il mondo saprà che tu mi hai mandato ». Ma noi sosteniamo che queste affermazioni non significano che il mondo accoglierà Gesù; piuttosto, i cristiani presenteranno al mondo lo stesso tipo di sfida presentato da Gesù: una sfida a riconoscere Dio in Gesù (cfr. M. Bouttier, RHPR 44 (1964), 179-90). Quelli che Dio ha dati a Gesù crederanno e sapranno; per il resto degli uomini, cioè quelli che costituiscono il mondo, questa sfida sarà l'occasione di una auto-condanna, perché essi si allontaneranno. In che modo l'unità cristiana presenta una simile sfida? Gesù presentò una sfida perché proclamava di essere una cosa sola col Padre; ora, i cristiani sono parte di questa unità (« essi siano [una cosa sola] in noi ») e presentano quindi la stessa sfida. Gesù presentava una sfida perché proclamava di essere la rivelazione della gloria di Dio; ora Gesù ha dato questa gloria ai cristiani (22) e quindi la sfida viene attraverso di loro. (Dal punto di vista di una teologia posteriore e più precisa, si vorrebbe una differenziazione più netta di quanto non ne offra Giovanni tra l'incarnazione di Dio in Gesù e la presenza interiore di Dio nel cristiano, in altre parole tra figliolanza naturale e figliolanza cristiana adottiva. Che una simile distinzione non fosse estranea al pensiero giovanneo *può* essere indicata dall'abitudine di Giovanni di riferirsi a Gesù come allo *huios* o « Figlio » di Dio, mentre i cristiani sono designati come *tekna* o « figli »; ma una differenziazione netta non appare nei versetti che stiamo considerando).

Desiderio di Gesù che i credenti siano con lui (17,24-26)

Se l'unità dei cristiani è destinata a sfidare il mondo e a portarlo al momento del giudizio, troviamo l'esito del giudizio implicitamente descritto in 24-26. In 25 vediamo due gruppi di uomini collocati dinanzi al « Padre giusto »: quelli che costituiscono un mondo che non ha conosciuto Gesù e quindi non ha conosciuto Dio (Nota a 25), e quelli che hanno conosciuto Gesù come rappresentante di Dio. Del destino del mondo non si parla, ma ci vien detto che il destino del cristiano è di essere con Gesù là dove egli è (e cioè, col Padre) e di vedere la sua gloria eterna (24). Abbiamo sentito dire che i discepoli videro la gloria di Gesù durante il ministero (2,11; cfr. 1,14) e che una manifestazione più piena della sua gloria si doveva realizzare nel periodo dopo la resurrezione (17,10.22). Ma evidentemente c'è una manifestazione finale della gloria di Gesù che attende il cristiano quando egli si unisce al suo maestro in cielo. Il pensiero non è diverso da 1 Gv 3,2: « Noi fin d'ora siamo figli di Dio, ma ciò che saremo non è stato ancora rivelato. Sappiamo però che quando egli si sarà manifestato noi saremo simili a lui, perché lo vedremo così come egli è ». (1 Giovanni, comunque, sembra parlare del vedere Dio, mentre Giovanni parla di vedere la gloria che Dio ha data a Gesù). Rm 8,18 distingue tra il tempo presente con la sua sofferenza e « la gloria futura che dovrà essere rivelata in noi ». 2 Cor 3,18 parla del tempo presente quando, « riflettendo la gloria del Signore, noi veniamo trasformati in quella medesima immagine, di gloria in gloria ».

È il desiderio finale di Gesù che i suoi seguaci siano con lui. Poiché il verbo *thelein* in 24 significa sia « desiderare » che « volere », possiamo parlare dell'ultima volontà di Gesù, purché riconosciamo che non si tratta della volontà di un uomo che muore ma della volontà permanente del Gesù vivente che è col Padre. Gesù ha ammesso che i suoi seguaci non possono essere tolti dal mondo senza prima combattere col Maligno (15), ma è suo volere che dopo questa battaglia essi siano infine liberati dal mondo di quaggiù e portati al cielo che è ormai la loro casa (14,2-3) giacché sono stati generati dall'alto (3,3). Käsemann, p. 72, rileva che nella descrizione di Giovanni del destino del credente sono stati spiritualizzati alcuni dei vecchi motivi dell'apocalittica giudaica. I profeti avevano parlato della raccolta dei figli dispersi di Israele in

Gerusalemme per partecipare delle benedizioni del Signore e del suo Unto; ma in Giovanni coloro che sono predestinati a essere figli di Dio saranno raccolti insieme per essere col Figlio di Dio alla presenza del Padre. Nella apocalittica di Qumran e nel Libro dell'Apocalisse si pensa che Dio interverrà nella battaglia a liberare la sua comunità dai suoi malvagi avversari nel mondo, ma in Giovanni la comunità è tolta dal mondo malvagio per essere con Gesù. Il fine della storia del mondo non è un nuovo cielo e una nuova terra (Ap 21,1), ma la raccolta delle anime nella loro casa celeste. Il Figlio dell'Uomo non è descritto mentre viene sulle nubi del cielo in aiuto dei suoi seguaci, ma i suoi seguaci sono innalzati fino a lui in cielo (Giovanni 12,32). Perciò Käsemann vede il pensiero giovanneo come nettamente diverso da quello della maggior parte del NT, e lo definisce come di orientamento gnostico poiché espone un ideale di ritiro dal mondo. Molte delle vedute di Käsemann sono valide, ma egli pone troppo l'accento sull'isolamento e sulla peculiarità del pensiero giovanneo. Paolo, per esempio, esprime il desiderio di lasciare il mondo e di essere con Gesù (2 Cor 5,8: « Preferiamo andare in esilio dal corpo e abitare presso il Signore »; Filip 1,23: « Il desiderio di essere sciolto dal corpo per essere con Cristo, il che sarebbe assai meglio »); e, come il tema della sfiducia verso il mondo, questa potrebbe essere stata una visione cristiana comune.

Fino a che punto la speranza di congiungersi a Gesù in cielo escludesse le attese apocalittiche è discutibile. L'apocalittica si trova nell'Apocalisse, un'opera della scuola giovannea, e nel Vangelo stesso (vedi p. CXLIII). Senza dubbio il Vangelo mette più l'accento sulla escatologia realizzata, ma non preclude l'escatologia futura. Per esempio, 17,24 non spiega come i cristiani si riuniranno a Gesù in cielo. Discenderà il Figlio dell'Uomo a chiamarli fuori dalla tomba (5,28-29)? Forse la comprensione originale di 17,24 implicava una simile scena apocalittica; e in seguito, quando le attese della escatologia futuristica divennero meno vivide, si pensò che il desiderio di Gesù si adempisse alla morte del cristiano. (Alle pp. 751-55 sopra) abbiamo suggerito esattamente questo sviluppo di significato in 14,2-3).

Ciò si accorderebbe con 11,25 che promette vita eterna dopo la morte fisica. Poiché per Giovanni i cristiani figli di Dio sono strettamente conformi a Gesù il Figlio di Dio, l'idea che Gesù entrò nella sua gloria attraverso la morte potrebbe aver portato alla comprensione che dopo la morte il cristiano avrebbe visto Gesù nella sua gloria. Certo, l'idea che la morte porti all'unione con Gesù non ha necessariamente escluso l'attesa di una liberazione ultima dell'intera comunità cristiana nella parusia: si confrontino le citazioni paoline di cui sopra con le attese apocalittiche di Paolo in 1 Ts 4,13-17; 1 Cor 15,51-57. Quindi, anche se è vero che il pensiero giovanneo riguardo al futuro ha la sua modalità propria (una modalità che lo gnosticismo posteriore avrebbe trovata congeniale alla sua teologia di liberazione dal mondo), non dobbiamo lasciare che il metodo dialettico ci faccia attribuire a Giovanni atteggiamenti più evoluti di quanto l'evidenza attesti.

L'ultimo versetto del cap. 17 spiega perché i credenti debbano in definitiva essere uniti a Gesù, e cioè perché sono stati intimamente uniti a Gesù durante il loro soggiorno sulla terra. Gesù ha già fatto conoscere loro il nome di Dio e continuerà a farlo conoscere. Se si pensa che presumibilmente Gesù parla nell'ultima cena e si riferisce a futuri credenti che saranno convertiti dai suoi discepoli, l'affermazione « A loro ho fatto conoscere il tuo nome » è un tantino strana. Probabilmente, questa rivelazione passata è l'opera del ministero che i suoi discepoli comunicheranno ai credenti. La seconda affermazione, « Continuerò a farlo conoscere », si può riferire all'opera del Paraclito (14,26; 16,13). Questo continuo approfondimento della comprensione della rivelazione di Dio in Gesù ha come suo scopo e fine la presenza interiore di Gesù nel cristiano (26d). Gesù può dimorare solo in coloro che comprendono e apprezzano la sua rivelazione. Se si paragonano le due frasi di 26, si noterà che la presenza di Gesù nel cristiano sta in parallelismo con la presenza dell'amore di Dio nel cristiano. Ciò significa che la presenza di Gesù è dinamica, espressiva di amore ed espressa nell'amore. Lo studioso medioevale Ruperto di Deutz (PL 169, 764; vedi Schwank, « Damit », p. 541) identifica l'amore interiormente presente descritto in 26c (« L'amore con cui tu mi hai amato ») come lo Spirito Santo: evidentemente un riflesso della posteriore teologia trinitaria dove lo Spirito è l'amore tra il Padre e il Figlio. Può darsi però che egli non sia completamente in errore nel vedere che solo mediante lo Spirito si possono adempiere le promesse di Gesù in 26. Può darsi che l'implicazione in Giovanni non differisca da quanto è specificamente detto da Paolo (Rm 5,5): « L'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato ».

È opportuno che questa bella preghiera, che è la solenne conclusione dell'ultimo discorso, termini essa stessa sulla nota della continua presenza di Gesù nei credenti, un tema sostenuto dalla proclamazione di Gesù di aver dato la gloria ai credenti (22) e di aver fatto loro conoscere il nome di Dio. Noi abbiamo affermato che il motivo della nuova alleanza corre lungo tutto il racconto giovanneo dell'ultima cena, anche se non c'è una esplicita menzione del corpo e del sangue eucaristico di Cristo. Abbiamo visto (p. 736 sopra) che il comandamento dell'amore, a cui si accenna nelle prime righe dell'ultimo discorso (13,34), è « nuovo » perché è la sostanziale stipulazione della nuova alleanza. Così pure la nota conclusiva della presenza interiore è un'eco della teologia dell'alleanza. Dopo l'alleanza del Sinai la gloria di Dio che dimorava sul monte (Es 24,16) venne a dimorare nel Tabernacolo in mezzo a Israele (40,34). Nel pensiero giovanneo Gesù durante il tempo della sua vita fu il tabernacolo di Dio che incarnava la gloria divina (Giovanni 1,14), e ora in un contesto di alleanza egli promette di dare ai suoi seguaci la gloria che Dio ha data a lui. Nel linguaggio del Deuteronomio il Tabernacolo (o il luogo che ospitava l'arca) era il luogo dove il Dio dell'alleanza aveva stabilito il suo nome. Così ora il nome di Dio dato a Gesù è stato consegnato ai suoi seguaci. Il Signore Dio che parlò sul Sinai assicurò il suo popolo che Egli era in mezzo a loro (Es 29,45; Nm 11,20; Dt 7,21; 23,14). Gesù, che sarà acclamato dai suoi seguaci come Signore e Dio (20,28), nelle ultime parole che dice loro durante la sua vita mortale prega per potere, dopo la morte, *essere in loro.*

BIBLIOGRAFIA (17)

Vedi la bibliografia generale sull'ultimo discorso alla fine del § 48.

AGOURIDES, S., « The " High Priestly Prayer " of Jesus », StEv, IV, 137-45.

BECKER, J., « Aufbau, Schichtung und theologiegeschichtliche Stellung des Gebetes in Johannes 17 », ZNW 60 (1969), 56-83.

BONSIRVEN, J., « Pour une intelligence plus profonde de Saint Jean », RSR 39 (1951), 176-96. (Una storia dell'esegesi di 17,11.12.26).

BORNKAMM, G., « Zur Interpretation des Johannes-Evangeliums », EvTh 28 (1968), 8-25. Ristampa in *Geschichte und Glaube I*

(Gesammelte Aufsätze III); München: Kaiser, 1968), pp. 104-21. Un saggio critico dell'opera di Käsemann su Giovanni 17 citato sotto.

BRAUN, F.-M., « La Seigneurie du Christ dans le monde selon saint Jean », RThom 67 (1967), 357-86, specialmente 359-66 su 17,1-3.

D'ARAGON, J.-L., « La notion johannique de l'unité », ScEccl 11 (1959), 111-19.

GEORGE, A., « L'heure de Jean xvii », RB 61 (1954), 392-97.

GIBLET, J., « " Sanctifie-les dans la vérité " (Jean 17,1-26) », BVC 19 (1957), 58-73.

HUBY, J., « Un double problème de critique textuelle et d'interprétation: Saint Jean xvii 11-12 », RSR 27 (1937), 408-21.

KÄSEMANN, E., *The Testament of Jesus According to John 17* (Philadelphia: Fortress, 1968); trad. it. *L'enigma del Quarto Vangelo. Giovanni: una comunità in conflitto con il cattolicesimo nascente?*, Torino, Claudiana.

LAURENTIN, A., « *We'attah-Kai nyn.* Formule charactéristique des textes juridiques et liturgiques (à propos de Jean 17,5) », *Biblica* 45 (1964), 168-97, 413-32.

MORRISON, C. D., « Mission and Ethic: An Interpretation of John 17 », Interp 19 (1965), 259-73.

POELMAN, R., « The Sacerdotal Prayer: John xvii », *Lumen Vitae* 20 (1965), 43-66.

POLLARD, T. E., " That They All May Be One " (John xvii 21) - and the Unity of the Church », ET 70 (1958-59), 149-50.

RANDALL, J. F., *The Theme of Unity in John xvii 20-23* (Università di Lovanio 1962). Tutti i nostri riferimenti rimandano alla dissertazione, ma esiste anche un articolo riassuntivo in ETL 41 (1965), 373-94.

SCHWANK, B., « " Vater, verherrliche deinen Sohn " (17,1-5) », Sein Send 28 (1963), 436-49.

— « " Für sie heilige ich mich, die du mir gegeben hast " (17,6-19) », SeinSend 28 (1963), 484-97).

— « " Damit alle eins seien " (17,20-26) », SeinSend 29 (1963), 531-46.

SPICQ, C., *Agapè* (Paris: Gabalda, 1959), III, 204-18. Le citazioni provengono dall'opera francese, esiste però un riassunto in inglese in *Agape in the New Testament* (St. Louis: Herder, 1966), III, 74-85.

THÜSING, W., *Herrlichkeit und Einheit. Eine Auslegung des hohepriesterlichen Gebetes Jesu (Joh. 17)* (Düsseldorf: Patmos, 1962).

VANHOYE, A., « L'oeuvre du Christ, don du Père (Jn 5,36 et 17,4) », RSR 48 (1960), 377-419.

WENGER, E. L., « " That They All May Be One " », ET 70 (1958-59), 333.

il libro della gloria

parte seconda

il racconto della passione

SOMMARIO

PARTE SECONDA: IL RACCONTO DELLA PASSIONE
(capp. 18-19)

A. 18, 1-27 *Sezione 1*: L'ARRESTO E L'INTERROGATORIO DI GESÙ (§§ 61-62)

- (1-11) *Unità 1*: L'arresto di Gesù. (§ 61)
    - 1-3: Ambientazione della scena nel giardino.
    - 4-8: Gesù incontra la squadra dei catturatori e mostra la sua potenza.
    - (9): Aggiunta esplicativa parentetica.
    - 10-11: Pietro reagisce all'arresto colpendo il servo.
- (12-13) Cambiamento di scena, chiusura della prima unità e inizio della seconda. Gesù è condotto dal giardino ad Anna.
- (14-27) *Unità 2*: L'interrogatorio di Gesù. (§ 62)
    - (14): Aggiunta esplicativa parentetica.
    - 15-18: Introduzione di Pietro nel palazzo del sommo sacerdote; primo rinnegamento.
    - 19-23: Anna interroga Gesù, il quale sostiene la propria innocenza.
    - (24): Inserzione per preparare il processo di Pilato: Gesù è inviato da Caifa.
    - (25-27): Il secondo e il terzo rinnegamento di Pietro.

B. 18, 28-19, 16a *Sezione 2*: IL PROCESSO DI GESÙ DAVANTI A PILATO (§§ 63-64)

- (28-32) *Primo episodio*: Le autorità giudaiche chiedono a Pilato di condannare Gesù. (§ 63)
- (33-38a) *Secondo episodio*: Pilato interroga Gesù circa la regalità.
- (38b-40) *Terzo episodio*: Pilato cerca di liberare Gesù; i giudei preferiscono Barabba.
- (1-3) *Quarto episodio* (intermedio): I soldati romani flagellano e scherniscono Gesù. (§ 64)
- (4-8) *Quinto episodio*: Pilato presenta Gesù al suo popolo; « i giudei » chiedono urlando la crocifissione.
- (9-11) *Sesto episodio*: Pilato parla con Gesù circa il potere.
- (12-16a) *Settimo episodio*: Pilato cede all'insistenza degli ebrei di far crocifiggere Gesù.

C. 19, 16b-42 *Sezione 3*: L'ESECUZIONE DI GESÙ SULLA CROCE E IL SUO SEPPELLIMENTO (§§ 65-66)

- (16b-18) *Introduzione*: La via dolorosa e la crocifissione. (§ 65)

(19-22) *Primo episodio*: Pilato e l'iscrizione regale.
(23-24) *Secondo episodio*: I carnefici dividono le vesti di Gesù; la tunica inconsutile.
(25-27) *Terzo episodio*: Gesù affida la madre al Discepolo Prediletto.
(28-30) *Quarto episodio*: Gesù grida che ha sete; i carnefici gli offrono del vino; egli consegna lo spirito.
(31-37) *Quinto episodio*: Pilato e il tentativo di crurifragio di Gesù; fiotto di sangue e di acqua. (§ 66)
(38-42) *Conclusione*: La sepoltura di Gesù fatta da Giuseppe e da Nicodemo.

60. il racconto della passione: osservazioni generali

Nel suo *The Gospel of the Hellenists* (New York, Holt, 1933), pp. 226-27, B. W. Bacon elenca sotto tre intestazioni le caratteristiche del racconto giovanneo della passione. Prima, una tendenza apologetica: « i giudei » risultano come gli unici marrani dell'intreccio. Le vere imputazioni contro Gesù sono esclusivamente religiose e Pilato diventa un personaggio comprensivo, seriamente interessato alla sorte di Gesù. Seconda, un preciso orientamento dottrinale: Gesù subisce tutta la passione non come vittima, bensì come sovrano ed essere soprannaturale, che potrebbe in qualsiasi momento metter fine agli avvenimenti. Terza, un forte elemento drammatico, che Bacon fa risalire all'aggiunta di particolari frutto di fantasia. Questi sono miglioramenti non-storici dei racconti sinottici.

Bacon, sottolineando l'aspetto apologetico, dottrinale e drammatico, ha certamente colto lo spirito del racconto giovanneo della passione. Tuttavia, se dovessimo valutare l'atteggiamento di Bacon nei riguardi di ciascuno dei tre, dovremmo fare riserve di minor conto per il primo e il secondo, e di maggior conto per il terzo. Queste osservazioni generali riguarderanno tutti e tre i punti. Inizieremo con le relazioni fra la passione giovannea e le narrazioni sinottiche, e poi passeremo a una valutazione generale di quanto è storico in tutte le narrazioni evangeliche. Infine, trattando la struttura del racconto giovanneo della passione, metteremo in evidenza l'elemento drammatico.

Giovanni e i Sinottici

Il racconto della passione fornisce il miglior materiale per uno studio dei rapporti fra il Quarto Vangelo e i Vangeli sinottici, in quanto è il racconto più lungo degli avvenimenti che le due tradizioni hanno in comune. Poiché la maggioranza degli esperti studia questo rapporto in termini di tradizioni precedenti ai Vangeli, di cui sono una base ricostruita, la passione ha di nuovo un'importanza senza pari, dato che si è generalmente d'accordo nel ritenere che le storie della passione furono le prime ampie sezioni di materiale evangelico che vennero a costituire racconti organici. Per le tavole particolareggiate, che mettono a confronto i diversi Vangeli, vedi Léon-Dufour, coll. 1439-54.

Possiamo incominciare con il rapporto fra Giovanni e Marco. Studiosi critici di varie tendenze (Bultmann, Jeremias e Taylor, tanto per citarne alcuni), sono concordi nel considerare composito il racconto marciano della passione e nel ritenere che una delle fonti principali di Marco sia stata una precedente narrazione organica della passione. Tale narrazione incominciava, così sembra, con l'arresto di Gesù e continuava con la presentazione di Gesù davanti al Sinedrio, con un processo da parte di Pilato, con la condanna di Gesù, il suo viaggio verso il Golgota, la sua crocifissione e la sua morte. (Le predizioni di Mc 8,31; 9,31 e 10,33-34 che contengono materiale pre-marciano presentano lo stesso quadro, e sono in parte espresse indipendentemente dal racconto marciano della passione). Jeremias deduce l'esistenza di questa narrazione primitiva facendo un confronto fra Marco e Giovanni, e dalle notizie contenute in Mc 10,33-34. Bultmann ne deduce l'esistenza dalla critica letteraria del racconto marciano, confrontandolo con gli altri racconti sinottici della passione. Le deduzioni di Taylor si basano sulla presenza e sulla assenza di semitismi nelle varie parti della passione marciana. In generale, Bultmann e Jeremias attribuiscono alla narrazione primitiva una minor quantità di materiale di quanto non faccia Taylor, ma l'accordo globale in cui confluiscono tre metodi differenti è impressionante. (Si dovrebbe chiarire che questa narrazione « primitiva » non è un semplice resoconto di fatti: la riflessione teologica ha già lasciato la sua impronta). Ora, a questa narrazione primitiva Marco aggiunse altro materiale. Bultmann vedrebbe in questo materiale aggiunto ampliamenti leggendari o dottrinali. Tuttavia, Taylor fa notare il forte sapore semitico del materiale aggiunto: non è organico, ma

ANALISI DI TAYLOR DEL RACCONTO MARCIANO DELLA PASSIONE

A = NARRAZIONE PRIMITIVA	B = AGGIUNTE MARCIANE
14,26-31: Gesù esce, diretto al Monte degli Olivi; *predice il rinnegamento di Pietro*	14,32-42: Agonia nel Getsemani
43-46: Arresto di Gesù	47-52: Taglio dell'orecchio del servo; Gesù sostiene di aver quotidianamente insegnato nel Tempio; un giovanetto scappa via nudo
(53.55-64: *Gesù davanti al Sinedrio [di notte]*)	54.65.66-72: Gesù maltrattato dal Sinedrio, rinnegamenti di Pietro
15,1: Gesù davanti al Sinedrio di mattina	
3-5: I sommi sacerdoti accusano Gesù davanti a Pilato	15,2: Pilato chiede a Gesù: « Sei tu il ' Re dei giudei '? »
	6-14: Incidente di Barabba
15: Pilato consegna Gesù perché venga crocifisso	16-20: I soldati romani scherniscono Gesù
21-24: Simone porta la croce; arrivo al Golgota; offerta del vino; crocifissione di Gesù; divisione delle vesti	25: Crocifissione di Gesù all'ora terza
26: Iscrizione: « Il Re dei giudei »	27: Crocifissione di due banditi
29-30: *Scherni dei passanti*	31-32: Scherni dei sommi sacerdoti e dei due banditi
34-37: *Gesù grida all'ora nona; una guardia offre una spugna imbevuta di vino comune;* Gesù emette un grido ed esala l'ultimo respiro	33: Tenebre dall'ora sesta alla nona
	38: Lacerazione del velo del Tempio
39: *Esclamazione del centurione*	40-41: Le donne guardano da lontano
42-46: *Giuseppe chiede a Pilato il corpo; Pilato manda un centurione a controllare; il corpo è dato a Giuseppe, il quale lo avvolge e lo seppellisce in una tomba*	47: Le due Marie vedono dove Gesù viene sepolto

consiste di vivaci racconti indipendenti e di particolari supplementari. Taylor pensa che Marco abbia aggiunto i ricordi di Pietro alla narrazione primitiva che trovò in circolazione a Roma. Poiché avremo molte occasioni di riferirci ai due tipi di materiale marciano, presentiamo uno schema riassuntivo dell'opinione di Taylor (*Mark*, p. 658). Taylor non è certo che il brano in parentesi (14,53.55-64) appartenga ad A. Nella colonna A mettiamo in corsivo le scene che Bultmann, HST, pp. 268 ss., *non* ritiene primitive.

Nel problema delle relazioni fra Giovanni e Marco si sta ora generalizzando lo studio della somiglianza fra Giovanni e una delle fonti marciane, A o B, piuttosto che fra Giovanni e il racconto marciano della passione preso nel suo complesso. Dato che Jeremias, EWJ, p. 94, basa la sua ricostruzione della prima narrazione organica su un confronto tra Marco e Giovanni, logicamente dovrebbe trovare molte rassomiglianze tra la passione di Giovanni e A. Tuttavia, Buse, in uno studio basato proprio sulla teoria di Taylor, trova rassomiglianze impressionanti tra Giovanni e B, da cui, egli ritiene, Giovanni attinse, e che doveva circolare indipendentemente. S. Temple, *art. cit.*, ha studiato di nuovo le tradizioni A e B di Mc 14, proponendo correzioni da apportare alla attribuzione del materiale fatta da Taylor. Per esempio, nella narrazione dell'arresto, il B ricostruito di Temple (Mc 14,32-42.43a.44-46) non ha paralleli in Giovanni. Dovremo esaminare le rassomiglianze con Marco quando tratteremo uno per uno gli episodi di Giovanni, ma, come anticipazione possiamo dichiarare che troviamo in Giovanni elementi comuni sia con A che con B. D'altra parte, alcuni episodi di B mancano in Giovanni: l'agonia nel Getsemani, le *prolungate* ingiurie dei sinedriti, la crocifissione all'ora terza, le tenebre, la lacerazione del velo del Tempio, le donne a distanza, le due Marie che vedono dove Gesù è sepolto. (L'elenco sarebbe più lungo se seguissimo nel classificare una maggior quantità di materiale come non appartenente ad A). Anche molti episodi di A mancano in Giovanni: la seduta notturna del Sinedrio, Simone di Cirene, gli scherni dei passanti, Gesù che grida « *Eloi* », l'esclamazione del centurione. (Se accettassimo l'A più breve di Bultmann, in A si troverebbero soltanto poche scene che non compaiono in Giovanni). Perfino negli episodi presenti in Giovanni e in A oppure in B, esistono differenze notevoli; e, naturalmente, in Giovanni c'è molto materiale, in parte del tutto accettabile, che non si trova in nessuna delle due fonti marciane. Quindi, concludiamo anticipatamente che la tradizione primitiva della passione, che sta alla base di Giovanni (Stadio 1, vedi p. XXXV) era simile in alcuni punti a entrambe le fonti marciane, A e B, ma era da esse indipendente.

Il confronto tra Giovanni e Matteo è reso complicato dal mancato accordo della critica sinottica nel decidere se Matteo abbia attinto, per la passione, a una tradizione indipendente pre-evangelica, o ha semplicemente modificato Marco. Tutti ammettono che alcuni episodi e particolari tipici di Matteo riflettono elaborazione teologica e abbellimenti popolari. In generale, i critici tedeschi sono propensi a ritenere che Matteo si basasse su Marco e non avesse una fonte primitiva importante, mentre i critici francesi e belgi pensano che Matteo disponesse, in molti casi, di una fonte più antica di quella di Marco (vedi Léon-Dufour, coll. 1448-53). Personalmente, noi accettiamo la dipendenza di Matteo da Marco per la maggioranza degli episodi, ma terremo presente l'altra possibilità quando commenteremo la relazione tra Giovanni e la tradizione sinottica in ogni singolo episodio. P. Borgen, il quale ammette che non si può postulare alcuna relazione letteraria diretta fra Giovanni e i sinottici, ritiene che in Giovanni brani di origine sinottica siano stati aggiunti a una tradizione giovannea un tempo indipendente. In particolare, egli concentra l'attenzione su paralleli con Matteo; ma la critica di Buse alla posizione di Borgen è persuasiva, vale a dire che i paralleli di Giovanni e Matteo non sono particolarmente decisivi o chiari. Per esempio, nell'episodio dell'arresto di Gesù, soltanto Giovanni e Matteo riferiscono l'ordine di Gesù al discepolo di rinfoderare la spada, ma sia le parole impiegate nel formulare il comando, sia la ragione che lo spiega, sono del tutto differenti.

Il confronto tra i racconti della passione di Giovanni e di Luca è, per certi rispetti, il più interessante. Sembra che Luca abbia usato Marco come fonte per certi momenti della passione (si può sostenere che circa un quarto della narrazione lucana ripete Marco), ma per gran parte della passione Luca differisce notevolmente da Marco. Loisy, Holtzmann, Lietzmann, Dibelius e Bultmann sono fra quelli che esitano ad attribuire a Luca l'impiego di una fonte primitiva veramente indipendente da Marco e dalle fonti marciane. Questi studiosi sono propensi ad attribuire la maggior parte delle differenze fra Luca e Marco a una immaginaria redazione lucana di Marco o di un testo più antico delle fonti marciane. Ma qui, molto di più che nel caso di Matteo, noi pensiamo che si possa validamente difendere la tesi che Luca abbia attinto a una fonte realmente indipendente, non marciana; tesi, questa, abilmente avanzata da A. M. Perry, *The Sources of Luke's Passion Narrative* (Chicago University, 1920), e sostenuta da B. Weiss, Spitta, Burkitt, Easton, Streeter, Taylor, Jeremias, Benoit, Winter e altri. Osty, *art. cit.*, ha messo in luce più di quaranta casi in cui soltanto Luca e Giovanni hanno qualcosa in comune nel racconto della passione, ed alcuni casi sono troppo precisi per essere accidentali. Osty ha avanzato l'ipotesi che un discepolo di Luca, o uno che conosceva il Vangelo di Luca, si sia interessato alla redazione di Giovanni; Boismard ha identificato nello stesso Luca il redattore giovanneo. (Ciò va molto al di là della nostra convinzione, vedi pp. XL-XLI, che *è possibile* che l'ultimo redattore di Giovanni abbia aggiunto al Vangelo finito alcuni particolari della tradizione sinottica, specialmente di Marco). Noi pensiamo che i paralleli possano essere spiegati in termini di dipendenza di Giovanni da una tradizione più antica, che in molti punti era vicina alla particolare tradizione usata da Luca. Non è impossibile che Luca conoscesse una forma più antica della tradizione giovannea in sviluppo (tesi che anche Osty abbraccia nel suo sforzo di spiegare « i giovannismi » di Luca).

Quindi, la nostra conclusione generale circa il racconto della passione, che verrà confermata in modo particolareggiato dai commenti alle singole sezioni, è la stessa conclusione dettata dal nostro studio sul resto del Quarto Vangelo, e cioè: Giovanni non attinge affatto dai Vangeli sinottici esistenti o dalle loro fonti ricostruite dagli studiosi. Il racconto giovanneo della passione si basa su una tradizione indipendente che ha somiglianze con le fonti sinottiche. Nei punti in cui le varie fonti pre-evangeliche concordano, ci troviamo di fronte a una tradizione che era ampiamente accettata in uno stadio antichissimo della storia della chiesa cristiana e, quindi, una tradizione importantissima per i problemi della storicità. Tuttavia, il valore storico di particolari tipici di una o di un'altra tradizione pre-evangelica non può essere scartato a cuor leggero, sebbene esista una più grande possibilità che tali particolari derivino dagli interessi teologici o apologetici della rispettiva tradizione.

Senza dubbio, nel racconto giovanneo della passione il substrato di tradizione pre-evangelica è stato drasticamente riplasmato, come insiste il Bacon, da interessi dottrinali, apologetici e drammatici. Per esempio, la storia giovannea di Gesù sulla croce consiste di episodi scelti per la loro importanza simbolica, e ben pochi particolari che non abbiano un orientamento teologico sono stati inclusi. Il processo giovanneo di Gesù davanti a Pilato è stato inquadrato in uno scenario drammatico e diventa un mezzo per spiegare la natura del regno di Gesù e la colpevolezza de « i giudei » per la morte di Gesù. Eppure, l'accettazione della tesi di una tradizione indipendente e più antica alla base di Giovanni, ci dovrebbe rendere prudenti nel presupporre troppo rapidamente che la dottrina, l'apologetica e il dramma abbiano *creato* la materia prima fondamentale degli episodi in questione. Secondo noi, qui come altrove, la genialità di Giovanni consiste nella re-interpretazione più che nell'invenzione.

Ricostruzione storica dell'arresto e del processo di Gesù

Sebbene, in certo senso, questa disamina possa trovare un posto più appropriato alla fine dei nostri commenti degli episodi in questione, eviteremo ripetizioni e confusioni se daremo un'idea generale prima di iniziare i commenti stessi. Inoltre, dato che il libro si rivolge a un pubblico misto, e per alcuni questa può essere una questione delicata, pensiamo che sia saggio chiarire fin dall'inizio il nostro metodo di approccio. Un fatto storico è assolutamente chiaro: Gesù di Nazaret fu condannato alla crocifissione da un procuratore romano sulla base dell'accusa politica di aver proclamato di essere « il Re dei giudei ». Su ciò concordano fonti cristiane, giudee e romane. Il problema vero è quello di stabilire se e fino a qual punto il Sinedrio o le autorità giudaiche di Gerusalemme sostennero una parte nel causare la crocifissione di Gesù.
Vero è che esiste un altro problema, sollevato dallo stesso NT, circa l'attribuzione della responsabilità della crocifissione di Gesù a tutta la nazione ebraica di quel tempo, e perfino alle seguenti generazioni di ebrei. Per quanto imbarazzante sia oggi per molti cristiani questo secondo problema, si deve onestamente riconoscere che ha le radici nelle generalizzazioni neotestamentarie circa gli ebrei (vedi pp. LXXXI-LXXXIII) ed in brani come Mt 27,25; Giovanni 7,19; 8,44 e 1 Ts 2, 14-16. (Mentre l'ostilità di queste dichiarazioni aveva origine in una polemica fra sinagoga e

chiesa, spesso i cristiani sperarono di generare negli ebrei un senso di colpa per aver rifiutato Gesù, e quindi di realizzare la loro conversione). Questo problema non si risolve né sostenendo che i rispettivi autori del NT non intendevano dire quello che dicevano, né espungendo i brani offensivi (per esempio, come ha fatto Dagobert Runes, *The Gospel According to Saint John... edited in conformity with the true ecumenical spirit of His Holiness, Pope John XXIII* [New York, Philosophical Library, 1967]). La soluzione si trova nel riconoscere che i libri di entrambi i Testamenti possono servire da guide piene di significato soltanto se si tiene ben presente lo spirito del tempo in cui furono scritti. Ciò nondimeno, questo è ovviamente un problema più teologico che storico. Limitandoci al problema principale, l'unico che lasci sperare una soluzione storica, cioè il problema della partecipazione delle autorità giudaiche, possiamo distinguere almeno quattro punti di vista:

(1) La classica posizione cristiana secondo cui le autorità giudaiche furono il motore primo dell'arresto, del processo e della condanna di Gesù. Esse complottarono contro di lui perché non credevano nelle sue pretese messianiche. Il Sinedrio lo processò su accusa di essere blasfemo, e lo condannò. Tuttavia, o perché soltanto i romani potevano giustiziare i criminali, o perché le autorità giudaiche desideravano scaricare sui romani la responsabilità pubblica dell'uccisione di Gesù, il Sinedrio lo consegnò a Pilato adducendo una accusa politica, e ricattò Pilato portandolo a emettere la sentenza. (Alcuni direbbero perfino che Pilato si limitò a ratificare la condanna a morte dei giudei). Secondo queste opinioni, i romani furono poco più che dei carnefici. Con varianti, questa è l'interpretazione di Mommsen, Schürer, von Dobschütz, W. Bauer, Billerbeck, Dibelius e Blinzler.

(2) Una modifica del precedente punto di vista mette in discussione il carattere formale del processo del Sinedrio e dice che, in realtà, i giudei non emisero alcuna sentenza contro Gesù. Sebbene le autorità ebraiche fossero profondamente implicate, tutte le principali formalità legali furono espletate dai romani. Oggi, molti studiosi cristiani adottano una versione di questa opinione.

(3) I romani furono il motore primo. Avevano sentito parlare di Gesù come di un potenziale agitatore, e spinsero i giudei a collaborare. Molti studiosi ebrei hanno insinuato che soltanto una piccola cricca entro il Sinedrio (i simpatizzanti del sommo sacerdote o i capi dei sadducei, ma non i farisei), fu coinvolta nell'arresto e nell'interrogatorio di Gesù. P. Winter pensa che il Sinedrio abbia con riluttanza aderito alle pressioni romane con un atto di opportunismo, ma che non ci fosse un vero antagonismo religioso contro Gesù. A. Büchler (1902) insinua che esistessero due Sinedri, uno interessato alle questioni religiose, l'altro agli affari civili (anche,

con varianti, Lauterbach, Abrahams, Zeitlin). Si teorizza che il Sinedrio religioso, il vero corpo governante del Giudaismo, non abbia avuto nulla a che fare con la morte di Gesù, bensì soltanto il Sinedrio politico che era un timbro di gomma nelle mani dei romani.

(4) Nessuna autorità giudaica fu in alcun modo coinvolta, neanche come strumento dei romani. Tutti i riferimenti alle autorità ebraiche o al Sinedrio, contenuti nel NT, rappresentano una falsificazione apologetica della storia.

(Per ulteriori particolari circa i sostenitori di queste ipotesi e per le modifiche, vedi Blinzler, *Trial*, pp. 10-20; Léon-Dufour, coll. 1488-89).

Si può simpatizzare con l'ultima tesi riportata, per reazione ai secoli di persecuzioni anti-semitiche, spesso intraprese come una vendetta contro la supposta responsabilità degli ebrei per la crocifissione. Tuttavia, ha pochi titoli per essere ritenuta scientificamente rispettabile. È una asserzione relativamente moderna, in quanto i più antichi riferimenti ebraici all'argomento accettano francamente la parte degli ebrei nella morte di Gesù. Ciò vale per la *baraitha* nel Talmud babilonese, *Sanhedrin*, 43a, un brano il cui valore e la cui antichità (precedente al 220) sono sostenuti da M. Goldstein, *Jesus in the Jewish Tradition* (New York, Macmillan, 1950), pp. 22 ss. Il *Testimonium Flavianum*, o testimonianza su Gesù di Flavio Giuseppe, *Ant.*, XVIII, III, 3; # 64, dice che Gesù fu accusato dai maggiorenti dei giudei. (Un crescente numero di studiosi è propenso a riconoscere che questa testimonianza su Gesù appartiene sostanzialmente al testo del I secolo di Flavio Giuseppe; cfr. L. H. Feldman, vol. IX, nell'edizione Loeb Classical Library [Harvard, 1965], p. 49; Winter, « Josephus »). Né nelle apologie giudaiche contro il cristianesimo riflesse nel *Dialogo con Trifone* di Giustino e nel *Celsus* di Origene, né in varie versioni delle leggende acrimoniosamente anti-cristiane delle *Toledoth Jeshu*, si hanno tracce di un antico tentativo di scaricare sui romani tutta la responsabilità della morte di Gesù (E. Bammel, NTS 13 [1966-67], 328).

Se passiamo dalle testimonianze ebraiche a quelle del NT, possiamo far risalire a verso gli anni quaranta l'asserzione che gli ebrei fossero coinvolti. È vero che i Vangeli tendono ad ingrandire la responsabilità giudaica; ma non si può sostenere che gli evangelisti abbiano inventato la tesi che le autorità ebraiche erano coinvolte, perché tale tesi appare prima dell'epoca in cui i Vangeli furono messi in iscritto. H. E. Tödt, *The Son of Man in the Synoptic*

Tradition (Philadelphia, Westminster, 1965), pp. 155 ss., ha plausibilmente argomentato che le predizioni attribuite a Gesù circa la sua passione, morte e resurrezione in Mc 8,31; 9,31 e 10,33-34 erano di origine pre-marciana e, per la maggior parte, palestinese; e queste predizioni suppongono una partecipazione ebraica. (G. Strecker, Interp 22 [1968], 421-42, conviene che la predizione fondamentale è pre-marciana e deriva dall'antica comunità post-pasquale). Inoltre, la primitiva narrazione della passione pre-marciana, discussa sopra, sembra che includesse una presentazione di Gesù al Sinedrio o al sommo sacerdote. Secondo molti, i sermoni attribuiti a Pietro negli Atti, contengono materiale antichissimo; e anche questi sermoni (3,14-15; 4,10; 5,30; cfr. 13,27-28) attribuiscono una parte alle autorità giudaiche per la morte di Gesù. Nello scritto cristiano più antico che ci è pervenuto (51 d.C.), Paolo parla « dei giudei che uccisero il Signore Gesù » (1 Ts 2,14-15). Questo è un brano polemico che generalizza ed esagera; ma non si può ragionevolmente supporre che Paolo, il quale ben conosceva la Palestina degli anni trenta, echeggiasse una completa invenzione.

Se rigettiamo il quarto punto sopra riferito, e supponiamo una certa partecipazione delle autorità giudaiche, dobbiamo anche riconoscere la debolezza del primo punto, che presenta le autorità giudaiche quasi completamente responsabili della morte di Gesù, da loro odiato soltanto per motivi religiosi. Ovviamente la chiesa cristiana aveva interesse a cercare la tolleranza delle autorità romane, sotto le quali doveva vivere, evitando di biasimare i romani per la morte di Gesù. (Non troviamo particolarmente persuasiva l'obiezione che, alla fine del periodo neotestamentario, la chiesa si era rivoltata contro Roma, come testimonia l'Apocalisse, e non avrebbe dato peso alle idee dei romani. La chiesa è ancora contraria a che si dica che c'era una ragione per asserire che il suo Maestro era un rivoltoso politico contro Roma). L'influenza di questa tendenza alla discolpa sui racconti evangelici, diventa chiara mentre dal più antico passiamo al più tardo. In Mc 15,6-15 Pilato tenta di far liberare Gesù, ma non fa grande mostra della sua riluttanza a condannare Gesù. In Mt 27,19.24-25 la riluttanza di Pilato è molto più marcata; non soltanto sua moglie gli dice di aver sognato che Gesù è innocente, ma Pilato si lava pubblicamente le mani della faccenda, proclamando: « Sono innocente del sangue di quest'uomo ». In Lc 23,4.14 e 22 Pilato dichiara solennemente tre volte di trovare Gesù innocente. Egli manda Gesù da Erode, tentando di evitare di emettere una sentenza su Gesù, e perfino propone ai capi giudei il compromesso di far flagellare Gesù invece di metterlo a morte (23,16.22). In Giovanni 18,28-19,16 Pilato compie uno sforzo risoluto per assolvere Gesù, e in effetti fa flagellare Gesù e lo presenta al popolo tentando di ottenerne la comprensione. Pilato è preso da timore reverenziale di fronte all'auto-controllo di Gesù e sembra temere di aver a che fare con un individuo divino (19,7-8). Il processo di miglioramento della figura di Pilato continua dopo l'epoca neotestamentaria e arriva fino al tempo di Eusebio. Per esempio, il *Vangelo di Pietro*, 2, fa pronunciare la condanna a morte da Erode, non da Pilato. Nella tradizione siriaca (VS), il racconto della passione di Matteo è riscritto per far apparire che soltanto i giudei maltrattarono e crocifissero Gesù. La *Didascalia Apostolorum* (V, 19,4; ed. Funk, p. 290), composta in Siria nel III secolo, dichiara che Pilato non acconsentì alle perverse azioni dei giudei. Tertulliano, *Apologeticum* XXI, 24; Pl 1, 403, ritiene che Pilato in cuor suo fosse cristiano, e leggende posteriori narrano la sua conversione. Nelle agiografie copta ed etiopica, Pilato e sua moglie Procula sono elencati come santi e la festa è celebrata il 25 giugno. Se questo procedimento di discolpa a favore di Pilato e dei romani può essere rintracciato a partire dal 60, possiamo ben ritenere che fosse iniziato in era pre-evangelica, e che il Vangelo di Marco avesse già, fino a un certo punto, attenuato la partecipazione dei romani.

Se i romani ebbero maggior responsabilità di quanto possa sembrare a una prima lettura dei Vangeli, furono le autorità giudaiche da parte loro meno implicate? Secondo Marco e Matteo, il caso di Gesù fu formalmente giudicato dal Sinedrio, vennero convocati testimoni e fu emessa una sentenza di morte. La sentenza è più chiara in Mc 14,64 che in Mt 26,66; ma entrambi i Vangeli (Mc 10,33; Mt 20,18), riferiscono una versione del terzo annuncio di Gesù circa la propria morte, in cui si dice che i sommi sacerdoti e gli scribi lo *condanneranno* a morte. Quest'ultima testimonianza significa che il concetto di una sentenza di morte da parte degli ebrei era già noto alla comunità palestinese pre-marciana; essa, inoltre, esclude l'interpretazione benevola (Lagrange, Bickermann) dell'episodio del processo, secondo la quale il Sinedrio si sarebbe limitato ad esprimere l'opinione che Gesù meritava la morte. Seguendo il pensiero di Hans Lietzmann, molti studiosi di vedute bibliche del tutto diverse (per esempio, Goguel, Bickermann, Benoit, Winter) hanno chiamato in causa, chi più e chi meno, il quadro sia marciano che pre-marciano di un processo e di una sentenza formali. Si può dubitare che tale episodio sia stato trovato nella primitiva narrazione della passione (narrazione marciana A); e Luca e Giovanni sembrano concordare indipendentemente su una versione della partecipazione giudaica che non comprende un processo con testimoni o una condanna a morte. Consideriamo brevemente questi due Vangeli. In Giovanni 18 l'arresto di Gesù è effettuato dalla polizia del tempio con l'aiuto di soldati romani. Condotto da Anna per l'interrogatorio, Gesù chiede che si provi che egli ha compiuto azioni riprovevoli. Poi viene condotto da Caifa, il quale lo porta da Pilato. Quindi, non abbiamo che una scarna descrizione dell'azione legale giudaica contro Gesù. In Lc 22,66-70, il sommo sacerdote interroga Gesù in presenza del Sinedrio, ma nessun testimone viene presentato e nessuna sentenza viene emessa. È difficile valutare l'omissione dei testimoni, fatta in Luca, rispetto alla loro presenza in Marco/Matteo. La mancanza dei testimoni in Luca è resa dubbia da Lc 22,71, dove la domanda: « Perché abbiamo ancora bisogno di testimoni? » *può* implicare che erano state date altre testimonianze oltre a quella di Gesù. D'altra parte, la presenza di testimoni in Marco/Matteo può riflettere l'influenza dell'AT sulla storia della passione: « Insorgono contro di me testimoni menzogneri » (Sal 27,12). L'omissione di una sentenza giudiziaria in Luca non può essere accidentale, dato che nella forma lucana del terzo annuncio della passione (Lc 18,31-33) non si dice nulla su Gesù che viene consegnato nelle mani dei sommi sacerdoti e sulla condanna a morte da loro pronunciata, come invece si legge nella forma Marco/Matteo. La tradizione di Luca circa l'azione legale giudaica contro Gesù sembra essere riassunta in Atti 13,28: « E pur non trovando nessun motivo in lui degno di morte [quelli che vivevano a Gerusalemme e i loro capi] chiesero a Pilato che venisse ucciso ».

Allora, raffrontando i Vangeli, ci resta l'impressione che, nella tradizione di Marco esista una possibile esagerazione di un processo formale. Questa impressione è rafforzata quando consideriamo l'improbabilità di alcuni avvenimenti di Marco/Matteo. Dopo aver parlato di una riunione notturna del Sinedrio, che emette la condanna a morte di Gesù, Marco (15,1) e Matteo (27,1) descrivono una seconda riunione del Sinedrio di mattina! Non c'è una chiara ragione per questa seconda riunione, e probabilmente l'episodio è il risultato della fusione di due narrazioni della stessa scena. Spesso è stata posta una domanda, cioè come i seguaci di Gesù possano essere venuti a conoscenza dell'andamento della riunione del Sinedrio. La difficoltà non è troppo seria, perché alcuni dei presenti possono avere, in un secondo tempo, commentato gli avvenimenti. Tuttavia, la risposta usuale, che alcuni membri del Sinedrio erano seguaci di Gesù (Giuseppe di Arimatea? Quelli ricordati in Giovanni 12,42?) qui non giova molto, perché Mc 14,55 dice che tutti i membri del Sinedrio erano presenti e 14,64 sostiene che *tutti* lo condannarono. Al massimo, gli amici altolocati di Gesù possono aver usato la loro influenza per scoprire che cosa fosse accaduto.

In che rapporto stanno i particolari legali del processo di Gesù, così come vengono narrati dai Vangeli, con quel che sappiamo della giurisprudenza dell'epoca? Molti studiosi ebrei hanno fatto notare l'assoluta irregolarità delle deliberazioni del Sinedrio, se giudicate alla luce del codice penale contenuto nella Mishnah *Sanhedrin*, che risale al I secolo dopo la morte di Gesù, ma che può includere materiale più antico. Nel complesso, il procedimento legale descritto dai Vangeli viola il codice della Mishnah in ventisette particolari! Per esempio, una riunione notturna del Sinedrio durante la festa della Pasqua ebraica (cronologia dei sinottici) o la vigilia della Pasqua (cronologia giovannea), sarebbe stata irregolare sia perché tenuta in un'ora tarda, sia perché vicina alla festa. Secondo la Mishnah, due riunioni erano richieste per una condanna a morte, e nessuna delle due avrebbe potuto essere tenuta in giorno festivo o la vigilia di una festa. Tuttavia, non sappiamo se queste leggi del periodo della Mishnah erano in vigore al tempo di Gesù. H. Danby, JTS 21 (1920), 51-76, ha sostenuto che non lo erano, mentre I. Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospel* (New York, ristampa KTAV, 1968), II, 129-37, ha sostenuto che lo erano. Una ragione per cui potevano non essere state in vigore è che la Mishnah codifica la tradizione farisaica, e all'epoca di Gesù il Sinedrio era dominato dai sadducei (StB, II, 818 ss.; J. Blinzler, ZNW 52 [1961], 54-65). Esiste una argomentazione contraria: al fine di avere l'appoggio dei farisei, i sadducei dovevano cedere ai farisei in qualche procedura legale. Blinzler lo nega, e sostiene che Gesù fu giudicato secondo un codice interamente sadduceo, perché ogni particolare del più tardo codice della Mishnah, che ha sfondo veterotestamentario, e che quindi sarebbe stato accettato dai sadducei (che accettavano la Legge scritta dell'AT ma non la legge orale dei farisei) fu rispettato nel processo di Gesù. (Blinzler continua a difendere le sue opinioni contro recenti obiezioni nel suo « Zum Prozess Jesu », *Lebendiges Zeugnis* 1 [1966], 15-17). Winter, *Trial*, p. 71, segue un'altra strada: egli sostiene che le norme del I secolo differivano dalle norme giuridiche della Mishnah più tarda perché nel I secolo il Sinedrio era non soltanto un organo giuridico, ma anche legislativo ed esecutivo (tuttavia, vedi la Nota a 18,31). Jeremias, EWJ, p. 78, argomenta che, anche se la legge della Mishnah fosse stata in vigore, il processo di Gesù, così come è descritto dai Vangeli, sarebbe stato comunque possibile, perché l'AT stesso permetteva che crimini realmente gravi venissero giudicati durante festività (Jeremias ritiene che Gesù fosse accusato del gravissimo crimine di falsa profezia). Possiamo riassumere riconoscendo che noi semplicemente non ne sappiamo abbastanza delle usanze del Sinedrio all'epoca di Gesù, per poter essere certi che le azioni di quell'organo, descritte da Marco/Matteo, fossero possibili; ma l'intrinseca improbabilità di due riunioni così vicine nel tempo (una delle quali tenuta di notte), consente di dubitare del racconto.

La questione potrebbe essere chiusa definitivamente se conoscessimo l'esatta competenza del Sinedrio per le pene capitali. Malgrado l'affermazione di Giovanni 18,31 (vedi Nota) che il Sinedrio non poteva far eseguire una condanna a morte, alcuni studiosi hanno sostenuto che le autorità giudaiche avevano in effetti il potere di mettere a morte anche criminali politici. Se ciò fosse vero, allora il fatto stesso che Gesù venne consegnato ai romani sarebbe una prova che Gesù non fu condannato dal Sinedrio, perché la sentenza del Sinedrio avrebbe potuto essere eseguita senza l'intervento dei romani. Ma, come vedremo, le prove a sostegno di questa teoria sono lontane dall'essere conclusive, e la notizia di Giovanni può essere esatta, almeno per quanto concerne i crimini politici. Lasciando da parte la questione della pena capitale, alcuni hanno ritenuto improbabile che si siano avuti due processi, uno giudaico e uno romano, ma gli esperti della giurisprudenza romana nelle province non trovano niente di strano in due processi del genere (Verdam, p. 286).

Malgrado il fatto che non possiamo raggiungere la certezza, sembra che la posizione evangelica *prima facie*, che dava ai giudei la responsabilità quasi totale della morte di Gesù (il primo punto di vista da noi riportato), sia esagerata, e che il secondo o il terzo punto possano essere più attendibili. La parte sostenuta dalle autorità ebraiche la notte o la mattina precedenti la morte di Gesù, si tratti del solo Anna o del Sinedrio, è meglio interpretata in termini di *indagine preliminare*. Dato che i risultati di questa indagine dovevano essere messi a disposizione di Pilato, l'analogia tra una grande giuria e il Sinedrio non è troppo incompatibile. (Useremo questa espressione « azione di grande giuria » anche se siamo del tutto consci del pericolo di modernizzare e perfino americanizzare la situazione[1]. Non è altro che un modo comodo per descrivere quello che noi immaginiamo fosse la procedura: il Sinedrio aveva il potere di interrogare una persona arrestata, di ascoltare le deposizioni dei testimoni e, quindi, di stabilire se c'erano prove sufficienti per far processare il prigioniero dal prefetto romano). Alla luce di ciò, che decisione prendiamo circa il secondo e il terzo punto?

Essi differiscono per due rispetti: il grado di partecipazione dei giudei (erano i sommi sacerdoti impazienti di distruggere Gesù, o erano involontari strumenti dei romani?) e la ragione alla base della partecipazione (religiosa o politica?). Forse la situazione umana è troppo complicata perché sia per noi possibile svelare il grado e la ragione esatti, ma esaminiamo almeno le prove.

Secondo la tradizione non cristiana (giudaica e romana) né Pilato né i sacerdoti giudei della casa di Anna erano persone ammirevoli. (Per una valutazione più favorevole di Pilato, vedi H. Wansbrough, *Scripture* 18 [1966], 84-93). Che ci fosse una collusione tra Caifa e i romani traspare dal fatto che Caifa poté restare in carica per diciotto anni, il più lungo pontificato nei cento anni che vanno dall'assunzione al trono di Erode il Grande alla caduta di Gerusalemme! E dieci di questi anni trascorsero sotto Ponzio Pilato, di modo che i due uomini devono esser stati in grado di collaborare quando era utile ai loro scopi. (Si deve notare che, non appena Pilato fu rimosso dalla sua carica, anche Caifa venne deposto). Il periodo della prefettura di Pilato fu caratterizzato da scoppi di nazionalismo ebraico, ed egli avrebbe avuto tutte le ragioni per essere nervoso nei confronti di uno che veniva salutato come « Re dei giudei ». Secondo Flavio Giuseppe, *Ant.* XVII, X, 8; # 285, in Giudea brulicavano i banditi guerriglieri (*lēstēs*), e chiunque poteva farsi re di una banda di ribelli, e poi mirare alla distruzione della comunità. (Per il lungo elenco dei rivoluzionari del I secolo, vedi E. E. Jensen, « The First Century Controversy over Jesus as a Revolutionary Figure », JBL 60 [1941], 261-62). Gesù era galileo, e Pilato aveva già avuto dei guai con i galilei (Lc 13,1). Nelle profezie apocalittiche di Gesù c'erano riferimenti a guerre imminenti. Tra i seguaci più vicini a Gesù c'era uno zelota o rivoluzionario (Lc 6,15).

---

[1] Nella procedura americana il *Grand Jury* è incaricato dell'istruttoria per i reati più gravi. La sua funzione è quella di esaminare se vi siano motivi sufficienti a rinviare l'accusato a giudizio; il *Petty Jury*, o piccola giuria, ha invece l'incarico del giudizio vero e proprio (*n.d.t.*).

Quando Gesù era entrato a Gerusalemme prima della Pasqua, era stato accolto con grande entusiasmo, e molti lo avevano salutato re. Dato che la Pasqua si avvicinava, Gesù era una potenziale fonte di disordini nella città affollata, che di recente aveva visto una insurrezione, e dove le carceri erano piene di guerriglieri (Mc 15,7; Lc 23,19). I seguaci di Gesù portavano armi per tema di guai (Lc 22,38; Mt 26,51; Giovanni 18,10). Anche se tutti questi particolari evangelici possono non essere storici, perfino un numero ridotto di essi renderebbe comprensibile perché Pilato possa aver deciso di non correre rischi e di far pressione sulle autorità giudaiche onde arrestassero Gesù prima della festa. Ciò non significa che Pilato intendeva crocifiggere Gesù, ma soltanto che desiderava ottenere notizie circa le intenzioni e le pretese di Gesù, e desiderava sbarazzarsi di lui durante un periodo di estrema tensione.

In quanto ai movimenti delle autorità ebraiche, Giovanni 11,47-53 fa una descrizione di una riunione del Sinedrio che può essere più storica di quanto gli studiosi ammettono in generale (vol. I, p. 574). Mostra che il Sinedrio aveva paura dell'attrazione che Gesù esercitava sulle folle, e temeva che ciò potesse far intervenire i romani contro il Tempio e Gerusalemme e la nazione tutta. Possiamo supporre che tali ragioni politiche abbiano avuto il loro peso nel far sì che i sommi sacerdoti collaborassero con i romani per arrestare Gesù. Gli scrittori cristiani spesso suppongono che tutti i capi giudei fossero consapevoli del fatto che Gesù non era un potenziale rivoluzionario, e che usassero l'accusa politica come una cortina fumogena per velare la loro antipatia religiosa per Gesù. La situazione non era così semplice. Atti 5,33-39 presenta Gamaliele, uno dei membri più influenti del Sinedrio, come uomo onesto dal giudizio equilibrato, interessato a fare la volontà di Dio. Eppure, Gamaliele ritiene possibile che i cristiani costituiscano un altro movimento rivoluzionario, simile a quello di Teuda o di Giuda Galileo. (Il discorso di Atti non è necessariamente storico, ma può esattamente riflettere i dubbi che molti avevano circa Gesù). Ad ogni modo, su richiesta dei romani, e forse con l'aiuto dei loro soldati, i capi dei sacerdoti del Sinedrio possono aver fatto arrestare Gesù in un luogo solitario, per paura che egli sollevasse una rivolta della folla presente a Gerusalemme per la festa. Evidentemente gli uomini inviati per effettuare l'arresto erano bene armati e si aspettavano complicazioni, mentre uno solo dei seguaci di Gesù reagì con un'arma. Gesù comprese che lo arrestavano quale rivoltoso e affermò che non c'era stato niente nelle sue azioni che li giustificasse nel trattarlo come un guerrigliero (*lēstēs*: Mc 14,48 e par.).

Non possiamo sapere con precisione fino a che punto siano storiche le narrazioni evangeliche degli interrogatori di Gesù da parte dei giudei, ma tutti consistono di domande religiose con un accento politico, che sondano la posizione rivoluzionaria di Gesù. In Giovanni 18,19 Anna gli chiede notizie sui suoi seguaci e sul suo insegnamento, forse insinuando che Gesù è un sovversivo. In Mc 14,58 e in Mt 26,61 si pone la domanda circa l'intenzione di Gesù di distruggere il Tempio, azione certamente rivoluzionaria. (A prescindere dal fatto che questa domanda sia stata o meno posta durante l'interrogatorio, è ampiamente riconosciuto che Gesù fece veramente delle dichiarazioni contro il Tempio, e in effetti poteva avere di recente compiuto atti violenti nel cortile del Tempio. Vedi vol. I, pp. 152-57). Nelle tre narrazioni sinottiche, il sommo sacerdote chiede a Gesù se si considera il Messia, cioè il re davidico che doveva liberare Israele. Di nuovo, alcuni scrittori cristiani talvolta suppongono che le autorità giudaiche comprendessero che Gesù parlava in modo figurato della distruzione del Tempio, e che la sua messianicità non fosse politica. Ciò è estremamente improbabile, perché il NT stesso confessa che ai suoi seguaci occorsero degli anni per arrivare a tale comprensione. Quando consegnarono Gesù ai romani, quale sedicente « Re dei giudei », queste autorità possono aver sinceramente pensato che Gesù e il suo movimento fossero politicamente pericolosi.

Se l'interpretazione finora da noi presentata mette in risalto i seri motivi politici che verosimilmente legavano i romani e le autorità giudaiche nell'arresto, nell'interrogatorio e nel processo di Gesù, dobbiamo guardarci da svariate semplificazioni eccessive. Primo, il fatto che alcuni oppositori e alcuni seguaci di Gesù intendessero il suo agire in termini politici, non significa che Gesù fosse un rivoltoso politico. Nelle righe dei Vangeli risulta evidente che la sua predicazione del regno deludeva molti, spesso proprio perché essa non combaciava con le aspettative politiche. La sua riluttanza ad accettare il titolo di Messia (Mc 8,29-31) e a essere acclamato re (vedi le pp. 322-24, 600-3) rivela che il concetto che Gesù aveva della sua funzione non era quello politico corrente. Non neghiamo la possibilità che i Vangeli possano aver in parte attenuato l'aroma politico del ministero di Gesù; tuttavia rispettiamo la netta posizione della tradizione evangelica: quelli che interpretavano Gesù anzi tutto in termini politici, lo fraintendevano. E così, pur affermando che esisteva un serio motivo conduttore politico nell'azione legale contro Gesù, il nostro punto di vista vorrebbe decisamente dissociarsi da teorie come quella di S. G. F. Brandon, *The Trial of Jesus of Nazareth* (New York, Stein & Day, 1968; trad. it., *Il processo di Gesù*, Milano - Edizioni di Comunità), pp. 146-47, il quale inferisce che Gesù salì a Gerusalemme per inscenare un *coup d'état* messianico contro l'aristocrazia sacerdotale, magari come parte di un attacco, concertato con Barabba, al Tempio e alle postazioni romane.

Una seconda semplificazione eccessiva, contro la quale mettiamo in guardia, è l'escludere che le autorità giudaiche, le quali consegnarono Gesù ai romani, non avessero in mente alcuna ragione religiosa. Nella storia di Israele, da Mosè a oggi, nella mentalità israelitica o giudea il destino della nazione non è mai stato una questione puramente politica. Se le autorità temevano che Gesù sarebbe stato il catalizzatore di un movimento rivoluzionario, che avrebbe potuto spingere i romani a una azione contro il Tempio, il sacerdozio o la città, il pericolo era tanto religioso quanto politico. Sembra chiaro che in un certo momento della sua vita Gesù si sia comportato da profeta nei riguardi del Tempio (o contro gli abusi perpetrati nel Tempio) con parole o con azioni o con entrambe. Potrebbe ciò esser stato un problema religioso meno grave delle invettive del profeta Geremia contro il Tempio? Che i sacerdoti volessero liberarsi di Gesù a causa della paura che avevano di Roma, non esclude che desiderassero liberarsi di lui perché aveva attaccato ciò che ai loro occhi era sacro. Una reazione simile c'era stata per Geremia: « L'uomo merita la condanna a morte perché ha profetato contro questa città » (cfr. Ger 26,6.11.20-23; viene citato anche il caso di Uria che venne messo a morte). Appena 150 anni circa prima dell'epoca di Gesù, l'opposizione del Maestro di Giustizia di Qumran al Tempio di Gerusalemme e al suo sacerdozio aveva indotto il sommo sacerdote a cercare di ucciderlo in giorno di festa (cfr. 1QpHab IX, 4-5; XI, 4-7).

Anche la questione che Gesù fosse il Messia avrebbe avuto forti accenti religiosi. Di nuovo, se questa questione sia stata o no sollevata durante l'interrogatorio di Gesù da parte del Sinedrio, non è un punto cruciale; certamente si presentò durante il suo ministero, e sarebbe stata nota alle autorità. (Il punto non è se Gesù si identificava con il Messia — ci sono ragioni per pensare che non lo fece esplicitamente — bensì se i suoi seguaci lo proclamavano tale). Alcuni hanno argomentato che l'identificazione di Gesù con il Messia non avrebbe provocato antagonismo religioso da parte delle autorità giudaiche, perché molti sedicenti messia esistettero nel I secolo, e non furono condannati dal Sinedrio. In realtà, nel II secolo, Simone Bar Kochba (Ben Kosiba) ricevette sostegno religioso per le sue pretese messianiche da parte di alcuni dei più alti rappresentanti religiosi giudei. Ma, questi altri sedicenti messia erano dei nazionalisti, e il loro successo avrebbe significato indipendenza politica per il Sinedrio e la glorificazione di Gerusalemme e del Tempio.

Un messia che, nella stessa epoca avesse minacciato di rovesciare il Tempio, avrebbe potuto ben causare una opposizione religiosa. Ma forse noi non arriviamo al nocciolo del problema religioso quando discutiamo di Gesù come del Messia (specialmente se egli stesso non accettò senza riserve il titolo). C'è ragione di credere che la vera accusa religiosa contro Gesù fu che egli era un falso profeta. R. H. Fuller, *The Foundations of New Testament Christology* (New York, Scribner, 1965), pp. 125-29, in una analisi critica del come Gesù considerasse se stesso, sostiene che Gesù non pretendeva di essere il Messia, il Figlio dell'Uomo o il Figlio di Dio; piuttosto, che Gesù interpretava la propria missione in termini di profezia escatologica. Sia come vuol essere, è significativo il fatto che l'antico riferimento a Gesù nel Talmud babilonese, *Sanhedrin*, 43a, dica che egli fu giustiziato per aver praticato la stregoneria e attirato Israele all'apostasia, in breve, perché era un falso profeta che meritava la condanna a morte secondo Dt 13,5; 18,20. Questa accusa chiaramente religiosa viene riecheggiata nelle narrazioni sinottiche degli scherni dei giudei a Gesù (Mc 14,65 e par.), e forse nell'interrogatorio fatto da Anna a Gesù (vedi p. 1026 sotto; si confronti anche Giovanni 7,15-19 con Dt 18,20). P. E. Davies, BiRes 2 (1957), 19-30, raccoglie nel NT abbondanti prove che dimostrano come i primi cristiani concepissero le sofferenze e la morte di Gesù nei termini del fato di un profeta martire.

Dobbiamo anche ricordare che molte azioni compiute da Gesù durante il suo ministero avevano profonde implicazioni religiose; e quelli che lo interrogavano ne sarebbero stati ben consci. Poteva l'opposizione di Gesù ai farisei (certamente un tratto storico del suo ministero) essere stata dimenticata dagli scribi, che facevano parte del Sinedrio? Il suo atteggiamento profetico nei riguardi della ricchezza e il suo appello alle classi più povere non possono aver disturbato la danarosa aristocrazia da cui provenivano alcuni anziani del Sinedrio? Non possiamo essere certi che l'accusa esplicita di bestemmiatore sia stata scagliata contro Gesù, anche se compare indipendentemente nelle varie tradizioni evangeliche (vedere pagina 532). Forse la descrizione evangelica di quello che costituiva la bestemmia, cioè la pretesa di essere il Figlio di Dio, è stata prelevata da condanne pronunciate più tardi dalla Sinagoga circa la teologia dei seguaci di Gesù, e inserita nel ministero di Gesù (vedi p. LXXXVI). Ma l'incertezza della formulazione non dovrebbe renderci ciechi davanti alla realtà che scaturisce dal ministero di Gesù.

L'audace proclamazione di Gesù dell'avvento del regno di Dio, e l'autorità con cui egli predicava e agiva non avrebbero potuto offendere quelli che sostenevano le vedute religiose costituite, farisaiche e sadducee del pari? O. Linton, NTS 7 (1960-61), 261, può aver ragione di insistere che, a prescindere dal fatto che le autorità abbiano o no denunciato Gesù come bestemmiatore in senso tecnico, esse gli sarebbero state contrarie perché egli si intrometteva arbitrariamente negli speciali privilegi di Dio e in tal modo attaccava la confessione che non c'è che un Dio oltre al quale non ce ne sono altri. Il pensare che motivi religiosi non abbiano influito sulla condanna di un personaggio come Gesù, significa andare contro tutto quello che apprendiamo dalla lunga storia del conflitto fra profeti e autorità.

I membri del Sinedrio (tutti o alcuni), che furono implicati nel processo di Gesù, avrebbero costituito l'organo religioso più singolare della storia se non fossero stati un misto di politicanti di stampo religioso, di uomini giusti dall'ardente zelo e di uomini pii misericordiosi e giusti. Quando consegnarono Gesù ai romani con la raccomandazione di processarlo come potenziale rivoltoso con pretese regali, alcuni senza dubbio agirono egoisticamente e senza farsi troppi scrupoli di coscienza, per proteggere il loro mascherato interesse per lo *status quo*. Altri agirono anche per motivi politici, ma avevano già da lungo tempo deciso che i loro interessi coincidevano con quanto era meglio per la nazione sia temporalmente che spiritualmente. Altri ancora possono aver disprezzato l'intervento dei romani e aver agito esclusivamente per virtuosa rabbia contro uno che si era scagliato contro il Tempio di Dio e si comportava e parlava in modo contrario alle sacre usanze religiose. Non c'è quasi nessuna chiesa cristiana che non possa trovare nella sua storia condanne di uomini buoni, presi di mira dalle assemblee religiose con una simile varietà di motivi.

La struttura del racconto giovanneo della passione

Possiamo individuare con relativa facilità le linee generali della struttura dei due capitoli che contengono il racconto giovanneo della passione (pp. 958-59 sopra). Esistono tre sezioni principali, circa della stessa lunghezza, composte rispettivamente di 27, 29 e 26 versetti. La prima sezione comprende l'arresto di Gesù e il suo interrogatorio da parte delle autorità giudaiche. L'arresto è seguito immediatamente dall'interrogatorio (vv. 12-13). La seconda sezione (18,28-19,16a) comprende il processo di Gesù da parte di Pilato, un incontro estremamente drammatico e ben rappresentato. La terza sezione (19,16b-42) comprende episodi relativi alla crocifissione, alla morte e alla sepoltura di Gesù.

Entro le sezioni principali ci sono tracce di disposizione e suddivisione accurate. In ciascuna delle due unità della prima sezione (arresto, interrogatorio) c'è un incidente supplementare che riguarda Pietro (il taglio dell'orecchio di Malco, il rinnegamento di Gesù). Nella seconda sezione, il processo di Pilato consiste di sette episodi, ciascuno lungo da tre a sei versetti. Sono alternativamente collocati fuori e dentro il pretorio e disposti come una inclusione (schema a p. 1060 sotto). La terza sezione comprende una introduzione (la crocifissione), cinque episodi sulla croce e una conclusione (la sepoltura), parimenti disposti come una inclusione.

Jansen de Varebeke, *art. cit.*, ha fatto uno studio particolareggiato della struttura di questi capitoli, impiegando il metodo che studiosi come Vanhoye e Laurentin hanno applicato ad altri libri del NT. Egli ammette giustamente i sette episodi della seconda sezione, e su questa base ha tentato di trovare sette episodi o suddivisioni nelle altre due sezioni. Contesteremo le sue conclusioni quando discuteremo la struttura della prima e della terza sezione. In complesso, riteniamo che egli imponga al racconto della passione uno schema e una coerenza che vanno al di là delle intenzioni dell'evangelista, che si possono dimostrare.

BIBLIOGRAFIA

Saggi generali sulla Passione

BENOIT, P., « Le procès de Jésus », *La Vie Intellectuelle*, Febbraio 1940, pp. 200-13; Marzo 1940, pp. 372-78; Aprile 1940, pp. 54-64. Ristampa in *Exégèse et théologie* (Paris: Cerf, 1961), I, 265-89.

— « Jésus devant le Sanhédrin », *Angelicum* 20 (1943), 143-65. Ristampa in *Exégèse et théologie*, I, 290-311.

— *The Passion and Resurrection of Jesus Christ* (New York: Herder & Herder, 1969).

BLINZLER, J., *The Trial of Jesus* (Westminster, Md.: Newman, 1959); trad. it., *Il processo di Gesù*, Brescia-Paideia.

DALMAN, G., *Sacred Sites and Ways* (New York: Macmillan, 1935), specialmente pp. 346-81, cap. 21 su « Golgotha and the Sepulchre ».

JEREMIAS, J., *Golgotha* (Leipzig: Pfeiffer, 1926).

KILPATRICK, G. D., *The Trial of Jesus* (Oxford, 1953).

LÉON-DUFOUR, X., « Passion (Récits de la) », DBS 6 (1960), coll. 1419-92.

LIETZMANN, H., « Der Prozess Jesu », *Kleine Schriften* (Berlin: Akademie, 1958), II, 251-63. Pubblicato originariamente in *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, philhist. Klasse 1931, 14 (1934), 313-22.

LOHSE, E., *History of the Suffering and Death of Jesus Christ* (Philadelphia: Fortress, 1967); trad. it., *Storia della passione e morte di Gesù*, Brescia-Paideia.

SHERWIN-WHITE, A. N., *Roman Society and Roman Law in the New Testament* (Oxford: Clarendon, 1963), specialmente pp. 1-47.

— « The Trial of Christ », in *Historicity and Chronology in the New Testament* (Theological Collections 6; London: SPCK, 1965), pp. 97-116.

VERDAM, P. J., « Sanhedrin and Gabbatha », *Free University Quarterly* 7 (1960-61), 259-87.

Wilson, W. R., « The Trial of Jesus » (Duke University, Religion Department dissertation, 1960).
Winter, P., *On the Trial of Jesus* (Studia Judaica 1; Berlin: de Gruyter, 1961).
— « Josephus on Jesus », *Journal of Historical Studies* 1 (1968), 289-302.

Il racconto giovanneo della passione

Borgen, P., « John and the Synoptics in the Passion Narrative », NTS 5 (1958-59), 246-59.
Braun, F.-M., « La passion de Notre Seigneur Jésus Christ d'après saint Jean », NRT 60 (1933), 289-302, 385-400, 481-99.
Buse, I., « St. John and the Marcan Passion Narrative », NTS 4 (1957-58), 215-19.
— « St. John and the Passion Narratives of St. Matthew and St. Luke », NTS 7 (1960-61), 65-76.
de la Potterie, I., « Passio et mors Christi apud Johannem » ciclostilato;(Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1962-63).
Dibelius, M., « Die alttestamentlichen Motive in der Leidensgeschichte des Petrus-und des Johannes-Evangeliums », BZAW 33 (1918), 125-50. Ristampa in *Botschaft und Geschichte* (Tübingen: Mohr, 1953, I, 221-47.
Dodd, *Tradition*, pp. 21-151.
Fenton, J. C., *The Passion According to John* (London: SPCK, 1961).
Haenchen, E., « Historie und Geschichte in den johanneischen Passionsberichten », in *Zur Bedeutung des Todes Jesu* (Gütersloh: Mohn, 1967), pp. 55-78.
Janssens de Varebeke, A., « La structure des scènes du récit de la passion en Joh., xviii-xix », ETL 38 (1962), 504-22.
Jeremias, J., « A comparison of the Marcan Passion Narrative with the Johannine », EWJ, pp. 89-96.
Meeks, W. A., *The Prophet-King: Moses Traditions and the Johannine Christology* (SNT XIV, 1967), specialmente pp. 55-80.
Osty, E., « Les points de contact entre le récit de la passion dans saint Luc et dans saint Jean », *Mélanges J. Lebreton* (RSR 39 [1951], 146-54.
Riaud, J., « La gloire et la royauté de Jésus dans la Passion selon saint Jean », BVC 56 (1964), 28-44.
Summers, R., « The Death and Resurrection of Jesus: John 18-21 », RExp 62 (1965), 473-81.
Temple, S., « The Two Traditions of the Last Supper, Betrayal, and Arrest », NTS 7 (1960-61), 77-85.

61. il racconto della passione: sezione 1 (unità 1)

18,1-12

L'arresto di Gesù

[1] *Dopo questo discorso Gesù uscì con i suoi discepoli al di là della valle del Cedron, dove c'era un giardino, in cui essi entrarono insieme.* [2] *Questo posto era anche ben noto a Giuda, il suo traditore, poiché Gesù era spesso andato là con i suoi discepoli.* [3] *Così Giuda prese un distaccamento di soldati assieme a polizia fornita dai sommi sacerdoti e dai farisei, e andò là munito di lanterne e di torce e di armi.*

[4] *Sapendo pienamente quello che doveva accadergli, Gesù uscì verso di loro e chiese: « Chi state cercando? ».* [5] *« Gesù il Nazoreo », essi risposero. Egli disse loro: « Sono io ». (Ora anche Giuda, il suo traditore era là con loro.)* [6] *Quando Gesù disse loro: « Sono io », essi indietreggiarono e caddero al suolo.* [7] *Così egli chiese loro di nuovo: « Chi state cercando? ». « Gesù il Nazoreo », essi ripeterono.* [8] *« Io vi ho detto che sono io », Gesù rispose. « E se io sono quello che voi volete, lasciate andare questi uomini ».* [9] *(Ciò era per adempiere quello che egli aveva detto: « Io non ho perso neanche uno di quelli che tu hai dato a me »).*

[10] *Allora Simon Pietro, che aveva una spada, la sfoderò e colpì il servo del sommo sacerdote, tagliandogli l'orecchio destro. (Il nome del servo era Malco).* [11] *Ma Gesù*

3: *andò*; 4: *chiese*; 5: *disse*. Nel testo greco sono al presente storico.

disse a Pietro: « Rinfodera quella spada. Non devo io bere la coppa che il Padre mi ha dato? ».
[12] *Allora i soldati con il loro tribuno e la polizia dei giudei arrestarono Gesù e lo legarono.*

NOTE

v. 1. *Dopo questo discorso.* Letteralmente « avendo detto queste cose ». De La Potterie e altri vedono in questa espressione un significato implicito di scopo o preparazione, di modo che il seguente racconto della passione rappresenta il culmine delle parole di Gesù. Per esempio, la crocifissione sarebbe la glorificazione di cui si parla in 17,1-5. Il nesso è possibile, ma altrove in Giovanni la frase è puramente sequenziale (13,21; 20,20).
— *uscì con i suoi discepoli.* Virtualmente le stesse parole compaiono nelle narrazioni sinottiche della fine della cena. Mc 14,26 (Mt 26,30) ha: « Essi uscirono »; Lc 22,39: « E uscendo, egli andò ... e i suoi discepoli lo seguirono ». Tutte le narrazioni evangeliche implicano che Gesù intendeva trascorrere la notte nei dintorni della città, piuttosto che nella città stessa. Ciò concorderebbe con quel che sappiamo dell'affollamento della città durante il periodo della Pasqua (vedi Nota a 11,55). L'usanza giudaica ordinava che la notte della Pasqua (cronologia sinottica) venisse trascorsa a Gerusalemme; tale era l'esegesi contemporanea di Dt 16,7. Ma per risolvere il problema degli alloggi in tempo pasquale, il distretto della città era stato ampliato per includere i dintorni fino a Betfage sul Monte degli Olivi. Betania, il posto dove Gesù abitualmente risiedeva nella regione di Gerusalemme (Nota a 11,1) si trovava oltre il confine legale. Vedi Jeremias, EWJ, p. 55. Circa la definizione di « suoi discepoli » data a coloro che erano con Gesù, Jeremias, EWJ, p. 95, fa notare che nella primitiva narrazione della passione pre-marciana, il termine « discepoli » non è impiegato nella scena dell'arresto, dove si ha soltanto l'espressione più vaga « quelli che assistevano ».
— *al di là della valle del Cedron.* Letteralmente « il Cedron che scorre d'inverno » (o Kedron, se seguiamo la grafia greca). Il Cedron, non ricordato dai sinottici, è un *wadi* in cui l'acqua scorre soltanto durante la stagione piovosa o d'inverno. L'uso che Giovanni fa della terminologia corretta circa il Cedron, non prova necessariamente che il Vangelo attinga a una antica tradizione palestinese

(vedi la p. XLV), poiché « se scorre d'inverno » è la consueta definizione del Cedron nei LXX (2 Sam 15,23; 1 Re 15,13). Loisy, Lagrange ed altri pensano che Giovanni alluda qui sottilmente alla fuga di David inseguito da Assalonne in 2 Sam 15 (v. 14: « Alziamoci e scappiamo » [Giovanni 14,31]; v. 23: « E il re attraversò la valle del Cedron »). Guilding, p. 165, mette in relazione la narrazione giovannea con 1 Re 2, letta come una *haphtarah* due mesi prima della Pasqua nel primo anno del ciclo triennale di letture nelle sinagoghe (vedi pp. 360-62). In particolare, l'autrice fa notare l'ammonimento di Salomone a Semei: « Il giorno che vai al di là della valle del Cedron, saprai di sicuro che dovrai morire » (1 Re 2,37; vedi anche Nota su Malco al seguente v. 10). Il fatto che il sangue delle vittime sacrificate nel Tempio venisse scaricato nel Cedron è ricordato da StB, II, 567. Tuttavia, il riferimento al Cedron non è ovviamente simbolico.

— *dove c'era un giardino*. Alcuni scoprono qui un tocco di finalità: perché là c'era un giardino. La parola *kēpos* descrive un appezzamento dove sono piantati ortaggi e fiori e talvolta anche alberi. Soltanto Giovanni chiama così il luogo. D. M. Stanley e B. P. Robinson (*art. cit.*), seguendo un'antica tradizione (Cirillo di Alessandria, Tommaso d'Aquino), pensano che situando la lotta fra Giuda (lo strumento di Satana) e Gesù in un giardino, Giovanni alluda al tema del Giardino del Paradiso di Gn capp. 2-3. Alcuni dei proposti motivi dominanti del Paradiso (l'albero della vita) emergono, se si fonde questo giardino con quello ricordato in 19,41-42, dove Gesù fu crocifisso, sepolto e risuscitò; ma in Giovanni nulla fa pensare che nei due episodi si tratti dello stesso giardino. Inoltre, Giovanni non usa la parola *paradeisos*, che si trova nella storia della Genesi, anche se tale parola si incontra in altre parti degli scritti giovannei (Ap 2,7). Quindi, è arduo giustificare l'esegesi simbolica. Mc 14,32 e Mt 26,36 parlano di « un pezzo di terra [*chōrion*] avente il nome *Getsemani* ». Questo nome, che proviene dalla fonte B di Marco (vedi p. 962 sopra), non si trova in Luca (che parla semplicemente de « il luogo ») né in Giovanni. Esso significa « valle dell'olio » o « frantoio », e non era una definizione impropria per una località sul Monte degli Olivi. (Si noti che, mentre *il Monte degli Olivi* compare nella fonte A di Marco e in tutti e tre i sinottici, perfino questa identificazione generica del sito manca in Giovanni). Possiamo fondere le notizie evangeliche e pensare che il luogo fosse un oliveto sui pendii più bassi del Monte

degli Olivi, appena attraversata la valle del Cedron, provenendo da Gerusalemme; e questo è il posto localizzato dalla tradizione cristiana fin dal IV secolo. In Zac 14,4 (uno dei due riferimenti espliciti dell'AT al Monte degli Olivi), il Signore sta ritto su questo monte per la battaglia finale contro le nazioni, e dopo questa battaglia vengono le benedizioni del giorno del Signore. Collocando sul Monte degli Olivi la lotta dell'agonia di Gesù, i Vangeli sinottici potrebbero aver sfruttato il simbolismo teologico di Zaccaria (cfr. anche Mc 13,3-4), simbolismo dal quale Giovanni non attinge. Infine, possiamo osservare che l'usuale espressione « l'agonia di Gesù nel giardino » è un *mélange*: l'« agonia » è descritta dai sinottici (soltanto Lc 22,44 impiega la parola *agōnia*); soltanto Giovanni ricorda il « giardino ».
— *entrarono*. Il verbo *eiserchesthai* (= *erchestai* ... *eis* di Mc 14,32; Mt 26,36) porta alla mente un'area recintata; così anche « uscì » del v. 4.
— *insieme*. Letteralmente « egli e i suoi discepoli ».

v. 2. *il suo traditore*. Letteralmente qui e al v. 5: « colui che lo doveva consegnare »; vedi Note a 6,64.71. Nel Libro della Gloria, Giovanni ha già identificato per tre volte Giuda con il traditore (13,2.11.21) ed è opinione generale che qui e al v. 5 si rifletta la mano del compilatore. Tuttavia, è necessario essere prudenti nel giudicare il presente versetto; nella primitiva narrazione della passione pre-evangelica ci può ben essere stato il bisogno di identificare Giuda nella scena dell'arresto di Gesù, perché questa sarebbe stata la prima volta che egli compariva. Nella storia dell'arresto di Mc 14,42.44 e di Mt 26,46.48, Giuda è chiamato « il traditore »; cfr. Lc 22,48: « *Tradiresti* il Figlio dell'Uomo con un bacio? »
— *era spesso andato là con i suoi discepoli*. Oppure « stava là con »; il verbo *synagesthai* usualmente significa « incontrarsi assieme » (cfr. Atti 11,26). Tuttavia, in questo caso, e forse precedentemente, i discepoli di Gesù andarono con lui nel giardino, e non lo incontrarono là (Reynen, *art. cit.*). La notizia data da Giovanni, che Gesù andava spesso nel giardino, può essere paragonata alla notizia di Luca (21,37), che Gesù soleva trascorrere la notte sul Monte degli Olivi; ma soltanto Giovanni tira la conseguenza logica che l'abitudine di Gesù metteva Giuda in grado di sapere dove trovarlo.

v. 3. *Giuda prese*. Qui il gerundio « prendendo » implica poco più che accompagnare come guida (BAG, p. 465[1a]); cfr. BDF, § 418[5]); nessuna autorità speciale attribuita a Giuda. Pertanto, non troviamo convincente la posizione di Winter (*Trial*, pp. 44-45), secondo cui qui Giovanni implica erroneamente che Giuda era a capo di soldati romani e quindi contraddice il v. 12 che ricorda un ufficiale romano. Esitiamo a supporre che al redattore finale sia sfuggita una discrepanza tra versetti così vicini.

— *un distaccamento di soldati.* Letteralmente « la coorte ». Il fatto che soldati (distinti dalla polizia) fossero coinvolti nell'arresto di Gesù è ricordato soltanto da Giovanni. Nel NT « coorte » è sempre riferito a soldati romani, e indica o la coorte di 600 uomini o il manipolo di 200. Forse in questo caso la menzione di una coorte invece di un distaccamento più piccolo è il risultato di una confusione con la coorte ricordata nelle narrazioni della crocifissione. (Mc 15,16 ricorda il raduno di « tutta la coorte » per schernire Gesù, e alcuni copisti possono aver copiato quella lezione in questo versetto di Giovanni). Il riferimento a un tribuno nel v. 12 conferma l'impressione che Giovanni stia pensando a soldati romani (con buona pace di Blinzler, *Trial*, pp. 64-70, Benoit, *Passion*, p. 46). Il richiamarsi alla versione dei LXX, dove i termini militari romani furono usati anacronisticamente per eserciti non romani, non fa luce sulla presente situazione. Uno scrittore vivente sotto la dominazione romana, ben difficilmente userebbe un termine tecnico militare romano per delle truppe giudee, quando intende ricordare indipendentemente la coorte e distinguerla dalla « polizia fornita dai sommi sacerdoti e dai farisei ». Se la menzione del distaccamento romano è storica, allora dobbiamo supporre che Pilato lo avesse messo a disposizione dei sacerdoti e del Sinedrio, forse perché temeva il pericolo di un'altra insurrezione (cfr. Mc 15,7; Lc 23,19). Ciò può anche spiegare la difficoltà sollevata dal grande numero di soldati, se dobbiamo intendere « coorte » alla lettera. A partire da pochi anni dopo la morte di Gesù (Atti 10,1) e fino alla metà del II secolo, il prefetto o procuratore romano della Palestina disponeva di una coorte (*Cohors Secunda Italica*) composta da soldati arruolati in Italia, e integrata da reclute provenienti dalla Samaria e da Cesarea sul mare (Flavio Giuseppe, *Ant.*, XIX, IX, 2; # 365)). Mentre la narrazione sinottica dell'arresto di Gesù non parla di romani, alcuni vedono un riferimento ad essi in Mc 14,41 (Mt 26,45): « Il Figlio dell'Uomo dato con tradimento nelle mani dei *peccatori* [cioè, Gentili?] ».

— *polizia fornita dai sommi sacerdoti e dai farisei.* Circa questa polizia del Tempio (*hypēretai*) vedi Nota a 7,32. Letteralmente è la polizia « *dei* capi dei sacerdoti »; e al v. 12 è chiamata « polizia giudea » per distinguerla dalla coorte (romana) con il suo tribuno. Le descrizioni sinottiche del gruppo, che prese parte all'arresto di Gesù, sono più generiche e Luca è il più vicino a Giovanni. Mc 14,43 (Mt 26,47) parla di « una (grande) folla ... dai sommi sacerdoti, dagli scribi e dagli anziani (del popolo) »; Lc 22,52 colloca nella scena i sommi sacerdoti e gli anziani stessi insieme agli « ufficiali del Tempio » (da Atti 5,22-24.26 possiamo concludere che gli *stratēgoi* di Luca siano gli ufficiali comandanti gli *hypēretai* del Tempio).

Passando all'espressione giovannea « i sommi sacerdoti e i farisei », notiamo che è già stata ripetuta quattro volte (7,32.45; 11,47.57). Di per sé, l'associazione non presenta grandi difficoltà (si incontra in Flavio Giuseppe, *Vita*, 5; # 21), ma alcuni vedrebbero qui una mescolanza dei sacerdoti dell'epoca di Gesù con i farisei dell'epoca evangelica. Consideriamo ciascun termine. L'uso del plurale « sommi sacerdoti » si ha una decina di volte in Giovanni (cinque volte nel racconto della passione) ed è frequentissimo nei Sinottici e negli Atti. Non indica necessariamente che gli scrittori neotestamentari ignorassero che c'era soltanto un sommo sacerdote ufficiale, perché il plurale è un'espressione idiomatica conosciuta, che si ritrova in Flavio Giuseppe e nella Mishnah. Nella rubrica di capi dei sacerdoti o sommi sacerdoti erano compresi il sommo sacerdote ufficiale in carica (Giovanni e Matteo ricordano Caifa nel racconto della passione), ex sommi sacerdoti, che erano stati deposti ma erano ancora in vita (per esempio, Anna) e membri delle famiglie privilegiate dalle quali erano scelti i sommi sacerdoti. Vedi Schürer, II, I, 203-6. Forse la rubrica comprendeva anche detentori di mansioni sacerdotali (così Jeremias, citato in BAG, p. 112). Tutti i Vangeli attribuiscono ai sommi sacerdoti la parte preminente nell'azione contro Gesù. Marco e Matteo ricordano frequentemente gli anziani, mentre Luca (23,13.35; 24,20) parla sia di capi che di anziani (22,52; cfr. v. 66).

Nel vero e proprio racconto della passione, soltanto Giovanni ricorda i farisei e soltanto nel presente caso (Mt 27,62 li coinvolge nell'episodio delle guardie al sepolcro, certamente una tarda aggiunta al racconto). Tuttavia, Giovanni probabilmente intende includerli altrove nel racconto della passione nella rubrica « i giudei », come

fanno gli studiosi dei sinottici quando si riferiscono a tutto il Sinedrio (Mc 15,1) e agli scribi (tutti e tre i Vangeli). Alcuni studiosi pensano che qui Giovanni cada in errore, parlando della polizia del Tempio fornita dai farisei, che in effetti non avevano autorità su tale polizia. Tuttavia, Giovanni può voler dire niente di più che la polizia era stata inviata dal Sinedrio, in cui avevano voce i sacerdoti, i farisei, gli scribi e gli anziani (Mc 14,43). Storicamente è impossibile determinare esattamente quanto fossero coinvolti nell'azione contro Gesù i farisei o *l'intero* Sinedrio (pare che ventitré dei settanta consiglieri bastassero a costituire un *quorum*); ma si può plausibilmente supporre sia che i farisei fossero troppo importanti perché i sacerdoti li ignorassero, sia che non avessero alcuna simpatia per Gesù, dopo le sue pubbliche dichiarazioni nei loro riguardi.
— *lanterne e torce.* Menzionato soltanto da Giovanni, questo particolare può essere stato incluso nella narrazione per porre l'accento sul tema teologico che era notte (vedi Commento). Ciò non esclude la possibilità che il particolare sia reale. L'obiezione che le lanterne non sarebbero state necessarie perché si era quasi al tempo del plenilunio pasquale, è debole: il buon senso ci dice che in un oliveto ci sarebbero stati dei cantoni bui, in cui un uomo avrebbe potuto nascondersi. Haenchen, « Historie », p. 59[9], pensa che non sia realistico che 600 o anche soltanto 200 uomini siano andati portando lanterne e torce, ma non c'è bisogno di interpretare Giovanni come se dicesse che *tutti* le portavano.
— *armi.* Mc 14,43 e Mt 26,47 ricordano spade e bastoni. P. Winter « The Trial of Jesus » (conferenza ciclostilata, 19 febbraio 1964, p. 10), sostiene che la polizia giudea portava mazze e i soldati romani portavano spade; per lui, quindi, la narrazione di Marco/Matteo riconoscerebbe implicitamente la presenza di due gruppi.

v. 4. *Sapendo.* C'è debole sostegno testuale per « vedendo », lezione che è meno teologica. La prescienza di Gesù è un forte tema giovanneo (6,6; 13,1). In Mc 14,42 (Mt 26,46) Gesù sa che il suo traditore è vicino prima che Giuda entri in scena.
— *uscì.* Soltanto in Giovanni Gesù prende l'iniziativa di andare incontro a Giuda; per Giovanni, Gesù ha il pieno controllo di tutto quanto avviene.

v. 5. *Nazoreo.* Possiamo distinguere tre definizioni di Gesù: (a) *apo Nazareth,* « di Nazaret »: Mt 21,11; Mc 1,9; Giovanni 1,45; Atti 10,38. (b) *Nazarēnos,* « Nazareno »: quattro volte in Marco; due volte in Luca; una variante occidentale testuale di questo versetto di Giovanni. (c) *Nazōraios,* « Nazoreo »: due volte in Matteo; otto volte in Luca-Atti; tre volte nel racconto della passione di Giovanni (qui; 18,7; 19,19). Questo terzo termine è stato oggetto di discussioni tra studiosi. Al tempo in cui fu scritto il Vangelo di Matteo, *Nazōraios* era interpretato come un riferimento al fatto che Gesù veniva da Nazareth (Mt 2,23). Nella storia del rinnegamento di Pietro dopo l'arresto di Gesù, Mc 14,67 menziona Gesù il Nazareno, mentre Mt 26,71 parla di Gesù il Nazoreo. È vero che M. Black, p. 144, ed altri hanno messo in dubbio la derivazione di *Nazōraios* quale forma grecizzata di *da Nazareth,* ma la maggioranza degli studiosi ancora sostiene che questa derivazione è plausibile, ed essa resta la miglior ipotesi di lavoro. (vedi G. F. Moore in *The Beginnings of Christianity,* ed. da K. Lake e F. J. Foakes-Jackson [London, Macmillan, 1920], I, I, 426-32; W. F. Albright, JBL 65 [1946], 397-401). È perfettamente logico che una brigata, mandata ad arrestare un uomo, desideri identificare con precisione il suo nome e la sua origine. Qui non c'è ragione di pensare che un riferimento a Nazareth, quale città natale di Gesù, contenga una nota di disprezzo come in 1,45-46 (cfr. 7,41.52). Riportiamo alcune altre ipotesi che spiegano *Nazōraios*: (a) Il nome indica una setta giudea pre-cristiana (« Osservanti » dalla radice *nsr*), forse i seguaci di Giovanni il Battista. I mandei, che pretendono di discendere dal movimento del Battista, talvolta chiamano se stessi *naṣorayya.* Padri della chiesa, come Teodoreto ed Epifanio, erano a conoscenza di una setta eretica giudeo-cristiana chiamata *Nazōraioi,* ma Epifanio (*Haer.*, XVIII, XXIX; GCS 25,215.321) fa una distinzione fra questi e i *Nazōraioi* pre-cristiani. (b) Il nome deve essere messo in relazione con gli antichi Nazirei (eb. *nāzîr*), che erano consacrati a Jahvè con un voto; vedi Gdc 13,5 e l'argomentazione di E. Schweizer in *Judentum, Urchristentum, Kirche* (J. Jeremias, Festschrift, Berlin, Töpelmann, 1960), pp. 90-93. (c) Il nome designa Gesù come il « ramo messianico » (eb. *nēṣer*) di Is 11,1. (d) Il nome ha relazione con il passivo del verbo *naṣar,* « preservare », così *nāṣūr,* « il preservato », avente nesso con il resto messianico; Gesù è colui che è stato scelto e conservato per il compito messianico; i suoi seguaci sono il resto. B. Gärtner, *Die rätselhaften Termini Nazoräer und Iskariot* (Horae Soederblomianae 4, Uppsala, Gleerup, 1957). p. 14, per spiegare come Gesù fosse detto Nazoreo, pensa che i passi di Is 42,6 e 49,6, che contengono il verbo, siano le profezie a cui vien fatto riferimento in Mt 2,23. Inoltre, Gärtner, nella sua spiegazione, considera il nome *nēṣer*, di etimologia affine, usato da Isaia, ricordato sopra. Per una rassegna delle varie opinioni, vedi H. H. Schaeder, TWNTE, IV, 874-79.

— « *Sono io* ». Il Codice Vaticano, che legge « Io sono Gesù », contiene un tentativo di chiarificazione da parte del copista. Un *egō eimi* si trova nel racconto marciano della passione (14,62), quale risposta di Gesù alla domanda del sommo sacerdote se egli sia il Messia. Inoltre, in Mc 14,44, durante l'arresto di Gesù, Giuda dice: « Chiunque io bacerò, sarà lui [*autos estin*] ».

— (*Ora Giuda* ...). Questa sembra essere una inserzione molto goffa del redattore: non soltanto la presenza di Giuda è già stata ricordata, ma questi non sostiene più una parte che possa giustificare questa ulteriore menzione. Bultmann, p. 493, pensa che questo fosse il primo riferimento a Giuda nella scena del giardino del racconto della passione impiegato dall'evangelista, mentre il riferimento a Giuda del v. 3 rappresenterebbe una aggiunta introduttiva composta dall'evangelista. Winter, *Trial*, p. 45, pensa che in questa scena tutti i riferimenti a Giuda siano secondari. È la seconda menzione di Giuda un'eco della tradizione sinottica, in cui Giuda sostiene una parte più importante? Per la possibilità di aggiunte di minor importanza, derivate dalla tradizione sinottica, vedi pagine XL-XLI.

v. 6. *essi indietreggiarono*. Le narrazioni sinottiche non parlano di alcuna esitazione nell'arrestare Gesù. Tuttavia, in altre parti di Giovanni abbiamo notizia di difficoltà nell'arrestare Gesù o nel fargli del male (7,30.44; 8,20.59; 10,39; 12,36; anche Lc 4,29-30). J. H. Hingston, ET 32 (1920-21), 232, ha fatto un tentativo per risolvere la difficoltà interpretando le parole in questo modo: « essi andarono dietro [a lui] », interpretazione che richiede l'omissione della frase seguente.

— *e caddero al suolo*. Mein, *art. cit.*, ha perfettamente ragione di rifiutare l'interpretazione di Bernard (II, 586-87), secondo cui le parole non vorrebbero dire altro se non che gli uomini, venuti a compiere l'arresto, furono sopraffatti dall'ascendente morale di Gesù e furono così « messi al tappeto ». Ma neanche la tesi di Mein è convincente, cioè che qui si abbia un'eco di Is 28,13b nella versione dei LXX: « ... che essi vadano e cadano all'indietro e siano schiacciati e siano in pericolo e siano distrutti ». Mein fonde ciò con la menzione della pietra angolare scelta, fatta in Isaia tre versetti dopo, di modo che nel linguaggio figurato di Giovanni, Gesù, la pietra angolare, diventa una pietra su cui si inciampa, come in 1 Pt 2,6-8. Ma nel Quarto Vangelo non c'è niente altro che suggerisca che questo simbolismo della pietra angolare avesse una funzione nel pensiero giovanneo. Lagrange, p. 457, che prende alla lettera la narrazione giovannea, dice che non si deve esagerare il miracolo, poiché relativamente pochi soldati avrebbero udito le parole e sarebbero caduti! S. Bartina, *art. cit.*, che parimenti prende la scena alla lettera, dice che i giudei si prostrarono al suolo per semplice abitudine, quando Gesù pronunciò il nome divino « IO SONO ». Quest'ultimo tema entra in gioco (vedi Commento), ma qui abbiamo una interpretazione teologica giovannea, piuttosto che una reminiscenza storica. Haenchen, « Historie », p. 59, avanza l'ipotesi che in questa scena anche i Salmi, i quali avevano una parte importantissima nelle riflessioni della chiesa primitiva sulla passione, siano entrati nel pensiero giovanneo, per esempio Sal 27,2: « Quando i malvagi mi attaccano per divorare la mia carne, gli stessi miei avversari e nemici, inciampano e *cadono* »; 35,4: « Che coloro che complottano il male contro di me *indietreggino* e siano confusi ». Per Salmi ancor più pertinenti vedi il Commento.

v. 9. *Ciò era per adempire quello che egli aveva detto.* Come spesso avviene in Giovanni (Nota a 15,25), questa è semplicemente una proposizione finale retta da *hina*, e noi abbiamo dovuto aggiungere il verbo « *ciò era* » (MTGS, p. 304). Altri interpreti propongono la soluzione meno plausibile di *hina* con valore imperativo: « Quello che aveva detto doveva essere adempiuto » (MTGS, p. 95, « incerto »). Altrove (Matteo, Giovanni e specialmente Atti), il verbo *plēroun* è usato per descrivere l'adempimento neotestamentario di brani dell'AT: adempiere « quello che era stato detto dal Signore »; « quello che era stato detto per mezzo dei profeti »; o semplicemente, « le Scritture ». Soltanto qui e in 18,32 troviamo il verbo impiegato per l'adempimento delle parole di Gesù (tuttavia, vedi la teoria di Freed nella Nota a 17,12). Questo impiego pone implicitamente le parole di Gesù allo stesso livello delle parole della Scrittura ebraica, ed è l'inizio di un atteggiamento che porterà al riconoscimento di scritti cristiani canonici a fianco di quelli ebraici. In Giovanni, la causa di questo impiego è che le parole di Gesù sono state a lui date da Dio (17,8) e che la rivelazione di Gesù supera la Torah data tramite Mosè (1,17). Notiamo che nella scena del Getsemani di Mt 26,54 c'è un riferimento all'adempimento delle Scritture, ma in un contesto diverso.

— « *Io non ho perso neanche uno di quelli che tu hai dato a me* ». In realtà, tuttavia, in Giovanni Gesù non ha detto ciò precedentemente alla lettera. È questa una citazione libera del senso di 17,12: « Io ho mantenuto salvo nel tuo nome chi hai dato a me. Ho fatto la guardia e nessuno di loro si è perso »? (La rassomiglianza è più grande se prendiamo la lezione alternativa di quel versetto: « Io ho mantenuto salvi nel tuo nome quelli che tu hai dato a me », vedi Note a 17,11 e 12). Bultmann, p. 495, pensa a 6,39: « È la volontà di Colui che mi mandò che io non perda nulla di quello che Egli mi ha dato », e sostiene che il versetto presente fu aggiunto da un redattore che fraintese il passo del cap. 6. Ad ogni modo, sembra che sia stato l'ultimo redattore a fornire il commento parentetico; egli può citare le parole di Gesù tanto liberamente quanto gli altri autori neotestamentari citano l'AT. Da notare l'implicazione che Giuda, che era perso, non era stato realmente dato a Gesù dal Padre. Giuda è esplicitamente nominato come un'eccezione alla regola generale in 17,12, ma non in 6,39.

v. 10. *Simon Pietro ... Malco*. Tutti e quattro gli evangelisti ricordano l'incidente dell'orecchio del servo, ma soltanto Giovanni nomina le persone coinvolte. Circa l'assalitore, Mc 14,47 ha: « uno di quelli che assistevano »; Mt 26,51 ha: « Uno di quelli con Gesù »; Lc 22,50 ha: « uno di loro ». Tutti e quattro i Vangeli descrivono la vittima come un servo del sommo sacerdote (quindi, non uno della polizia del Tempio, perché servi e polizia sono differenziati al v.18). Alcuni studiosi pensano che la presenza dei nomi in Giovanni rifletta il tentativo fantasioso dell'evangelista di rendere plausibile il suo racconto. Tuttavia, dato che i creatori di leggende hanno la tendenza a identificare personaggi anonimi con personaggi *più conosciuti*, questa spiegazione avrà valore per il nome di Pietro, ma non per quello di Malco. In quell'epoca Malco non era un nome insolito; si trova cinque volte in Flavio Giuseppe e risulta su iscrizioni palmirene e nabatee (da qui l'idea che Malco fosse arabo). Alcuni hanno cercato di scoprire un simbolismo dietro l'uso di questo nome in Giovanni. Guilding, p. 165, vede un riferimento a Zac 11,6, letto come *haphtarah* alcuni mesi prima della Pasqua nel primo anno del ciclo triennale (vedi pp. 359-62): « Io consegnerò ... ciascuno nelle mani *del suo re* [*malkô*] ». Krieger, *art. cit.*, propone che Giuda fosse il servo del sommo sacerdote colpito dal discepolo di Gesù. Tali spiegazioni frutto di fantasia non mettono alla prova la nostra credulità meno della possibilità che la tradizione di Giovanni conservi notizie accurate. (Vedi anche Nota a v. 26). In quanto a Pietro, l'atto è consono con il suo carattere impetuoso (Giovanni 13,37). Lagrange e Taylor, discutendo la descrizione marciana del discepolo che attacca il servo, trovano un accenno al fatto che questo discepolo era noto a Marco. Ciò non andrebbe a sfavore dell'identificazione di Giovanni, perché la tradizione associa Marco con Pietro.

— *spada.* Secondo Lc 22,38 nel gruppo c'erano due spade. L'imprevedibile atto di Pietro fa pensare a una spada grande circa quanto un pugnale, che poteva essere nascosta.

— *la sfoderò.* Giovanni usa *elkein*; anche Mc 14,47 e Mt 26,51 ricordano lo sfoderamento ([*apo*] *span*) della spada.
— *tagliando.* Giovanni usa *apokoptein*; i sinottici usano *aphairein*.

— *orecchio destro.* Marco e le migliori testimonianze testuali di Giovanni usano *ōtarion*, un doppio diminutivo, il « lobo dell'orecchio ». Matteo, Lc 22,51 e Giovanni 18,26 usano *ōtion* (letto nel presente versetto di Giovanni dal P^{66}, dal Codice Alessandrino e dalla tradizione bizantina), anch'esso un diminutivo. Lc 22,50 usa *ous*, « orecchio », una atticizzazione secondo BDF, # 111^3. Benoit, *Passion*, p. 37^1, intende che il diminutivo si riferisce alla parte esterna dell'orecchio.

Soltanto Giovanni e Luca determinano che l'orecchio era il *destro*, e questo particolare sembra essere fornito indipendentemente, perché i due Vangeli usano parole diverse per « orecchio ». Benoit, *Passion*, p. 43, pensa che Pietro abbia deliberatamente scelto l'organo destro, quello di maggior valore, secondo le leggi contemporanee sull'indennità, con gesto di sfida. Alcuni interpreti geniali, osservando che un uomo che abitualmente usa la mano destra colpisce di solito l'orecchio sinistro di un avversario che gli sta di fronte, hanno tratto da questo episodio la notizia sensazionale che Pietro era mancino, a meno che Pietro non fosse un vile destrorso che colpì un uomo che gli dava le spalle!

v. 11. *Rinfodera quella spada.* Letteralmente « Metti nella guaina ». Matteo è l'unico dei sinottici che riferisca questo ordine, ma usando parole differenti.
— *Non devo io ...?* Abbott, JG, # 2232, pensa che letteralmente questa sia un'esclamazione negativa: « Io, naturalmente, non devo berla [secondo il tuo desiderio] ». Quasi tutti interpretano la frase come una domanda retorica che comporta una affermazione (BDF, # 365^4).
— *coppa.* Oppure « calice ». Il simbolismo si riferisce a una coppa di sofferenze, menzionata anche dai Sinottici nella scena del Getsemani (Mc 14,36 e par: « Allontana da me questa coppa »).

v. 12. *I soldati.* Letteralmente « la coorte », come al v. 3.
— *tributo.* Il greco *chiliarchos* è letteralmente un capitano o un ufficiale che comanda mille soldati, ma il termine è stato usato per tradurre il romano *tribunus militum*, il comandante di una coorte di 600 uomini. Winter, *Trial*, p. 29, ritiene che la narrazione di Giovanni abbia elevato il grado dell'ufficiale, e che questi fosse più probabilmente un *decurio* o caporale a capo di dieci uomini.
— *arrestarono Gesù e lo legarono.* Secondo Mc 14,46 e Mt 26,50, essi avevano afferrato (*kratein*) Gesù prima dell'incidente dell'orecchio del servo; Giovanni e Lc 22,54 descrivono l'arresto (*syllambein*) come avvenuto dopo l'incidente. Quest'ultima è la cronologia più logica. Mc 14,48 e Mt 26,55 usano il termine *syllambein* quando Gesù chiede: « Siete voi usciti per arrestarmi come se fossi un bandito? ». Soltanto Giovanni ricorda che Gesù fu legato in questo momento.

COMMENTO

La struttura della prima sezione del racconto della passione

La passione inizia con la narrazione dell'arresto di Gesù nel giardino al di là del Cedron. Una transizione fra l'ultimo discorso e il racconto della passione è data in 18,1. Abbiamo visto che c'è una conclusione dell'ultimo discorso di forma più originale in 14,31 dove Gesù dice:

« Andiamo via da qui e mettiamoci in cammino », e che l'ordinamento presente, ove tale conclusione è seguita da tre capitoli di discorso, è un prodotto della redazione (pp. 701-3 sopra). Quindi, molti proporrebbero che, un tempo, 14,31 precedeva immediatamente 18,1. Ciò è possibile, ma la storia di questi capitoli è probabilmente più complicata di quella che noi oggi possiamo ricostruire. E dobbiamo ricordare che il racconto della passione può ben essere stato un racconto a sé prima di venir unito a una qualsiasi forma di discorso dell'ultima cena.

La prima sezione del racconto della passione comprende 18,1-27. Come abbiamo detto (p. 981 sopra), Janssens de Varebeke vorrebbe imporre qui uno schema con sette suddivisioni. Per esempio, egli considera 18,1 una suddivisione a sé stante, separata dai vv. 2-3. Secondo la nostra opinione, è più plausibile che i vv. 1-3 siano una preparazione per i due episodi dei vv. 4-8 e 10-11. Ancora, Janssens de Varebeke considera i vv. 12-16a una suddivisione, ma noi vorremmo considerare i vv. 12-13 una transizione fra la scena nel giardino e quella nel palazzo del sommo sacerdote. Anche lo spaccare i vv. 15-18 in 16a sembra sconvolgere la struttura. Lo scrittore giovanneo circonda l'interrogatorio di Gesù con le due metà di una scena dove Pietro rinnega Gesù (vv. 15-18 e 25-27). In parte, l'argomentazione di Janssens de Varebeke si basa su quelle che noi riteniamo essere assonanze accidentali fra le parole (per esempio: *hestōs* nei vv. 18 e 25, e *parestēkōs* al v. 22). In parte, essa si basa sul numero di certe parole (*erchesthai*) impiegate nelle varie sezioni. Egli chiama in causa anche alcune inclusioni, che noi possiamo definire soltanto stiracchiate; per esempio, una inclusione tra il colpo di Pietro che taglia l'orecchio del servo nella Sezione 1, e il colpo inferto dal soldato con una lancia nel costato di Gesù nella Sezione 3. Come appare evidente nello schema che abbiamo riportato a p. 958 sopra, noi individuiamo nella Sezione 1 una struttura meno complicata. La sezione consiste di due unità: l'arresto di Gesù nel giardino (vv. 1-11) e l'interrogatorio di Gesù da parte di Anna nel palazzo del sommo sacerdote (vv. 14-27). La transizione fra le due unità è fatta pianamente con i vv. 12-13. (Collocando il v. 12 nella prima unità e il v. 13 nella seconda, facciamo una suddivisione per scopi pratici: l'autore intendeva mantenerli tutti).

Si osservi quanto bene le due unità siano bilanciate: in ciascuna il comportamento di Pietro è implicitamente messo in contrapposizione a quello di Gesù. Gesù mostra di essere in grado di impedire l'arresto con potere divino (v. 6), ma permette di essere arrestato e legato. Pietro tenta di opporsi all'arresto con forza umana (la spada), ma ciò è vano. Gesù si difende coraggiosamente davanti ad Anna, appellandosi alla natura sincera dei suoi insegnamenti. Nel frattempo, Pietro, che ha ascoltato quegli insegnamenti, nega di conoscere Gesù. Nei primi versetti di ciascuna unità troviamo i discepoli di Gesù che lo seguono fedelmente; ma alla fine di ciascuna unità troviamo Pietro, un discepolo influente, incapace di dominare la situazione, mentre Gesù ha dato prova di sé. Qui il senso dell'esposizione drammatica di Giovanni appare in modo evidentissimo.

La storicità e l'indipendenza della narrazione giovannea dell'arresto

Neanche una valutazione molto critica dei documenti evangelici può mettere in dubbio che Gesù sia stato arrestato in una località del Monte degli Olivi, poco prima della sua crocifissione, e sia stato riportato in città per essere processato. In tutti i Vangeli questo fatto fondamentale sta alla base della interpretazione teologica; come vedremo in seguito, l'orientamento giovanneo differisce da quello dei Sinottici ed è consono ai particolari interessi teologici che si notano altrove nel Quarto Vangelo. Se, per un momento, lasciamo da parte la teologia della scena, notiamo che due differenze più importanti, rispetto ai sinottici, meritano attenzione, e cioè: Giovanni omette la scena dell'agonia al Getsemani e attribuisce una parte ai soldati romani nell'arresto di Gesù.

Prima, l'assenza della scena dell'agonia. La questione viene spesso liquidata come un ovvio effetto della teologia giovannea. Bultmann, p. 493, dice che Giovanni doveva omettere la scena perché Gesù era già stato descritto « glorificato ». Tuttavia, notiamo che nel cap. 12, dopo aver proclamato che l'ora della glorificazione era giunta (12,23), Gesù ebbe un turbamento dell'anima (v. 27) simile a quello della scena dell'agonia dei sinottici. Quindi, non è certo che gloria e angoscia si elidano a vicenda. Nondimeno, si può teorizzare che, secondo il pensiero giovanneo, era meglio mettere la nota dell'angoscia come preludio allora (cap. 12), piuttosto che nel mezzo di questa (cap. 18).

Ma anche in questa maniera non si risolve tanto facilmente la questione. Quasi tutti i critici sono concordi nel ritenere che la scena dell'agonia mancava nella primitiva narrazione organica della passione (la fonte marciana A, p. 962 sopra). Quindi, la sua assenza in Giovanni può non essere il risultato di una omissione o di un rimaneggiamento del redattore, ma può avere origine nel fatto che, in questo dettaglio, la tradizione evangelica pre-giovannea era simile alla fonte marciana A. La storicità della scena dell'agonia è un problema per lo studio dei sinottici, e non riguarda noi a questo punto. (La narrazione marciana che abbiamo, può ben essere una fusione di due forme della storia, una sola delle quali è mantenuta in Luca [cfr. K. G. Kuhn, EvTh 12 (1952-53), 260-85]).L'elemento più difficile dell'episodio è quanto si suppone che Gesù abbia detto durante la sua agonia, parole che non ebbero testimoni (i tre discepoli dormivano). Hanno la tradizione marciana B e la tradizione lucana (se indipendente) completato la scena dell'agonia con parole che un tempo avevano un altro sfondo nel ministero di Gesù? Ciò forse spiegherebbe perché Giovanni comprenda qua e là espressioni simili a quelle della scena dell'agonia dei sinottici; vedi vol. I, p. 612 e p. 791 sopra: anche T. Boman, « Der Gebetskampf Jesu », NTS 10 (1963-64), 261-73.

Seconda, la presenza di soldati romani nel giardino. Abbiamo menzionato nella Nota al v. 3 alcune obiezioni secondarie mosse alla notizia di Giovanni, e abbiamo mostrato che non è impossibile rispondere a tali obiezioni. Il vero problema riguarda la probabilità che Pilato fosse coinvolto con il Sinedrio nell'arresto di Gesù. Tale collaborazione avrebbe potuto essere reciprocamente vantaggiosa, se Pilato desiderava liberarsi temporaneamente di Gesù (vedi p. 975 sopra), e se il Sinedrio desiderava l'appoggio dei romani nell'evenienza che i seguaci di Gesù provocassero un tumulto a causa del suo arresto. Nei sinottici non è chiaro che Pilato fosse profondamente coinvolto fin dall'inizio, come risulta in Giovanni. H. Conzelmann (*The Theology of St. Luke*, [New York: Harper, 1960], pp. 90-91) pensa che in Atti 3,13-14; 4,27 e 13,28 troviamo la prova di formule pre-lucane che attribuivano a Pilato una grande responsabilità per la morte di Gesù. Egli ritiene che Luca, nel suo Vangelo, non sia riuscito a riprodurre questo tema a causa di un malinteso. In Mc 15,2 e in Mt 27,11, Pilato, senza essere informato, sa di che cosa sia accusato Gesù. Tuttavia, ciò non significa necessariamente che Pilato ebbe una parte nell'arresto; l'abbreviazione di un racconto più lungo, o quanto si sapeva comunemente di Gesù sarebbe una spiegazione sufficiente. Nella tradizione pre-marciana degli annunci della passione (Mc 8,31; 9,31; 10,33-34) non si fa cenno alla partecipazione romana all'arresto.

Molti critici avanzano l'ipotesi che Giovanni abbia introdotto i soldati romani nella scena del giardino per scopi teologici (come Loisy, Bultmann, Barrett, Lohse). La presenza di militari romani a fianco della polizia giudea potrebbe simboleggiare che l'intero « mondo » era schierato contro Gesù. Barrett ci ricorda l'antagonismo fra Roma e il cristianesimo nel Libro dell'Apocalisse. Alcuni ritengono che la partecipazione delle autorità romane all'arresto sia intesa come preparazione al drammatico confronto di Gesù con Pilato, che ha una funzione dominante nel racconto giovanneo della passione. Tuttavia, si deve ammettere che il Vangelo stesso non attira l'attenzione sul valore simbolico dei soldati romani quali rappresentanti del « mondo »; infatti, non mette in risalto la presenza dei soldati, malgrado questi rappresentino Roma; è soltanto per deduzione che noi ci rendiamo conto che Pilato (e, quindi, le autorità romane) deve esser stato consultato. Né la scena dell'arresto prepara realmente la strada per il confronto di Gesù con Pilato. La notizia che Pilato ebbe a che fare con l'arresto di Gesù, è contraria alla immagine data di Pilato durante il processo quando questi simpatizza con Gesù e pensa che l'accusa dei giudei contro Gesù non sia convincente. Ora, se una di queste due immagini contrastanti (Pilato che complotta per far arrestare Gesù; Pilato che complotta per far liberare Gesù), è vera e l'altra è stata riplasmata per ragioni teologiche, il Pilato del processo è quello che corrisponde di più alla creazione teologica. Non è facile depennare la partecipazione dei romani nell'arresto di Gesù come fosse una invenzione dell'evangelista; e Goguel, Cullmann, Winter e altri possono aver ben ragione quando pensano che qui Giovanni ha mantenuto un dettaglio storico soppresso nelle altre narrazioni evangeliche (cfr. Nota su « armi » al v. 3).

Troviamo, quindi, che nei due punti principali, ove Giovanni differisce dai Vangeli sinottici nella narrazione dell'arresto, è assai probabile che la notizia, o il punto di vista di Giovanni, rappresenti una tradizione più antica. Passiamo ad un avvenimento riferito sia da Giovanni che dai sinottici, ma in cui ci sono dettagli tipici di Giovanni. Nelle Note ai vv. 10-11 abbiamo fatto notare le rassomiglianze e le dissomiglianze tra le narrazioni di Giovanni e quelle dei Sinottici relative al taglio dell'orecchio del servo. Naturalmente, nessuno può stabilire la veracità dei dettagli riferiti soltanto da Giovanni (Pietro, Malco, orecchio destro [anche Luca dice orecchio *destro*]); ma essi sono plausibili e le teorie che sostengono l'invenzione di questi dettagli non sono nel complesso convincenti.

Ciò ci porta alla questione del grado di dipendenza del racconto giovanneo della passione dai Vangeli sinottici, o dalle loro fonti. Abbiamo già discusso questo punto in generale (pp. 960-66), promettendo di corroborare le nostre conclusioni mediante studi approfonditi. La scena dell'arresto ci offre il destro di mettere alla prova la teoria di Buse, secondo cui Giovanni ha relazione con la fonte marciana B. In Giovanni manca quasi tutto il materiale di B: l'agonia al Getsemani e gli avvenimenti di Mc 14,49-51. (Mc 14,49 ha qualche rassomiglianza con Giovanni 18,20, ma non si può parlare di dipendenza). In realtà, Giovanni ha in comune con B soltanto l'avvenimento del taglio dell'orecchio del servo; e, fatta eccezione per parole come « colpo » e « orecchio », le due narrazioni non sono affatto simili. Negli avvenimenti narrati, Giovanni è in certo senso più vicino alla fonte marciana A (la primitiva narrazione della passione). Benoit pensa che Matteo segua una narrazione dell'arresto indipendente; molti pensano che Luca segua una fonte indipendente. Tuttavia, merita la pena di osservare quanto Giovanni differisca da tutti e tre (Marco A, Matteo, Luca): la descrizione giovannea delle forze che procedono all'arresto è diversa; Giovanni include il particolare delle lanterne e delle torce; Giovanni omette il bacio di Giuda; Giovanni non ricorda il Monte degli Olivi e descrive diversamente la località. Di fronte a queste differenze, la teoria di Borgen, secondo cui particolari presi da svariate narrazioni sinottiche sono stati fusi e aggiunti a Giovanni, sembra improbabile. Se Giovanni concorda con Luca contro Marco e Matteo nel porre l'attacco del discepolo al servo del sommo sacerdote prima dell'arresto di Gesù, Giovanni non ha virtualmente nessuno degli altri particolari in cui Luca differisce da Marco e da Matteo (la domanda fatta dai discepoli in Lc 22,49; il risanamento dell'orecchio del servo al v. 51; la presenza dei capi dei sacerdoti fra coloro che procedevano all'arresto al v. 52). Né Giovanni ha i particolari in cui Matteo differisce da Marco e da Luca (per esempio, le massime di Mt 26,52-54, vedi Nota al v. 11). Differenze del genere ci inducono a sostenere la teoria dell'indipendenza giovannea.

Il significato dato alla scena secondo il pensiero giovanneo

Posto che Giovanni attinga a una più antica tradizione indipendente, il materiale di tale tradizione è stato rimaneggiato nell'interesse della teologia giovannea. Richter ha argomentato che la narrazione dell'arresto è semplicemente una elaborazione teologica della narrazione sinottica o pre-sinottica, ma egli si basa sul genere di materiale che discuteremo in seguito, e non sui particolari da noi trattati sopra. Secondo la nostra opinione, per far giustizia a tutte le complessità della narrazione giovannea, si devono ammettere sia una attendibile tradizione indipendente, sia una elaborazione marcatamente teologica.

Il v. 2 implica che il tradimento di Giuda consistette nel dire alle autorità in che posto Gesù potesse essere arrestato segretamente, di notte, senza pericolo di sommosse. Ma Giovanni può essere più interessato al valore simbolico della presenza di Giuda. In 13,27.30, dove lo abbiamo visto l'ultima volta, Giuda era diventato lo strumento di Satana ed era uscito di scena, scomparendo nella notte. Questa era la notte cattiva contro la quale Gesù aveva messo in guardia in 11,10 e in 12,35, la notte in cui gli uomini inciampano perché non hanno luce. Forse questa è la ragione per cui Giuda e i suoi compagni vennero portando lanterne e torce. Essi non hanno accettato la luce del mondo, e quindi devono servirsi di luce artificiale. Questo momento di oscurità può essere messo a confronto con il trionfo finale di Gesù nella Gerusalemme celeste (Ap 22,5), dove i benedetti non avranno bisogno di lampade perché il Signore Dio sarà la loro luce. C'è un'eco di questo stesso genere di simbolismo nella scena lucana dell'arresto (22,53), in cui Gesù dice ai suoi catturatori: « Questa è la vostra ora e dell'impero delle tenebre ». (Se Giovanni attingesse alla narrazione lucana, l'omissione di una frase così appropriata sarebbe inspiegabile).

Il confronto diretto di Gesù con le potenze delle tenebre è narrato con intuito drammatico. Gesù sa che cosa stia per accadere, ed esce per incontrare i suoi avversari. Lo abbiamo sentito dire: « Nessuno me l'ha tolta [la vita]; anzi, io la sacrifico spontaneamente » (10,18). Gesù ha dato a Giuda il permesso di lasciare l'ultima cena perché lo tradisse (13,27); ora permetterà a Giuda e alle sue forze di arrestarlo. Per Giovanni la passione non è un fato inevitabile che sorprende Gesù; egli è padrone del proprio destino. (Richter, *art. cit.*, può ben aver ragione nel sostenere che questa immagine giovannea di Gesù intende essere una risposta al genere di obiezioni giudaiche incontrate più tardi in Origene, *Celsus* II, 9; GCS 2, 135: Se Gesù fosse divino, come avrebbero potuto degli uomini imprigionarlo e ucciderlo?) In Giovanni non ci deve essere alcun contatto fisico tra Giuda e Gesù, nessun bacio, come invece si ha nei sinottici. (È il bacio un'aggiunta simbolica alla storia originale?) Le due parti sono divise in stato di guerra. Alle forze guidate dal discepolo rinnegato Gesù pone una domanda simile a quella che ha posto ai suoi primi discepoli (« Che cosa state cercando? » [1,38]). Quei discepoli lo avevano seguito cercando la vita; la brigata di Giuda è venuta a cercare la morte di Gesù.

Al livello di una conversazione ordinaria, le parole con cui Gesù risponde: « Sono io », servono semplicemente a identificare Gesù come il ricercato, e hanno la funzione sostenuta dal bacio di Giuda della tradizione sinottica. Ma la reazione, il cadere all'indietro, confusi, alla risposta di Gesù, non è semplicemente un naturale stupore. Gli avversari di Gesù si prostrano sulla faccia davanti alla sua maestà (Bartina, *art. cit.*), di modo che ci sono ben pochi dubbi che Giovanni intenda « IO SONO » come un nome divino (vedi App. IV). Il cadere a terra è una reazione alla rivelazione divina in Dn 2,46; 8,18; Ap 1,17. Forse Sal 56,10 può essere entrato nella stesura della scena: « I miei nemici saranno ricacciati indietro ... ecco, io so che tu sei il mio Dio ». Una base anche migliore sarebbe stata a disposizione se avesse già circolato la leggenda secondo cui, quando Mosè pronunciò davanti al faraone il nome segreto di Dio, questi cadde ammutolito al suolo (Eusebio, *Praeparatio evangelica* IX, XXVII, 24-26; GCS 43^1, 522, attribuisce la leggenda ad Artapano, uno scrittore vissuto prima del I secolo a.C.; vedi R. D. Bury, ET 24 [1912-13], 232-33). La scena giovannea spiega che Gesù ha il potere di Dio sulle forze delle tenebre perché ha il nome divino. Essa rafforza l'impressione che Gesù non avrebbe potuto essere arrestato se non lo avesse permesso. Il modo di pensare sarà tradotto in parole davanti a Pilato in 19,11: « Tu non avresti assolutamente alcun potere su di me se non ti fosse stato dato dall'alto ».

Ma questa volta Gesù non intende lasciare impotenti i suoi nemici. Nella scena dell'agonia dei sinottici, è chiaro che Gesù non desidera resistere alla volontà del Padre suo; così in Giovanni, Gesù permette che lo arrestino purché ai suoi seguaci non venga fatto del male. Gesù non usa la protezione del nome divino per se stesso, ma per coloro che egli ama. Il risparmiare i discepoli completa il tema di 17,12 in cui era proclamato il potere protettivo del nome divino[1].

---

[1] La Bibliografia di questa sezione è inclusa in quella riportata alla fine del § 62.

62. il racconto della passione: sezione 1 (unità 2)

18,13-27

L'interrogatorio di Gesù

[13] *Prima essi portarono Gesù da Anna, perché questi era il suocero di Caifa, che era sommo sacerdote quell'anno.* ([14] *Ricordate, era stato Caifa quello che aveva consigliato ai giudei che « era più vantaggioso far morire un solo uomo per il popolo »).*
[15] *Ora Simon Pietro seguiva Gesù, insieme a un altro discepolo. Questo discepolo, che era noto al sommo sacerdote, entrò con Gesù dentro il palazzo del sommo sacerdote,* [16] *mentre Pietro fu lasciato in piedi all'esterno presso l'ingresso. Così l'*[*altro*] *discepolo,* (*quello noto al sommo sacerdote*) *uscì e parlò alla portinaia e portò dentro Pietro.* [17] *Questa serva che custodiva l'ingresso disse a Pietro: « Sei anche tu uno dei discepoli di quest'uomo? ». « No, non lo sono », egli rispose.* [18] *Poiché faceva freddo, i servi e la polizia, accesi dei carboni, se ne stavano a scaldarsi; anche Pietro se ne stava là ritto con loro e si scaldava.*
[19] *Il sommo sacerdote interrogò Gesù riguardo ai suoi discepoli e riguardo al suo insegnamento.* [20] *Gesù rispose:*
« Io ho parlato apertamente a tutto il mondo.
Ho sempre insegnato in una sinagoga o nel recinto del tempio
dove tutti i gudei si radunano.
Non c'era nulla di segreto in quel che dicevo.
[21] *Perché mi fai domande? Domanda a quelli che mi udivano quando parlavo. Ovviamente, essi dovrebbero sapere quello che ho detto ».* [22] *A questa risposta, uno della*

polizia in servizio diede a Gesù uno schiaffo in faccia, esclamando: « È questo il modo di rispondere al sommo sacerdote? ». [23] *Gesù replicò: « Se ho parlato male, dimostra che cosa ho detto di male; e se bene, perché mi percuoti? ».* [24] *Allora Anna lo mandò legato da Caifa, il sommo sacerdote.*

[25] *Nel frattempo, Simon Pietro stava a scaldarsi. Così essi gli dissero: « Sei anche tu uno dei suoi discepoli? ». « No, non lo sono », egli disse, negandolo.* [26] *« Non ti ho visto con lui nel giardino? », insistette uno dei servi del sommo sacerdote, un parente dell'uomo il cui orecchio Pietro aveva tagliato.* [27] *Pietro negò di nuovo e proprio allora un gallo incominciò a cantare.*

17: *disse, rispose*; 26: *insistette.* Nel testo greco sono al presente storico.

NOTE

v. 13. *portarono.* Letteralmente « condussero », *aganein*, come in Lc 22,54. Molte testimonianze più tarde leggono « condussero via », in armonia con Mc 14,53; Mt 26,57. — *Anna.* Secondo Flavio Giuseppe (*Ant.* XVIII, II, 1: # 26) il sommo sacerdote Anano (greco *Ananos*, dall'eb. *H^{a}nanyāh*; nel NT, Anna è una forma abbreviata) fu eletto dal prefetto romano Quirinio nel 6 d.C. e deposto da Valerio Grato nel 15 (XVIII, II, 2; # 34). Egli mantenne il suo potere, dato che i suoi cinque figli divennero in seguito i sommi sacerdoti (XX, IX, 1; # 198). La famiglia di Anano è menzionata parecchie volte in scritti giudei posteriori; era notoria per la sua avidità come per la sua ricchezza e il suo potere. Luca è l'unico evangelista, oltre Giovanni, che associ Anna con il periodo del ministero di Gesù. Lc 3,2 colloca nel periodo del sacerdozio di Anna e di Caifa la discesa della parola di Dio su Giovanni il Battista nel deserto; Atti 4,6 dice che Pietro fu portato davanti ad « Anna il sommo sacerdote, e Caifa e Giovanni [forse Gionata, figlio di Anano che ebbe la carica nel 36-37, dopo Caifa] e Alessandro [altrimenti sconosciuto] ». La maggioranza dei critici suppone che Luca pensasse erroneamente che Anna fosse ancora sommo sacerdote, o almeno sommo sacerdote con Caifa. Winter, *Trial*, p. 33, pensa che Luca fosse colpevole dell'ancor più egregio errore di aver antedatato agli anni trenta Anano II che fu in carica nel 62 d.C., e fece lapidare Giacomo il fratello di

Gesù. Sembra che, Winter (p. 35) pensi che lo stesso errore sia stato commesso dall'autore di Giovanni 18,12-27! Almeno nel caso di Lc 3,2, questo atteggiamento minimalistico nei riguardi dell'esattezza di Luca può essere ipercritico; infatti, non è impossibile che, chiamando Anna « sommo sacerdote », Luca mantenga un titolo di cortesia dato agli ex sommi sacerdoti. Abbiamo prove di tale usanza sia nella Mishnah (*Horayoth* 3,1-2.4: il sommo sacerdote conservava la propria autorità e i propri impegni anche quando non era più in carica), che in Flavio Giuseppe (*Guerra giudaica,* II, XII, 6; # 243: si fa riferimento a Gionata quale sommo sacerdote, quindici anni dopo la sua deposizione). Può anche darsi che i giudei ultra-ortodossi si rifiutassero di riconoscere la deposizione di sommi sacerdoti fatte dai romani, e considerassero Anna legittimo sommo sacerdote, poiché si supponeva che il sommo sacerdozio fosse una carica a vita (Nm 35,25). E forse nella situazione *de facto,* l'astuto vecchio Anna era in effetti il sommo sacerdote, e maneggiava il potere dietro le quinte mentre i suoi parenti detenevano il titolo.

Giovanni è la nostra unica fonte per due particolari: Anna ebbe una parte nell'interrogatorio di Gesù, e Anna era il suocero di Caifa. Da quanto abbiamo detto, entrambi i particolari sono plausibili, malgrado la tendenza di molti critici a scartarli. Il problema serio è che Giovanni chiama Anna « il sommo sacerdote » nei vv. 15.16.19 e 22. Noi vorremmo interpretare ciò alla luce delle proposte avanzate sopra circa l'uso lucano di quel titolo. (È chiaro che lo scrittore giovanneo sapeva che Caifa era il sommo sacerdote all'epoca della morte di Gesù [v. 14; 11,49], e noi non abbiamo ragioni sufficienti per ritenere che egli ignorasse la situazione palestinese al punto di credere che potevano esistere due sommi sacerdoti ufficiali allo stesso tempo. I critici che avanzano queste ipotesi, non possono spiegare come un autore, che conosceva così bene l'AT, potesse commettere un errore tanto grossolano). Altri hanno tentato di risolvere il problema con la critica letteraria. Troviamo nella VS^{sin}, nella versione siriaca filosseniana, a margine dell'*Evangelarium Hierosolymitanum,* nel codice corsivo greco 225 e in Cirillo di Alessandria elementi a sostegno di un riordinamento, di modo che il v. 24 è letto immediatamente dopo il v. 13.

Ciò vorrebbe dire che Gesù, dopo esser stato condotto da Anna, fu rapidamente mandato da questi da Caifa; quindi, l'interrogatorio avvenne davanti a Caifa, il quale è chiamato in tutto l'episodio « il sommo sacerdote ». Sebbene questo riordinamento sia piaciuto a studiosi di scuole diverse (Lutero, Calmes, Lagrange, Streeter, Durand, Joüon, Vosté, Sutcliffe), e continui a essere sostenuto e migliorato (articoli di Church e di Schneider), esso è probabilmente un antico tentativo del copista di migliorare la successione degli avvenimenti, più che un'eco genuina dell'ordinamento originale. La VS^{sin}, che è la testimonianza fondamentale del riordinamento, tende a fare tali « miglioramenti » nell'ordine; per esempio, colloca i vv. 19-23 dopo i vv. 14-15. Se nell'originale il v. 24 seguiva il v. 13, non possiamo ragionevolmente spiegare come sia stato realizzato l'ordine che ora si ha nella maggioranza delle testimonianze; ma è facile spiegare che un copista ha spostato il v. 24 per metterlo dopo il v. 13, onde armonizzare Giovanni con la tradizione di Matteo, in cui Gesù era interrogato da Caifa. Inoltre, il riordinamento rende superflua la menzione di Anna.

Infine, alcuni hanno obiettato che soldati romani (v. 12) non avrebbero mai consegnato un prigioniero ad autorità giudaiche. Ma questa obiezione presume che Pilato non agisse in collaborazione con i capi del Sinedrio. Si dovrebbe osservare che l'evangelista non insinua che i soldati romani entrarono nel cortile del sommo sacerdote; soltanto la polizia del tempio e i servi sono collocati là (v. 18).

— *Caifa.* Dei Vangeli sinottici, soltanto Matteo identifica il sommo sacerdote che interrogò Gesù: « Allora quelli che avevano arrestato Gesù lo condussero da Caifa il sommo sacerdote » (Mt 26,57). Marco e Luca parlano semplicemente del sommo sacerdote; e Winter, *Trial*, p. 33, pensa che la tradizione cristiana non abbia conservato il nome del sommo sacerdote. A meno di ritenere che Giovanni abbia copiato Matteo, si dovrebbe supporre che i due evangelisti abbiano cercato presso i giudei, indipendentemente l'uno dall'altro, notizie circa il sommo sacerdote che sarebbe stato in carica al momento della morte di Gesù. Più probabilmente, l'omissione del nome in Marco e in Luca può riflettere le origini e la destinazione di quei due Vangeli al di fuori dell'ambiente ebraico; e in questo caso Matteo e Giovanni possono essere più vicini alla tradizione palestinese.

— *sommo sacerdote quell'anno.* Vedi Nota a 11,49. Bultmann, p. 497, come Wellhausen prima di lui, tratta tutto il riferimento a Caifa dei vv. 13-14 come una glossa aggiunta dall'evangelista alla sua fonte. Il v. 14 sembra veramente essere un'aggiunta parentetica e deve essere probabilmente messo in relazione con lo stadio della redazione giovannea responsabile dell'introduzione dei capp. 11-12 nello schema del Vangelo (Vedi pp. 540-41; 556-59). Ma questa aggiunta può essere stata consigliata dal fatto che il racconto dell'interrogatorio identificava Anna come suocero di Caifa, di modo che non è chiaro se anche l'ultima parte del v. 13 sia una aggiunta.

v. 14. *Ricordate.* Lo scrittore si riporta a 11,50: « Non vi rendete conto che è più vantaggioso per voi far morire un solo uomo [per il popolo], piuttosto che far distruggere l'intera nazione? »
— *morire.* Le testimonianze più tarde leggono *apolesthai,* « perire, essere distrutto ». Entrambi i verbi compaiono in 11,50. È allettante l'ipotesi che l'originale del presente versetto avesse « far perire un solo uomo » e che dei copisti abbiano messo « morire » per far armonizzare la citazione con l'originale.

v. 15. *Simon Pietro.* In tutte le scene dei rinnegamenti sarà usato il semplice nome « Pietro » (vv. 16.17.18.27); ma quando il discepolo è menzionato per la prima volta, qui e di nuovo al v. 25 dopo l'inchiesta di Anna, Giovanni usa il nome completo che preferisce (Nota a 1,40). I tre Vangeli sinottici concordano nel dire che Pietro *seguiva* Gesù.
— *un altro discepolo.* Deve essere questo discepolo anonimo identificato con « l'altro discepolo » di 20,2, il quale è il Discepolo Prediletto? Vedi le pagine CXI-CXII. Alcuni antichi copisti fecero questa identificazione, dato che in questo versetto scrissero « *l*'altro discepolo ». Bultmann, p. 499[6], respinge l'identificazione, ma esistono elementi a favore di essa: Questo « un altro discepolo » è associato a Pietro, nota caratteristica del Discepolo Prediletto (13,23-26; 20,2-10; 21,7.20-23). Anche il Discepolo Prediletto deve aver seguito Gesù durante la passione, perché appare ai piedi della croce in 19,25-27. Inoltre, il fatto che questo « un altro discepolo » accompagnasse Gesù nell'interno del palazzo del sommo sacerdote, implica il profondo attaccamento a Gesù, tipico del Discepolo Prediletto. Vedremo le difficoltà circa questa identificazione nelle Note che seguono.
— *noto al sommo sacerdote.* Schlatter, p. 332, argomenta che *gnōstos* non implica necessariamente un amico, bensì soltanto una persona non sconosciuta. Tuttavia, Barrett, p. 439, fa notare che nei LXX *gnōstos* viene riferito a un

amico intimo. Questa descrizione solleva due problemi. Primo, se questo « un altro discepolo » era noto al sommo sacerdote, può trattarsi del Discepolo Prediletto? Non sarebbe stato anche risaputo che egli era il preferito di Gesù, e allora come avrebbe potuto essere ammesso nel palazzo del sommo sacerdote senza intoppi, mentre a Pietro venivano fatte domande? Abbiamo l'impressione che, se Pietro avesse confessato di essere un discepolo di Gesù, non lo avrebbero lasciato entrare e lo avrebbero arrestato; ma questo « un altro discepolo » si muove liberamente. Questa difficoltà porta Bultmann a proporre che il discepolo non fosse uno dei Dodici e che non fosse conosciuto come seguace di Gesù. E. A. Abbott (cfr. ET 25 [1913-14], 149-50), ha avanzato la geniale tesi che il discepolo fosse Giuda, l'unico dei Dodici che, come sappiamo, avesse condotto trattative con il sommo sacerdote, e la cui presenza nel palazzo non avrebbe provocato domande. Mt 27,3-4 riporta una tradizione secondo cui Giuda avrebbe seguito da vicino l'interrogatorio di Gesù. Ma non ci sono prove che il Quarto Evangelista, nella descrizione ai vv. 15-16, pensi che il discepolo fosse Giuda. Un'altra ipotesi, avanzata da E. A. Tindall, ET 28 (1916-17), 283-84, sostiene che il discepolo era Nicodemo, un abitante di Gerusalemme (Giovanni 2,23-3,1), che era coinvolto negli avvenimenti della passione e, quale membro del Sinedrio, avrebbe avuto via libera presso il sommo sacerdote.

Il secondo problema ha origine nella possibilità di una risposta affermativa al primo: se il discepolo è il Discepolo Prediletto, può il Discepolo Prediletto essere Giovanni figlio di Zebedeo? Come avrebbe potuto un povero, incolto pescatore galileo essere noto al sommo sacerdote? Eppure, mentre una relazione con il sommo sacerdote potrebbe essere più facilmente spiegata se il discepolo fosse stato originario della Giudea anziché della Galilea (Dodd, *Tradition*, pp. 88-89), Giovanni figlio di Zebedeo non può essere escluso con troppa facilità. W. Wuellner, *The Meaning of « Fishers of Men »* (Philadelphia, Westminster, 1967) ha smentito i deboli argomenti su cui si basano le comuni credenze circa l'ignoranza e la povertà dei discepoli galilei. Il fatto che un uomo fosse pescatore, ci dice poco della sua classe sociale o della sua cultura. Mc 1,20 presenta Zebedeo, il padre di Giovanni, come un uomo che assumeva servitori, e o Giovanni o sua madre erano ambiziosi (Mc 10,35-45; Mt 20,20-28). Né l'osservazione di Atti 4,13, che Giovanni era analfabeta, ci dice molto circa la sua cultura, perché tale osservazione è polemica e può essere una diffamazione. In uno dei più vecchi commenti relativi all'identità di questo « un altro discepolo », Nonno (metà del V secolo), nella sua parafrasi in versi del Vangelo, lo ritiene un giovanotto, di professione pescatore (cfr. W. Drum, ET 25 [1913-14], 381-82). Per altri commenti su questo versetto, vedi le pagine **CXV-CXVII**. Ovviamente, nessuno dei due problemi può essere risolto con certezza.

— *dentro il palazzo del sommo sacerdote.* La parola *aulē* può indicare una costruzione edilizia o un cortile aperto. Questo secondo significato è evidentemente quello inteso da tutti e tre i sinottici quando applicano il termine al luogo in cui Pietro rinnegò il Signore. (La « *aulē* del sommo sacerdote » è ricordata in Mc 14,54 e in Mt 26,58. mentre Lc 22,54-55 parla de « la casa [*oikia*] del sommo sacerdote », e fa riferimento a una *aulē* in quella casa). I sinottici dicono che Pietro sedeva nella *aulē* con la polizia, e Marco e Luca menzionano un fuoco che ardeva nella *aulē* per dar calore. In Mc 14,66 la *aulē* è a pian terreno, mentre il processo si svolge in un ambiente a un piano superiore; in Mt 26,58 la *aulē* è all'esterno; in Lc 22,54-55 essa fa soltanto parte della « casa » del sommo sacerdote. Ma nella narrazione giovannea la questione è più complicata. Anche in essa Pietro è senza dubbio collocato all'esterno, in un cortile vicino all'ingresso, mentre verosimilmente Gesù è interrogato altrove. Ma Giovanni non usa *aulē* per il luogo dove Pietro aspetta e si riscalda. In questo episodio, è meglio tradurre *aulē* con « palazzo », perché generalmente non si dice « avere accesso a un cortile ».

Dove si trovava il palazzo del sommo sacerdote? Caifa era il sommo sacerdote ufficiale; presumibilmente, abitava nel palazzo asmoneo sul colle occidentale della città, sovrastante la valle del Tyropeon, di fronte al Tempio. (A partire dal IV secolo, la « casa di Caifa » è stata localizzata sul pendio sud del colle occidentale, appena passata la porta di Sion e vicino al Cenacolo; ma la storicità di questa tradizione è del tutto dubbia. Vedi Kopp, HPG, pp. 352-57). Tuttavia, nella narrazione di Giovanni si fa riferimento al palazzo di Anna, *dal* quale Gesù fu poi mandato da Caifa. Possedeva Anna un suo proprio palazzo? (Nel XIII secolo la tradizione locale gerosolimitana incominciò a fare una distinzione fra la « casa di Anna » e la « casa di Caifa »; in precedenza la residenza di Anna non era stata presa in considerazione; Lagrange, p. 460). Era Anna andato al palazzo del sommo sacerdote ufficiale, dal quale posto Gesù sarebbe stato mandato da Caifa, che si trovava nel luogo dove si riuniva il Sinedrio? Questa ipotesi concorderebbe con Lc 22,54.66 in cui Gesù è portato dalla « casa del sommo sacerdote » al « Sinedrio ». Molti studiosi (Agostino, Zahn, Plummer, Dalman, Blinzler) pensano che Anna e Caifa abitassero in ale diverse dello stesso palazzo, ale collegate da un cortile in comune, che Gesù attraversò andando da un sacerdote all'altro. Ciò è in gran parte pura speculazione.

v. 16. *Pietro fu lasciato in piedi all'esterno.* Nessuno dei sinottici dice che Pietro incontrò difficoltà quando entrò nel cortile.
— *l'[altro] discepolo.* Alcune testimonianze di minor valore leggono « quel discepolo »; il P^{66} non ha né « altro » né « quello ».
— *noto al sommo sacerdote.* Al v. 15 *gnōstos* regge il dativo; qui regge il genitivo. Non c'è una evidente differenza di significato, ma forse una mano diversa (il redattore) ha aggiunto qui il chiarimento parentetico.
— *alla portinaia.* Il sostantivo *thyrōros* può essere maschile o femminile secondo il sesso del portinaio; qui l'articolo indica che si tratta di una donna. (Per le donne portinaie vedi nei LXX 2 Sam 4,6; Atti 12,13). Una lezione al maschile si ha nella VS^{sin}, nella versione etiopica e in una testimonianza del testo di Taziano; Benoit, *Passion,* p. 68, pensa che questa possa esser stata la lezione originale. Vedi Nota seguente.

v. 17. *serva che custodiva l'ingresso.* Una *paidiskē,* o serva, compare in tutte le narrazioni evangeliche del primo rinnegamento di Pietro, ma soltanto Giovanni specifica le sue mansioni. Marco, in cui la ragazza fa la domanda anche in occasione del secondo rinnegamento, colloca quest'ultimo nella corte antistante la casa (14,68: *proaulion;* in Mt 26,71 si tratta di un passaggio o *pylōn*); quindi, nella tradizione sinottica ci può essere un'allusione che associa la ragazza con l'ingresso che dava nel cortile. Molti studiosi (Bultmann, p. 499[7]) dubitano che a una donna potesse esser concesso di badare all'ingresso del palazzo del sommo sacerdote, specialmente di notte. Alcuni ritengono che l'editore giovanneo abbia fatto diventare donna il portinaio, originariamente anonimo o maschio, del v. 16 per essere in armonia con la tradizione sinottica di una serva portinaia, e quindi l'espressione che stiamo considerando rappresenterebbe una fusione redazionale dei due concetti. Qui la VS$^{\text{sin}}$ e la versione etiopica leggono « la serva dell'uomo che custodiva l'ingresso »; questa lezione implica che un portinaio lasciò entrare Pietro, ma che fu la sua serva a interrogare Pietro. Ciò è attraente, ma noi facciamo presente che la VS$^{\text{sin}}$ ha una forte tendenza a eliminare le difficoltà di questa scena.

— *disse.* Taziano e la VS$^{\text{sin}}$ aggiungono che ella fissava Pietro, particolare mutuato da Lc 22,56.

— « *Sei anche tu uno ...?* » Una domanda con *mē* di solito aspetta una risposta negativa. Il significato usuale sarebbe ammissibile, nel presente contesto, se noi teorizzassimo che la serva poteva essere riluttante a considerare Pietro un agitatore, dato che questi si trovava con uno noto alle persone della casa. Ma al v. 25 ricompare la stessa domanda con *mē,* e là è più difficile spiegare come ci si potesse aspettare una risposta negativa. È più semplice supporre che talvolta *mē,* nelle domande giovannee, abbia perso il suo carattere (vedi Giovanni 4,29 e MTGS, p. 283). Tuttavia, nella terza domanda rivolta a Pietro (v. 26) è impiegato un *ouk* (che anticipa una risposta affermativa); quindi, fra i due generi di domande c'è un certo voluto contrasto.

Che valore ha qui « anche »? Alcuni (Lagrange, Westcott) pensano che ella sapesse che l'altro discepolo era uno dei seguaci di Gesù. Ma allora, perché fu ammesso l'altro discepolo, e perché non correva pericoli, mentre sembra che Pietro li avrebbe corsi se avesse detto la verità? « Anche tu » e « anche quest'uomo » compaiono nelle narrazioni sinottiche dell'accusa a Pietro (Mc 14,67 e par.), dove non si fanno paragoni con un altro discepolo; l'« anche » si riferisce implicitamente ai discepoli che stavano con Gesù al momento dell'arresto. Così, anche in Giovanni si potrebbe avere il concetto: « Sei tu, come quegli altri, un discepolo? ».

— *Non lo sono.* Grundmann, NovT 3 (1959), 65[1], propone che l'*ouk eimi* di Pietro, qui e al v. 25, siano la controparte negativa dell'*egō eimi* di Gesù dei vv. 5 e 8. Quindi, Grundmann giunge a un interessante contrasto fra la confessione di Gesù della sua identità, fatta per proteggere i discepoli, e il rinnegamento di Pietro, che è un discepolo.

v. 18. *freddo.* Soltanto Giovanni fornisce questo particolare, ma è ovvio dedurlo da Marco e da Luca, che parlano di un fuoco nel cortile. A Gerusalemme, che sta a circa

750 metri sul livello del mare, nelle notti di primavera può fare freddo.
— *i servi e la polizia.* Nel giardino, per l'arresto di Gesù, a fianco del distaccamento romano ci sono i servi e la polizia (servi al v. 10; polizia ai vv. 3 e 12). Mc 14,54 e Mt 26,58 ricordano la polizia nel cortile del sommo sacerdote, sebbene non la nominino nella scena dell'arresto.
— *accesi dei carboni.* Dei sinottici, soltanto Luca (22,55) dice che fu acceso un fuoco (*pyr*: al v. 56 *phōs*, « luce ») non appena la brigata dei catturatori arrivò alla casa del sommo sacerdote. Mc 14,54 parla di una fiamma (*phōs*), ma omette l'accensione; Matteo omette ogni riferimento a un fuoco. Giovanni parla di *anthrakia* o (fuoco di) carbone.
— *a scaldarsi.* Il verbo compare in forma diversa in Taziano e in alcune testimonianze siriache; manca in alcuni manoscritti greci. Dato che ricorre due volte in questo versetto, una delle due può essere una aggiunta dei copisti.
— *se ne stava là ritto.* Nelle tre narrazioni sinottiche, Pietro siede con la polizia o con i presenti. Tuttavia, non c'è bisogno di prendere « stava ritto » troppo alla lettera, se consideriamo l'usanza semitica. ZGB, # 365: « *Estōs* » talvolta non significa altro che la semplice presenza in un posto.
— *si riscaldava.* Soltanto Marco (14,54 e 67) ricorda questo fatto; anche Giovanni ne parla due volte (qui e al v. 25). Buse, « Marcan », p. 217, vede un nesso letterario fra questo versetto di Giovanni e Mc 14,54; tuttavia, si notino le differenze che noi stiamo rilevando.

v. 19. *sommo sacerdote.* Vedi Nota su Anna al v. 13. Il v. 24 implica che Caifa non era presente.

v. 20. *Gesù rispose.* È con riluttanza che abbiamo messo la risposta di Gesù in versi; Bultmann e SB non lo fanno. Sebbene il terzo verso sia alquanto prosastico, i primi due sono in parallelismo, e assieme con l'ultimo verso possono echeggiare il motivo conduttore della Sapienza che parla pubblicamente agli uomini (Prv 8,2-3; 9,3; Sap. 6,14.16; Bar 3,37[38].
— *Io ho parlato apertamente.* In greco, il tempo è al perfetto, mentre i verbi seguenti (« insegnai », « dissi ») sono all'aoristo. MTGS, pp. 69-70 rileva ciò come esempio di un verbo al tempo perfetto che ha senso di aoristo. Sta Gesù sostenendo che la sua dottrina non è esoterica,

oppure che non è sovversiva? Storicamente, il secondo punto può aver costituito il problema, se egli fu arrestato quale rivoltoso. In Mc 14,48-49 Gesù si lamenta che essi siano venuti armati ad arrestarlo, come se egli fosse un guerrigliero; eppure: « Ero ogni giorno con voi, insegnavo nel recinto del tempio, e voi non mi avete arrestato ». Il parallelo con Giovanni diventa più stretto se Winter, *Trial*, p. 49, ha ragione di sostenere che il *kath hēmeran*, « ogni giorno », di Marco significa « di giorno, nelle ore di luce », e quindi ha lo stesso valore dell'« apertamente » di Giovanni. La dichiarazione fatta qui da Gesù concorda con alcuni passi precedenti di Giovanni, per esempio con 7,26, in cui gli abitanti di Gerusalemme si rendevano conto che Gesù parlava in pubblico e si domandavano se il fatto che le autorità non lo fermassero non significasse che lo avevano accettato quale Messia. Vedi anche 11,54 che implica che il girare « apertamente fra i giudei » era normale consuetudine di Gesù fino a poco prima della fine del suo ministero. Eppure, in 10,24 « i giudei » sfidano Gesù: « Se tu sei realmente il Messia, diccelo in parole semplici [*parrēsia* = « apertamente », « pubblicamente] ». Quindi, per Giovanni, in un certo senso Gesù aveva davvero parlato apertamente e semplicemente, ma in un altro senso le sue parole erano oscure. Talvolta, l'oscurità derivava dalla riluttanza degli ascoltatori a credere; eppure, l'evangelista riconosce anche nelle parole di Gesù una profondità che soltanto il Paraclito può chiarire (16,12-13). È interessante paragonare la risposta di Gesù al sommo sacerdote con la risposta di Socrate ai giudici: « Se qualcuno dice di aver mai appreso o sentito qualcosa da me in privato, che tutti gli altri non avrebbero potuto sentire, allora sappiate che egli non dice la verità » (Platone, *Apologia*, 33B).

— *sempre*. L'avverbio non deve essere preso troppo alla lettera; ovviamente Gesù parlò in privato con Nicodemo e con la donna samaritana.

— *in una sinagoga*. Soltanto un caso è registrato in Giovanni (6,59).

— *nel recinto del tempio*. Vedi 2,14; 7,14.28; 8,20; 10,23. Un parallelo sinottico è stato riportato sopra; eppure, il quadro di frequenti insegnamenti nel recinto del tempio non concorda con lo schema dei sinottici, secondo cui Gesù sale a Gerusalemme soltanto una volta.

— *dove tutti i giudei si radunano*. Non c'era molto bisogno che Gesù dicesse ciò al sommo sacerdote. Se questo versetto contiene un detto originale di Gesù, è stato am-

pliato, in modo da poter essere indirizzato ai lettori gentili del Vangelo. Eppure, la seconda e la terza riga di questo versetto sono quelle che Bultmann, p. 500, ritiene provenire da una più antica fonte della passione, mentre la prima e la quarta riga rappresentano la spiegazione dell'evangelista (perché sono le più teologiche).
— *Non c'era nulla di segreto in quel che dicevo.* Ciò riecheggia le parole di Jahvè in Is 45,19: « Non ho detto nulla in segreto » (anche 48,16).

v. 21. *Perché mi interroghi?* Il principio, secondo cui è scorretto far sì che un accusato si comprometta, è esplicito nella legge giudaica più tarda (per esempio, Maimonide), e può esser già stato in vigore in quell'epoca. La tradizione bizantina legge un verbo più severo (« sottoporre ad interrogatorio ») per « interrogare ».
— *Domanda a quelli che mi udivano.* Gesù richiede un processo con testimoni, buon indizio che l'udienza davanti ad Anna non era un processo formale. Ma tale sicurezza di fronte alle autorità era probabilmente sorprendente; infatti, Flavio Giuseppe *Ant.* XIV, IX, 4; # 172, ci dice che gli accusati davanti a un giudice usualmente si comportavano con umiltà e timidezza, cercando misericordia.

v. 22. *Uno della polizia... diede a Gesù uno schiaffo in faccia.* I Vangeli sinottici descrivono più elaboratamente le offese alle quali Gesù fu sottoposto. Secondo Mt 26,67, alla fine del processo notturno di Gesù davanti al sommo sacerdote e al Sinedrio, essi (a quanto pare i membri del Sinedrio) gli sputarono addosso, lo colpirono e lo *schiaffeggiarono*, sfidandolo a profetizzare. La narrazione di Matteo è probabilmente una semplificazione della forma composita di Mc 14,65 in cui sono coinvolti due gruppi: prima, alcuni (del Sinedrio) sputarono in faccia a Gesù, lo colpirono e lo sfidarono a profetizzare; poi, la polizia lo prese e lo schiaffeggiò (vedi P. Benoit, « Les outrages à Jésus prophète », in NTPat, pp. 92-110). La narrazione di Lc 22,63-64 è notevolmente differente: nella casa del sommo sacerdote, o nel cortile, dopo che Pietro aveva per tre volte rinnegato Gesù, gli uomini che detenevano Gesù lo schernirono e lo colpirono e lo sfidarono a profetizzare. Poi parlarono contro di lui, insultandolo. La narrazione di Giovanni è in certo senso più vicina all'ultima riga di Marco e a Luca, per quanto riguarda coloro che commisero le offese, ma più vicina a Marco e a Matteo per quanto riguarda quel che venne fatto (Luca non menziona gli

schiaffi). Lo schiaffo fu più un insulto che un colpo dannoso fisicamente.
— « *È questo il modo di rispondere al sommo sacerdote?* » Es 22,28 imponeva un comportamento dignitoso: « Non bestemmierai Dio né maledirai [dirai qualcosa di ingiusto] un capo del tuo popolo ». Non è cosa inaudita che una persona presente a un processo potesse lasciarsi andare ad atti ostili nei confronti del prigioniero; cfr. la storia del processo davanti al Rabbi Papa nel Talmud babilonese *Shebuoth* 30b.

v. 23. *Gesù replicò.* Soltanto in Giovanni Gesù risponde alle offese.
— *Se ho parlato male.* Gesù implicitamente cita la legge di Es 22,28, sopra ricordata, e nega di averla violata.
— *dimostra che cosa ho detto di male.* Gesù dimostra la stessa fiducia nella propria innocenza in 8,46: « Può qualcuno di voi convincermi di peccato? Se dico la verità, perché non mi credete? ». Vedi anche 15,25: « mi odiavano senza ragione ».
— *percuoti.* Tra le narrazioni sinottiche delle offese, soltanto Luca (22,63) usa il verbo *derein.*

v. 24. *Allora.* Oppure « così »; forse perché Gesù pretendeva una udienza formale e l'interrogatorio non conduceva a nulla.
— *mandò.* Abbiamo ricordato sopra (Nota su Anna al v. 13) i tentativi fatti per spostare questo versetto e metterlo immediatamente dopo il v. 13, facendo così di Caifa l'interrogatore del v. 19. Un'altra proposta, avente lo stesso fine, intende l'aoristo come un piuccheperfetto (Grotius, D. F. Strauss, Edersheim), e ciò, allora, diventerebbe un'osservazione parentetica che Anna *aveva mandato* Gesù da Caifa, cioè prima dell'interrogatorio dei vv. 19-23.
— *legato.* Gesù era stato condotto da Anna legato (v. 12). Era egli stato slegato durante l'interrogatorio, oppure Lagrange ha ragione di proporre che ciò significa « ancora legato »? (Si confronti Atti 22,30 dove Paolo fu slegato quando fu portato davanti ai sommi sacerdoti e al Sinedrio; ma questo privilegio può essergli stato accordato perché egli era cittadino romano). In un altro tentativo di risolvere il problema dell'interrogatorio di Gesù davanti ad Anna, A. Mahoney, *art. cit.*, ricorre a un emendamento del testo: invece di *dedemenon,* « legato », egli legge *de menōn.* « Ma Anna *trattenendosi* (dopo la partenza di

Caifa), lo mandò da Caifa ». Questo emendamento presuppone particolari non riferiti: Caifa era con Anna quando Gesù fu interrogato, ma dopo l'interrogatorio andò nel luogo dove il Sinedrio era riunito.
Nella tradizione Marco/Matteo si dice per la prima volta che Gesù era legato quando lo mandarono dal Sinedrio a Pilato (Mc 15,1; Mt 27,2). Luca non riferisce questo particolare.
— *da Caifa.* Al palazzo del sommo sacerdote ufficiale, oppure (se Anna già vi si trovava) in un'altra ala del palazzo o in qualsiasi altro posto in cui il Sinedrio si riuniva (vedi Nota su « palazzo » al v. 15). Naturalmente, Giovanni non menziona il Sinedrio, ma soltanto Caifa; eppure, l'« essi » del v. 28 (Nota relativa) può ben implicare i capi del Sinedrio. Non sappiamo dove, in questo caso, fosse riunito il Sinedrio. Vedi Blinzler, *Trial*, pp. 112-14. La Mishnah *Middoth*, 5,4, parla della sala della Pietra Scavata, sul lato sud del cortile del tempio; ma, secondo il Talmud babilonese, *Abodah Zarah*, 8b, il Sinedrio abbandonò questa sala quarant'anni (cifra tonda?) prima della distruzione del Tempio (70 d.C.), e si trasferì sulla piazza del mercato (vedi pagina 155), a quanto sembra, quindi, all'epoca di Gesù.

v. 25. *Nel frattempo.* Questa è una traduzione libera di *de*; evidentemente, Giovanni torna indietro per dirci quello che era avvenuto mentre Gesù veniva interrogato. Marco e Matteo sono chiari: Pietro si trovava all'esterno, o a pian terreno, mentre Gesù veniva interrogato nell'interno, o ad un piano superiore. Giovanni ci dà l'impressione (ma non una dichiarazione) che la scena sia passata da una parte dell'edificio a un'altra.
— *Simon Pietro stava a scaldarsi.* Questa è una ripetizione del v. 18, di modo che i due rinnegamenti sono collegati. Giovanni concorda con Luca nella localizzazione del secondo; vedi tavole a p. 1030 sotto.
— *essi dissero.* Presumibilmente, i servi e la polizia ricordati al v. 18.
— « *Sei anche tu ...?* » « *No, non lo sono* ». Giovanni riporta la stessa domanda e la stessa risposta del primo rinnegamento.
— *egli disse, negandolo.* Letteralmente « egli lo negò e disse », un ebraicismo; cfr. MTGS, p. 156.

v. 26. *un parente.* L'autore rivela una conoscenza intima della famiglia del sommo sacerdote; conosceva Malco (v.

10) e qui conosce un parente di Malco. Alcuni spiegherebbero ciò basandosi sul fatto che il Discepolo Prediletto, che è la fonte della tradizione del Quarto Vangelo, era l'« altro discepolo », noto al sommo sacerdote (v. 15). Se il nome del v. 10 è inventato, l'autore si è dato gran pena per andare avanti con l'invenzione.

v. 27. *un gallo cominciò a cantare*. Il canto del gallo è collegato ai rinnegamenti di Pietro in tutti i Vangeli. Giovanni non riporta né il particolare marciano (questo era il secondo canto del gallo), né quello lucano (quando il gallo cantò, il Signore si volse e guardò Pietro). I tre sinottici ricordano l'avvertimento di Gesù, che Pietro avrebbe rinnegato il suo maestro; in Giovanni ciò manca. Alcuni si sono chiesti se a Gerusalemme ci potevano essere galli; infatti, la Mishnah, *Baba Kamma*, 7,7, proibisce l'allevamento di pollame a Gerusalemme (cfr. StB, I, 992-93). Ma noi non siamo certi che tale norma fosse strettamente rispettata; vedi J. Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus* (Philadelphia, Fortress, 1969), pp. 47-48[44]. Bernard, II, 604, appoggia la tesi secondo cui non si trattava del canto del volatile, ma dello squillo di tromba alla fine della terza guardia, detto « canto del gallo » (dalla mezzanotte alle tre). Ciò vorrebbe dire che l'interrogatorio di Anna e i rinnegamenti di Pietro erano finiti per le tre. P. Lagrange, con spirito di sacrificio, nel suo studio della questione ci offre la notizia che a Gerusalemme, in marzo-aprile, i galli cantano naturalmente e più frequentemente fra le tre e le cinque, con un caso registrato alle due e trenta. H. Kosmala, *Annual of the Swedish Theological Institute* 2 (1963), 118-20; 6 (1967-68), 132-34, dà solide prove che in Palestina, durante tutto l'anno, di notte si hanno tre distinti canti del gallo, circa alle 24 e 30, alla 1 e 30 e alle 2 e 30, e che il secondo è tradizionalmente il più importante. Si consulti anche C. Lattey, *Scripture* 6 (1953-54), 53-55.

COMMENTO

Nello schema di questa unità, riportato a p. 958 sopra, abbiamo osservato che essa consiste fondamentalmente di un episodio centrale, l'interrogatorio di Gesù da parte di Anna, circondato dai rinnegamenti di Pietro. L'episodio centrale ha soltanto remoti paralleli con le narrazioni sinottiche; l'episodio dei rinnegamenti di Pietro ha paralleli stretti. Studiamo ciascun episodio particolareggiatamente.

L'interrogatorio di Gesù da parte di Anna (18,13-14; 19-23)

Gli studiosi incontrano grandi difficoltà nel tentare di stabilire una successione storica partendo dalle diverse rappresentazioni evangeliche dell'interrogatorio di Gesù da parte delle autorità giudaiche. In una tavola che segue abbiamo riassunto schematicamente le varie posizioni. Possiamo iniziare il nostro studio elencando quanto sembra essere reale e plausibile nelle narrazioni sinottiche (tenendo presente il problema dell'indipendenza della presentazione di Luca da Marco, pp. 964-65 sopra):

(1) Una riunione del Sinedrio (plenaria o parziale) fu convocata per trattare il caso di Gesù e per stabilire se egli dovesse essere consegnato ai romani per il processo. I tre sinottici lo affermano (vedi anche Nota su « da Caifa » a 18,24); sembra che il fatto facesse parte della narrazione primitiva pre-marciana (la fonte A di Taylor; 15,1; p. 962 sopra); ed è ricordato in due dei tre annunci della passione (Mc 8,31; 10,33), i quali sono, almeno in parte, di origine pre-marciana.
(2) La riunione notturna descritta in Luca è un doppione della riunione notturna descritta in Marco/Matteo. La forma lucana, in cui mancano i testimoni e la condanna a morte, dà l'impressione di un interrogatorio più che di un processo, e può essere più originale. Vedi pp. 971-72 sopra.
(3) La tradizione lucana, che parla soltanto di una riunione del Sinedrio, è da preferirsi alla tradizione delle due riunioni (di notte e di mattina) di Marco/Matteo. L'idea delle due riunioni probabilmente è il risultato della fusione delle fonti. Sembra che il primitivo racconto pre-marciano della passione (fonte A di Marco) menzionasse semplicemente una riunione (Mc 15,1), senza riferirne l'andamento. La narrazione più particolareggiata che ora compare in Marco/Matteo (riunione notturna), probabilmente ha origine nella fonte B di Marco (così Bultmann, mentre Taylor esita). Giudichiamo privi di successo i molti tentativi fatti per dimostrare ragionevole la successione di Marco/Matteo, per esempio: che una riunione mattutina fu tenuta per stabilire come poter indurre i romani a eseguire la sentenza di morte pronunciata durante la notte; o che Mt 27,1 non parla di una nuova riunione, ma riassume quella precedente (« Quando venne la mattina... essi avevano tenuto consiglio contro Gesù per metterlo a morte »).
(4) L'unica riunione probabilmente ebbe luogo di primissima mattina (Luca; narrazione primitiva). La giurisprudenza di quasi tutti i paesi è contraria a che i processi davanti a un tribunale siano

tenuti nel cuore della notte, e una riunione notturna avrebbe gettato dubbi sulla buona fede del Sinedrio. Posto che il Sinedrio si riunisse ancora entro il recinto del tempio (Nota su « da Caifa » al v. 24), l'area del tempio sarebbe stata chiusa di notte. L'ora tanto mattutina della riunione sarebbe stata imposta dal fatto che il Sinedrio sapeva che probabilmente Gesù avrebbe dovuto esser portato dal prefetto romano, il quale si teneva generalmente libero all'alba per le questioni ufficiali (vedi Nota a 18,28). Questo fatto, più la consapevolezza che tutti i procedimenti legali dovevano essere conclusi al tramonto (inizio della Pasqua), spingeva ad essere brevi.

(5) Il racconto dei maltrattamenti di Gesù deve essere considerato verace, dato che esiste in narrazioni indipendenti (Marco/Matteo; Luca; anche Giovanni). Tutti e quattro i Vangeli concordano nel dire che essi avvennero di notte, dopo l'arresto di Gesù; ma, dato che la primitiva narrazione della passione non ne parla (fonte A), è difficile dire dove avvennero. Il tentativo di Marco/Matteo di farli avvenire durante un processo formale, e di attribuire gli oltraggi commessi al Sinedrio, non è plausibile, e probabilmente deriva dall'apologetica anti-giudaica.

Queste brevi osservazioni non risolvono tutti i problemi. Per esempio, se Marco ha fuso due racconti della riunione del Sinedrio, perché non ha utilizzato il racconto più ampio della fonte B per spiegare i riferimenti a una riunione di cui parla A? Perché ha messo il racconto della fonte B come una riunione notturna tenuta prima della riunione di primissima mattina del racconto A? C'era un vago ricordo di due udienze, una tenuta di notte e l'altra di mattina? Questa tesi trova sostegno nello strano ordinamento di Giovanni. Giovanni riferisce particolareggiatamente l'interrogatorio di Gesù fatto di notte da Anna e poi dice, senza dare particolari, che Gesù fu inviato da Caifa e tenuto là fino all'alba, quando lo portarono da Caifa a Pilato. Quindi, come Marco/Matteo, Giovanni ci dà una narrazione in cui Gesù compare due volte davanti alle autorità ebraiche; uno dei due casi è descritto da Giovanni, l'altro è semplicemente menzionato.

L'armonizzazione fra Giovanni e i racconti sinottici non ci riguarda eccessivamente; ma, prima di trattare le questioni tipicamente giovannee, può essere utile presentare un riassunto *modificato* basato sull'armonizzazione stabilita da Benoit, onde spiegare il metodo applicato. Benoit ritiene che ci furono due procedimenti legali che portarono Gesù davanti alle autorità ebraiche. Di notte, come riferisce Giovanni, ci fu una inchiesta preliminare condotta da Anna, l'ex sommo sacerdote. Poiché i sommi sacerdoti comandavano la polizia del tempio, che portò Gesù al palazzo, noi possiamo paragonare questo fatto con l'interrogatorio al quartier generale della polizia di un prigioniero arrestato da poco (procedimento che, al contrario di un processo, spesso avviene di notte, immediatamente dopo che la persona è stata fermata). In conseguenza, l'interrogatorio ebbe luogo nel palazzo del sommo sacerdote (Lc 22,54) e non nell'edificio dove il Sinedrio sedeva in corte (22,66). Mentre Giovanni è la fonte principale per questo interrogatorio, Lc 22,52 può mantenerne un'eco, quando parla dei sommi sacerdoti come di una parte del gruppo che arrestò Gesù. Marco/Matteo possono conservare un ricordo confuso dell'interrogatorio quando dicono che Gesù fu portato *di notte* davanti al sommo sacerdote (sebbene quanto essi in effetti descrivono sia accaduto di mattina). In realtà, il sommo sacerdote non era presente per paura di compromettere la parte che avrebbe dovuto sostenere la mattina durante l'inchiesta (unica e sola) del Sinedrio. Ma, naturalmente, Caifa apprezzò qualsiasi notizia che suo suocero poté ottenere la notte precedente. Caifa può essere stato impaziente di vedere che tipo di difesa Gesù avrebbe presentato, onde sapere come formulare le accuse contro di lui. Probabilmente, si interessava anche a qualsiasi azione preparatoria, che avrebbe reso più rapida la riunione mattutina.

Alla fine dell'inchiesta notturna preliminare, Gesù fu maltrattato dalla polizia che lo deteneva (Lc 22,63-65; Giovanni 18,22). Ciò non fu fatto dai membri del Sinedrio (Marco/Matteo) e forse neppure in presenza di Anna (Giovanni); può essere accaduto nel cortile mentre i catturatori aspettavano che si facesse giorno per condurre Gesù da Caifa e dal Sinedrio. I tre sinottici hanno ragione di descrivere una riunione mattutina del Sinedrio; ma i particolari della riunione notturna, che si trovano in Marco/Matteo, appartengono a quella mattutina (come in Luca). Caifa presiedeva (Matteo, Giovanni). Pilato aveva collaborato con Caifa per tramare l'arresto di Gesù, ma ora toccava al Sinedrio di stabilire se il caso era tale da dover portare Gesù dal governatore per il delitto di tradimento contro l'imperatore (per esempio: era egli un rivoltoso [*lēstēs*] che pretendeva di essere « il Re dei giudei »?). In questa procedura da « grande giuria », il Sinedrio decise affermativamente e consegnò Gesù a Pilato, con un riassunto della pratica giudiziaria e una raccomandazione di considerarlo colpevole.

Tale armonizzazione è plausibile se si accetta come stori-

GESÙ DAVANTI ALLE AUTORITÀ GIUDAICHE

	MATTEO	MARCO	LUCA	GIOVANNI
Notte	26,57.59-68	14,53.55-65	22,54.63-65	18,13-15.19-24
	Processo davanti a Caifa e al Sinedrio;	Processo davanti al sommo sacerdote e al Sinedrio;	Portato alla casa del sommo sacerdote (non si parla di processo).	Interrogatorio di Anna circa i suoi discepoli e il suo insegnamento; Gesù dice di aver insegnato apertamente e che essi dovrebbero domandare a quelli che avevano udito.
	testimoni;	testimoni;		
	detto del Tempio;	detto del Tempio;		
	« Sei tu il Messia, Figlio di Dio? »;	« Sei tu il Messia, Figlio del Benedetto? »;		
	accusa di bestemmia;	accusa di bestemmia;		
	degno di morte.	tutti lo condannano a morte.		
	Essi (il sinedrio) gli sputano addosso;	Alcuni (del Sinedrio) gli sputano addosso, gli coprono il viso,	Quelli che lo detengono lo scherniscono, lo percuotono, gli coprono gli occhi,	Un poliziotto dà uno schiaffo a Gesù, accusandolo di insolenza verso il sommo sacerdote. Gesù domanda prove di aver agito male.
	lo percuotono, e lo schiaffeggiano,	lo percuotono,		
	sfidandolo a profetare.	sfidandolo a profetare.	sfidandolo a profetare.	
		La polizia lo prende a schiaffi.	Essi lo insultano con parole.	
				Gesù è mandato legato da Caifa (non si parla di processo).

mattina presto	27,1-2	15,1	22,66-71; 23,1	18,28
	Consultazione del Sinedrio contro di lui per metterlo a morte.	Consultazione di tutto il Sinedrio.	Portato dalla casa del sommo sacerdote alla riunione del Sinedrio. (Nessun testimone); Due domande: « Se sei il Messia, diccelo »; « Sei tu il Figlio di Dio? ». Non hanno bisogno di altri testimoni. (Nessuna condanna)	
	Essi legano Gesù e lo portano via, consegnandolo a Pilato	Essi legano Gesù e lo portano via, consegnandolo a Pilato.	L'intero Sinedrio si alza e conduce Gesù da Pilato.	Essi portano Gesù da Caifa al pretorio.

ca la maggior parte della tradizione evangelica, e si tenta di conservarla con un minimo di modifiche. Tuttavia, studiosi più critici dubitano che la primitiva comunità cristiana avesse della storia ricordi così degni di fiducia.

Se lasciamo stare l'armonizzazione, la narrazione di Giovanni presenta tre problemi che meritano ulteriore attenzione: l'omissione della procedura del Sinedrio in presenza di Caifa; il valore della notizia relativa all'interrogatorio di Anna e il valore della descrizione di Giovanni dei maltrattamenti fatti a Gesù.

Primo, come possiamo renderci conto dell'omissione in Giovanni della riunione del Sinedrio? La spiegazione più ovvia è che le relative notizie mancassero nella tradizione giovannea pre-evangelica. Malgrado l'esitazione di Taylor, dovremmo probabilmente attribuire alla fonte marciana B le notizie circa la riunione, cioè: la convocazione di testimoni, il riferimento alla dichiarazione di Gesù circa la distruzione del Tempio, la domanda se Gesù era il Messia, l'accusa di bestemmiatore e la condanna a morte. Abbiamo già visto il problema di certi particolari (la convocazione di testimoni, la sentenza di morte), che mancano nella forma lucana della narrazione. Molti studiosi (per esempio Bultmann, Dibelius) vorrebbero scartare completamente il racconto; altri (Benoit, Kümmel) postulano almeno una parziale storicità. Noi dovremmo notare che una valutazione della storicità del racconto è compromessa non soltanto dalla teologia che più tardi vi si è inserita, ma anche dall'abbreviazione di quello che deve essere stato un dibattito più lungo.
Per i nostri fini è interessante osservare che, mentre Giovanni omette la riunione, la maggior parte dei particolari che si trovano nelle narrazioni sinottiche compare in altri passi di Giovanni:

- In 11,47-53 c'è una riunione del Sinedrio presieduta da Caifa, durante la quale si raccomanda che Gesù muoia. Viene espresso il timore che egli possa provocare i romani a distruggere « il luogo », cioè, il Tempio (vedi pp. 574-75).
- In 2,19 troviamo una dichiarazione di Gesù circa la distruzione del Tempio simile a Mc 14,58 (vedi pp. 154-57).
- In 10,24-25.33.36 le domande, le accuse e le risposte sono simili alle domande e alle risposte della riunione del Sinedrio, specialmente come risulta in Lc 22,67.70 (vedi pp. 529-30; 532-34).
- In 1,51 Gesù fa una promessa circa una futura visione del Figlio dell'Uomo, che ha qualche rassomiglianza con la risposta che egli dà al sommo sacerdote in Mt 26,64 (vedi pp. 112, 118).

Quindi, i temi della riunione del Sinedrio, ricordati dai Vangeli sinottici, secondo la testimonianza indipendente di Giovanni sono veramente temi del ministero di Gesù, mantenuti dalla tradizione della comunità. Ma noi dobbiamo chiederci se, nello sforzo di completare la narrazione della riunione del Sinedrio, le tradizioni alla base di Marco e di Luca non abbiano riunito accuse mosse a Gesù durante il suo ministero, presumendo che esse dovevano aver costituito l'oggetto dell'inchiesta del Sinedrio. Oppure, ha la tradizione di Giovanni disseminato il contenuto della riunione del Sinedrio in modo che i cristiani intendessero che queste accuse contro Gesù non erano state fatte all'improvviso, alla fine del suo ministero? (Se così fosse, allora, presumibilmente non c'era bisogno che l'evangelista ripetesse gli avvenimenti nel racconto della passione. Riteniamo troppo soggettive le ipotesi secondo cui l'evangelista abbreviò deliberatamente la descrizione dei procedimenti legali giudaici perché si interessava anzitutto al confronto di Gesù con Roma o perché desiderava eliminare il riferimento apocalittico al Figlio dell'Uomo che si ha in Mc 14,62 [Bultmann, p. 498]). Forse, sia le tradizioni sinottiche che le giovannee conservano un elemento storico: le accuse furono mosse durante il ministero (Giovanni) e furono riprese per costituire l'oggetto dell'inchiesta del Sinedrio (sinottici). Sebbene quest'ultima ipotesi sia un genere di armonizzazione, dobbiamo ammettere che è plausibile.

Secondo, che valore deve essere attribuito all'interrogatorio di Gesù da parte di Anna, l'unica azione legale ebraica descritta nella passione giovannea? Troviamo strana la opinione presuntuosa di Bultmann, p. 500 (seguita da Jeremias, EWJ, p. 78[4]) secondo cui Giovanni ritiene questa riunione una riunione del Sinedrio e un regolare processo. Soltanto Anna è menzionato. Il v. 24 dice chiaramente che Caifa non era presente; e da 11,45-53 possiamo concludere che lo scrittore giovanneo sapeva perfettamente bene che, se ci fosse stata una riunione del Sinedrio, Caifa l'avrebbe presieduta. Nell'interrogatorio, Gesù chiede ad Anna due volte (vv. 21.23) di produrre testimoni e prove, in breve, una richiesta di processo o di udienza. Quindi con buona pace di Bultmann, siamo nell'atmosfera di un interrogatorio fatto dalla polizia a un criminale da poco arrestato, prima di dare inizio a qualsiasi procedura processuale formale.

Dovremmo discordare da Bultmann, p. 497, anche sul punto che l'interrogatorio di Anna riproduca una tradizione simile a quella che sta alla base dell'interrogatorio del Sinedrio riportato dai Sinottici, ma sia riplasmato in forma diversa. Realmente, non ci sono rassomiglianze tra le due tradizioni, e noi pensiamo che esse derivino da due udienze differenti. Se l'interrogatorio di Anna è storico, possiamo essere certi che la tradizione di Giovanni ha conservato soltanto una forma abbreviata; ma Bultmann non ha prove per supporre che, una volta, essa contenesse più materiale strettamente parallelo alla versione sinottica della riunione del Sinedrio. È plausibile che tale materiale appartenga non all'interrogatorio di Anna, bensì alla scena del v. 24 in cui Gesù è portato davanti a Caifa, eppure nulla ci viene detto di quel che fece Caifa.

Le due domande che Anna pone a Gesù circa i suoi discepoli e il suo insegnamento, sono più generiche dei due punti sollevati nei racconti sinottici della riunione del Sinedrio (distruzione del Tempio, messianicità). Eppure le domande possono suscitare implicazioni religiose e politiche coerenti con il quadro sinottico di quello che le autorità temevano da parte di Gesù. Sul piano religioso o teologico, esse possono riflettere l'accusa che Gesù era un falso profeta, accusa che troviamo nella narrazione sinottica degli scherni fatti di notte a Gesù dopo il suo arresto (vedi sotto), e nella prima imputazione di Lc 23,2. Meeks, pp. 60-61, fa rilevare i due marchi del falso profeta dati in Dt 13,2-6; 18-20: egli trascina gli altri fuori del cammino (la domanda circa i discepoli di Gesù) e falsamente sostiene di parlare in nome di Dio (la domanda circa l'insegnamento di Gesù). Abbiamo ricordato che Jeremias, EWJ, p. 79, ritiene che, storicamente, l'accusa di essere un falso profeta era alla base dell'azione ebraica contro Gesù.

Sul piano politico, la domanda relativa ai discepoli di Gesù può aver riguardato la probabilità che essi causassero una rivolta, e il pericolo rappresentato dal loro crescente numero (11,48; 12,19). A meno che l'evangelista non fosse legato alla tradizione da lui seguita, è difficile spiegare perché egli non registri alcuna risposta a questa domanda. In altri punti è stato ben chiarito che il Gesù giovanneo non accettava seguaci che interpretassero il suo movimento in termini politici (6,15; 12,14; vedi le pagine 600-3), e pertanto Gesù avrebbe potuto onestamente refutare le implicazioni politiche dell'indagine di Anna circa i suoi discepoli. In quanto alla domanda sull'insegnamento di Gesù, poteva sussistere una preoccupazione non solo circa l'ortodossia e la preparazione di Gesù

(7,15), ma anche circa la possibilità di sovversione (vedi nota su « Io ho parlato apertamente » a 18,20).

Quindi, l'interrogatorio davanti ad Anna può avere avuto uno scopo praticissimo. Può aver riflesso la vera preoccupazione dei capi religiosi circa il fatto che Gesù era un falso profeta; e può aver avuto lo scopo di raccogliere notizie per la procedura della « grande giuria » davanti al Sinedrio, la mattina dopo, che avrebbe stabilito se o meno sussisteva un'accusa politica per cui Gesù doveva essere consegnato ai romani, e da questi processato. Haenchen, « Historie », p. 63, dichiara: « Non dovremmo aspettarci di trovare qui notizie storiche oltre a quelle contenute nei sinottici ». Personalmente, non ne siamo convinti. Ci sono difficoltà per certi particolari, come abbiamo detto nelle Note ma esse non sono così gravi da farci ripudiare tutta la narrazione. Cosa più importante, non troviamo alcuna chiara ragione teologica giovannea che possa spiegare l'invenzione del racconto di Anna. Haenchen sostiene che la scena è stata elaborata in modo che la procedura giudaica, nel racconto della passione, perda tutta la sua importanza, e il processo di Pilato diventi decisivo. Ma allora, perché prendersi la briga di inserire la narrazione di un interrogatorio notturno? Il racconto della passione di Luca ne ha fatto a meno. Un'altra tesi, e cioè che la scena fu creata per dimostrare l'indipendenza di Gesù di fronte ai catturatori, si adatta meglio con il dichiarato pensiero giovanneo, e senza dubbio lo scrittore giovanneo ha rappresentato Gesù maestoso nella sua nobile confutazione. Ma non possiamo mettere questa scena allo stesso livello dell'episodio dell'« IO SONO » del giardino, ove la narrazione è veramente impensabile. Non vi è nulla di improbabile nell'idea fondamentale che Gesù accusasse i catturatori di aver preso una decisione senza avere prove e senza far domande a quelli che lo avevano udito frequentemente. Questo motivo conduttore compare anche nelle narrazioni sinottiche (Mc 14,49). Naturalmente, dato che l'interrogatorio di Anna compare soltanto in Giovanni, non lo si può controllare con certezza; ma non si deve neanche lasciarsi andare ad un atteggiamento *a priori*, per cui quando Giovanni è la nostra unica fonte, le notizie hanno poco valore.

Infine, che valore dobbiamo attribuire al racconto di Giovanni dei maltrattamenti inferti a Gesù? Abbiamo già insistito sul fatto che Giovanni, Luca e l'ultima parte di Mc 14,65 sono più credibili in quanto attribuiscono i maltrattamenti alla polizia (Lc 22,63: « gli uomini che detenevano Gesù ») più che ai membri del Sinedrio (Matteo e la prima parte di Mc 14,65). In Luca la scena non è collocata nel corso di un procedimento legale, ma Luca non registra alcun interrogatorio notturno. Giovanni colloca i maltrattamenti durante l'interrogatorio di Anna, ma ciò non è incredibile poiché Giovanni parla soltanto di un poliziotto che schiaffeggia Gesù, e non degli scherni su larga scala riferiti nella tradizione sinottica (o tradizioni; qui Luca può essere indipendente da Marco/Matteo e più primitivo). Quelli che pensano che Giovanni dipenda dai sinottici, spiegano che il quarto evangelista omise gli scherni perché li trovava incoerenti con il suo tema della maestà di Gesù. Ma allora, perché non ha anche omesso gli scherni dei romani (19,1-3)? Senza discutere la storicità degli scherni di cui parlano i sinottici, vorremmo semplicemente far notare che essi hanno un orientamento più teologico della narrazione di Giovanni. Se gli schiaffi dati a Gesù, di cui parlano Giovanni e Marco/Matteo, rientrano nel tema che Gesù morì come il Servo Sofferente (Is 50,6 nei LXX: « Ho offerto le mie guance agli schiaffi »), questo tema è svolto in Marco/Matteo quando ricordano che a Gesù fu sputato addosso (l'altra metà di Is 50,6: « Non ho distolto il mio viso dalla vergogna degli sputi »). Il racconto sinottico dell'irrisione della capacità profetica di Gesù concorda con Is 53,3: « Egli fu disonorato e non stimato »; e il silenzio di Gesù durante questo trattamento concorda con Is 53,7: « Nella sua afflizione non aprì la bocca ». Quindi, per quanto riguarda questo avvenimento, si può giustamente sostenere che la narrazione di Giovanni è la più semplice, ha il minor orientamento teologico e (insieme a Luca) riporta i particolari più probabili sia per l'ambiente, sia per gli autori.

I rinnegamenti di Pietro (18,15-18; 25-27)

Tutti e quattro i Vangeli collocano i rinnegamenti di Pietro durante la notte in cui Gesù fu arrestato. In tutti, l'avvenimento consiste in una introduzione, che porta in scena Pietro, e di tre rinnegamenti. Soltanto Luca (22,54-62) fa dell'introduzione e dei rinnegamenti un racconto continuo. Marco/Matteo separano l'introduzione (Mc 14,54; Mt 26,58) dai tre rinnegamenti (Mc 14,66-72; Mt 26,69-75), interpolando la scena del processo notturno di

Gesù davanti al sommo sacerdote e al Sinedrio. Giovanni unisce l'introduzione e il primo rinnegamento (18,15-18), e questa fusione è separata dal secondo e dal terzo rinnegamento (vv. 25-27), frapponendo la scena dell'interrogatorio di Gesù davanti ad Anna. Sembra chiaro che, una volta, l'introduzione e i tre rinnegamenti costituivano un tutto unico, e che in questo punto Luca è più originale. I differenti modi di interrompere la scena in Marco/Matteo e in Giovanni, hanno lo stesso scopo, quello di indicare la contemporaneità del procedimento legale notturno contro Gesù. (Il riconoscere la primitiva compattezza della scena non offre sostegno ai tentativi antichi o moderni di riordinare la narrazione di Giovanni per restaurare l'ordine giovanneo « originale », in cui l'introduzione e i rinnegamenti avrebbero formato un tutto unico; così Spitta, Moffatt e Church. Secondo questi autori, la presente interruzione della scena fu opera deliberata dell'evangelista.(Per i riordinamenti, vedi pp. XXIV-XXVI).
Mettendo tanto in rilievo la contemporaneità, Marco/Matteo e Giovanni esprimono la loro convinzione che Gesù non era presente quando Pietro lo rinnegò; Luca (22,61) sembra pensare che Gesù fosse presente.

Mentre lo schema generale dei rinnegamenti è eguale nei quattro Vangeli, i particolari variano moltissimo, come si può vedere sulla tavola. Senza dubbio alcune varianti rappresentano un riordinamento deliberato; per esempio, circa le risposte di Pietro, la prima e la terza risposta di Luca sembrano essere l'inverso di quelle di Marco, di modo che la prima di Luca è simile alla terza di Marco, e la terza di Luca è simile alla prima di Marco. Tuttavia, un'occhiata a # 1.6.7.8.10.11 e 13 basta a comprendere che, nei Vangeli sinottici, Luca conserva una tradizione indipendente (Bultmann, HST, p. 269; eppure, Taylor è discorde, *Behind the Third Gospel* [Oxford, Clarendon, 1926], pp. 48-49). Soltanto in # 3, parte di 10.11 e 12 Giovanni è vicino a Marco/Matteo; in # 3.7, l'altra parte di 10 e 12, Giovanni è vicino a Luca (cfr. anche # 9 e 13).

Quindi, sembra che Giovanni mantenga ancora una terza tradizione indipendente (vedi Dodd, *Tradition*, p. 85). Ci ricordiamo sorridendo di alcuni tentativi del passato, intesi a trattare i particolari divergenti delle tre tradizioni (Marco/Matteo, Luca Giovanni); alcuni interpreti dalla mentalità letterale hanno concluso che devono essere esistite tre serie di tre rinnegamenti, rendendo quindi Pietro colpevole nove volte! È più probabile che le tre tradizioni siano nate, dopo un certo tempo, da un racconto origina-

TAVOLA COMPARATIVA DEI TRE RINNEGAMENTI DI GESÙ DA PARTE DI PIETRO

Primo rinnegamento	MATTEO 26,69-70	MARCO 14,66-68	LUCA 22,56-57	GIOVANNI 18,17-18
1. Successione	dopo il processo di Gesù	dopo il processo di Gesù	nessun processo o interrogatorio	prima dell'interrogatorio di Gesù
2. Luogo	nella *aule*	nella *aule* presso il fuoco (v. 54)	nel mezzo della *aule* (v. 55) presso il fuoco	al cancello (*thyra*) mentre entra
3. Interrogatore	serva	una delle serve	serva	serva che custodiva l'ingresso
4. Domanda o Accusa	« Anche tu eri con [*meta*] Gesù il Galileo »	« Anche tu eri con [*meta*] Gesù il Nazareno	« Anche questi erano con [*syn*] lui »	« Sei anche tu uno dei discepoli di quest'uomo? »
5. Risposta	Egli lo negò davanti a tutti; « Non so di che cosa stai parlando »	Egli lo negò: « Non so, non capisco cosa tu voglia dire »	Egli lo negò: « Donna, io non lo conosco »	« No, non lo sono »
Secondo rinnegamento	MT 26,71-72	MC 14,69-70a	LC 22,58	GIOVANNI 18,25
6. Successione	dopo che Pietro era andato fuori	dopo che Pietro era andato fuori	dopo poco	dopo l'interrogatorio di Gesù
7. Luogo	all'esterno della *aule* nel vestibolo (*pylon*)	all'esterno della *aule* nel cortile antistante (*proaulion*)	nel mezzo della *aule* (v. 55) presso il fuoco	nella *aule* presso il fuoco
8. Interrogatore	un'altra serva	la stessa serva	un altro (uomo)	« essi » = servi e polizia (v. 18)
9. Domanda o Accusa	« Quest'uomo era con Gesù di Nazaret »	« Quest'uomo è uno di loro »	« Anche tu sei uno di loro »	« Sei anche tu uno dei suoi discepoli? »
10. Risposta	Egli negò di nuovo con un giuramento: « Io non conosco l'uomo »	Egli negò di nuovo	« Uomo, non lo sono »	« No, non lo sono »

Terzo rinnegamento	MATTEO 26,73-75	MARCO 14,70b-72	LUCA 22,59-62	GIOVANNI 18,26-27
11. Successione	dopo un po' di tempo	dopo un po' di tempo	dopo un intervallo di circa un'ora	immediatamente?
12. Luogo	nessun cambiamento	nessun cambiamento	nessun cambiamento	nessun cambiamento
13. Interrogatore	gli astanti	gli astanti	un altro (uomo)	servo del sommo sacerdote, parente dell'uomo colpito da Pietro
14. Domanda o Accusa	« Veramente anche tu sei uno di loro, perché il tuo accento ti tradisce »	« Veramente anche tu sei uno di loro, perché sei galileo »	« In verità, anche questi era con lui, perché è galileo »	« Non ti ho visto con lui nel giardino? »
15. Risposta	Egli cominciò a imprecare e a giurare:	Egli cominciò a imprecare e a giurare:		Egli negò di nuovo
	« Io non conosco l'uomo »	« Io non conosco quest'uomo di cui state parlando »	« Non so di che cosa state parlando »	
16. Canto del gallo	Immediatamente un gallo cantò e	Immediatamente un gallo cantò la seconda volta e	In quel momento un gallo cantò mentre stava parlando	Proprio allora un gallo cantò
	Pietro ricordò quello che Gesù aveva detto	Pietro ricordò quello che Gesù aveva detto	Pietro ricordò la parola del Signore dopo che il Signore lo ebbe guardato	
	Pietro pianse amaramente	Pietro pianse	Pietro pianse amaramente	

le, e che l'intervento della trasmissione abbia avuto un certo effetto sui particolari. È stato sostenuto che la forma più antica della storia era molto più semplice di tutte e tre le tradizioni, e riferiva soltanto un unico rinnegamento di Pietro. C. Massor, RHPR 37 (1957), 24-35, avanza l'attraente ipotesi che il triplice rinnegamento in Marco derivi dalla fusione di doppioni dell'avvenimento, uno con un unico rinnegamento e l'altro con un duplice rinnegamento. Ma allora, se Luca e Giovanni mantengono versioni indipendenti, come si sono anche essi imbattuti in un triplice rinnegamento? (Benoit, *Passion*, pp. 71-72, trova effettivamente una certa conferma dell'ipotesi di Masson nella maniera con cui Giovanni ha separato i rinnegamenti: uno prima della scena di Anna e due dopo. Ma, più verosimilmente, ciò riflette una tecnica letteraria, e non è il risultato della fusione di doppioni di provenienza diversa). G. Klein, ZTK 58 (1961), 309-10, ha probabilmente ragione di insistere nel dire che, per quanto lontano nel tempo si possa risalire, non abbiamo prove che giustifichino la semplificazione del racconto a meno di tre rinnegamenti (anche se *a priori* possiamo sospettare che lo schema di tre sia una elaborazione).

La storia dei rinnegamenti di Pietro non faceva parte della primitiva narrazione della passione (essa deriva dalla fonte B di Marco nel disegno marciano). Che valore storico le dovremmo attribuire? Molti pensano che la forma marciana della storia provenga dai ricordi di Pietro, e sia sostanzialmente degna di fede (Loisy, E. Meyer, J. Weiss, Schniewind, Taylor). Ma altri sono dubbiosi. Goguel pensa che il triplice rinnegamento sia stato inventato per adempiere la predizione di Gesù che Pietro lo avrebbe rinnegato. Bultmann licenzia il racconto come leggendario. E. Linnemann, ZTK 63 (1966), 1-32 pensa che, storicamente, tutti i discepoli abbiano rinnegato Gesù, e che la storia di Pietro sia semplicemente un riassunto fantasioso del rinnegamento generale. Anche G. Klein, ZTK 58 (1961), 285-328, e ZNW 58 (1967), 39-44, nega la storicità, ma per una ragione diversa. Questo autore, e altri prima di lui, hanno messo l'accento sul fatto che i rinnegamenti di Pietro formano un tutto unico, unito alla predizione dei rinnegamenti di Mc 14,29-31 e par. Nel contesto di questa predizione, Lc 22,31-32 riporta un'altra predizione relativa a Pietro: « Simone, Simone, ecco che Satana ha chiesto di tutti voi [plurale] di potervi setacciare come il grano; ma io ho pregato per te [singolare] affinché la tua fede non venga a mancare, e quando tu ti

sarai ravveduto, dovrai dare forza ai tuoi fratelli ». Questa seconda predizione è accettata da Klein come antichissima (ma non le parole di Gesù). Tuttavia, le parole in corsivo sono una glossa inserita per far coincidere la predizione originale, che diceva che Pietro non avrebbe mancato, con il concetto più tardo o contraddittorio, che egli aveva rinnegato Gesù. Inoltre, la storia dei rinnegamenti presuppone che Pietro abbia seguito Gesù dopo l'arresto, e ciò è ritenuto una contraddizione a Mc 14,27, che predice la dispersione dei discepoli. In quanto all'obiezione dettata dal buon senso, che la comunità primitiva avrebbe ben difficilmente inventato una storia che svergognava Pietro, un personaggio cristiano preminente, apprendiamo che tale invenzione riflette un movimento anti-petrino nella storia della tradizione evangelica (cfr. Mc 8,32-33; Mt 14,31; la « soppressione » dell'apparizione a Pietro ricordata in 1 Cor 15,5).
Valutando questa argomentazione, possiamo ben domandarci se frasi conciliabili non siano state indurite e rese contraddittorie. Non è più ragionevole accettare l'opinione personale di Marco, che non vi è contraddizione tra la fuga generale dei discepoli (14,27.50) e il fatto che Pietro più tardi andasse a vedere che cosa stava succedendo a Gesù? L'ipotesi che Luca abbia aggiunto la frase in corsivo in 22,32 non è affatto certa. Ma anche senza quella frase, esclude Lc 22,31-32 necessariamente il rinnegamento di Pietro? Non può l'aggiunta di Luca, se di aggiunta si tratta, aver interpretato correttamente il detto di Gesù? Il concetto può essere stato questo: la vera prova della fede di Pietro, per cui egli avrebbe avuto bisogno di uno speciale aiuto divino, avvenne dopo che ebbe rinnegato Gesù, in modo che egli non potesse seguire la strada di Giuda, ma potesse pentirsi e dare così un esempio agli altri che, scappando, avevano implicitamente rinnegato Gesù. Ovviamente, la questione della storicità dei rinnegamenti di Pietro richiede uno studio più particolareggiato di quello che lo spazio non ci consenta qui, ma alcune di queste complicate teorie circa l'evoluzione di una storia inventata, mettono alla prova la nostra credulità più dell'ammissione che una narrazione si basa sulla storia.

Il nostro interesse particolare è rivolto al valore o alla plausibilità dei particolari tipici di Giovanni. Il più notevole è la dichiarazione che Pietro non era solo, bensì che fu accompagnato dentro l'area del palazzo del sommo sacerdote da un altro discepolo di Gesù. Alcuni vedrebbero in ciò una ancor più flagrante violazione della tradizione secondo cui tutti i discepoli fuggirono, come predetto in Mc 14,27 e confermato in 14,50. Vero è che Giovanni non dichiara che tutti i discepoli fuggirono, ma c'è una predizione del fatto (vedi pp. 894-95 sopra) in Giovanni 16,32: « Un'ora sta venendo ... e voi sarete dispersi, ciascuno per conto suo, lasciandomi tutto solo ». (L'apparente contraddizione è più notevole se il discepolo anonimo che accompagnava Pietro, non era il Discepolo Prediletto; perché, allora, il Discepolo Prediletto, presente ai piedi della croce, è un terzo seguace di Gesù che non ha disertato il proprio Maestro!) Nelle Note abbiamo indicato i tanti problemi che circondano questo « un altro discepolo », e non è facile risolverli. Si sarebbe propensi a respingere l'avvenimento come fantasioso, se si potesse trovare una ragione comprensibile per la sua invenzione o inserzione. Certamente, il discepolo non sostiene nella scena alcuna parte di importanza teologica. Bultmann ritiene che il discepolo debba la sua esistenza al bisogno di spiegare come Pietro entrò nel palazzo del sommo sacerdote. Ma quanto bisogno c'era di spiegare questo fatto? Gli altri tre Vangeli dicono che Pietro stava nel cortile, senza spiegare in alcun modo come avesse varcato l'ingresso. Se lo scrittore giovanneo avesse semplicemente unito l'inizio del v. 15 al v. 17 (« Ora Simon Pietro seguiva Gesù ... dentro il palazzo del sommo sacerdote ... ma la serva che custodiva l'ingresso disse a Pietro ... » ecc.), chi avrebbe incontrato difficoltà nella narrazione? L'inventare un discepolo di Gesù, che era inspiegabilmente ammesso nel palazzo del sommo sacerdote, significa creare una difficoltà dove non ce n'era nessuna. C'è molta verità nel giudizio di Dodd (*Tradition*, p. 86) circa la scena di Giovanni: « Questo vivace racconto o è il prodotto di un notevole estro drammatico, o si basa su notizie migliori ».

Come per i tanti piccoli particolari in cui Giovanni differisce da Marco/Matteo o da Luca, è pericoloso fare una valutazione generale. Può ben darsi che una narrazione sia più vicina all'originale in un particolare, mentre un'altra narrazione è più vicina in un altro particolare. In Marco, la terza risposta di Pietro raggiunge un acme, in quanto è un vero e proprio rinnegamento, più che una pretesa di non aver capito. In Giovanni questo dramma manca perché Pietro rinnega Gesù fin dall'inizio. Se Giovanni è più elaborato di Marco/Matteo o di Luca nell'identificare chi pone le domande, Giovanni è più sobrio di entrambi nel descrivere la reazione di Pietro al canto del gallo. Quindi, è difficile giustificare l'affermazione che la narrazione giovannea è uniformemente secondaria.

Ciò nonostante, Giovanni usa la scena dei rinnegamenti di Pietro in modo squisitamente teologico. Rendendo i rinnegamenti di Pietro contemporanei alla difesa di Gesù davanti ad Anna, Giovanni ha prodotto un contrasto drammatico in cui Gesù affronta coraggiosamente i suoi inquisitori e non nega niente, mentre Pietro trema davanti ai suoi e nega tutto. In nessun senso reale il fatto che Pietro segua Gesù nel palazzo del sommo sacerdote è una contraddizione alla predizione di Gesù (16,32) che i discepoli lo avrebbero lasciato tutto solo. Umanamente parlando, Gesù non fu mai più solo di quando Pietro per tre volte disse che non era un discepolo di Gesù. La tradizione giovannea presente in Giovanni 21 trovava un ulteriore motivo conduttore teologico nei rinnegamenti di Pietro, e cioè: questi rinnegamenti potevano essere espiati dalla triplice confessione dell'amore di Pietro per Gesù (21,15-17), una sottigliezza teologica che non si trova nei vangeli sinottici.

BIBLIOGRAFIA (18,1-27)

Vedi la bibliografia generale per il racconto della passione alla fine del § 60.

BARTINA, S., « " Yo soy Yahweh " — Nota exegética a Jn. 18,4-8 », in *XVIII Semana bíblica española* (Madrid: Consejo superior de investigaciones, 1959), pp. 393-416.

BROWN, R. E., « Incidents that are Units in the Synoptic Gospels but Dispersed in St. John », CBQ 23 (1961), 143-52 sull'agonia nel Getsemani e sul processo di fronte a Caifa. Anche in NTE, pp. 192-203, oppure 246-59.

CHURCH, W. R., « The Dislocations in the Eighteenth Chapter of John », JBL 49 (1930), 375-83.

KRIEGER, N., « Der Knecht des Hohenpriesters », NovT 2 (1957), 73-74.

MAHONEY, A., « A New Look at an Old Problem (John 18, 12-14. 19-24) », CBQ 27 (1965), 137-44.

MEIN, P., « A Note on John XVIII. 6 », ET 65 (1953-54), 286-87.

REYNEN, H., « *Synagesthai*, Joh 18, 2 », BZ 5 (1961), 86-90.

RICHTER, G., « Die Gefangennahme Jesu nach dem Johannesevangelium (18, 1-12) », BiLeb 10 (1969), 26-39.

ROBINSON, B. P., « Gethsemane: The Synoptic and Johannine Viewpoints », ChQR 167 (1966), 4-11.

SCHNEIDER, J., « Zur Komposition von Joh 18, 12-27. Kaiphas und Hannas », ZNW 48 (1957), 111-119.
SCHWANK, B., « Jesus überschreitet den Kidron (18, 1-11) », SeinSend 29 (1964), 3-15.
— « Petrus verleugnet Jesus (18,12-27) », SeinSend 29 (1964), 51-65.

63. il racconto della passione: sezione 2 (episodi 1-3)
18,28-40

Il processo di Gesù davanti a Pilato

Primo episodio

[28] *Ora, all'alba, essi portarono Gesù da Caifa al pretorio. Essi stessi non entrarono nel pretorio perché dovevano evitare l'impurità rituale onde poter mangiare la cena pasquale.* [29] *Così Pilato uscì verso di loro. « Che accusa portate contro questo uomo? », domandò.* [30] *« Se questo individuo non fosse un criminale », essi ritorsero, « certamente non lo avremmo consegnato a te ».* [31] *A questo Pilato disse loro: « Allora prendetelo voi stessi e giudicatelo secondo la vostra legge ». Ma i giudei risposero: « A noi non è consentito di mettere nessuno a morte ».* [32] *(Ciò era per adempiere ciò che Gesù aveva detto indicando il genere di morte nella quale egli doveva morire).*

Secondo episodio

[33] *Allora Pilato rientrò [indietro] nel pretorio e convocò Gesù. « Sei tu il " Re dei giudei "? », gli chiese.* [34] *Gesù rispose: « Domandi questo da te, o altri ti hanno parlato di me? »* [35] *« Certamente non pensi che io sia giudeo? », esclamò Pilato. « Sono la tua nazione e i sommi sacerdoti che ti hanno consegnato a me. Che cosa hai fatto »* [36] *Gesù rispose:*
« Il mio regno non appartiene a questo mondo.
Se il mio regno appartenesse a questo mondo,
i miei sudditi combatterebbero
per salvarmi dall'essere consegnato ai giudei.

Ma, così com'è, il mio regno non appartiene a quaggiù ».
[37] « *Così, allora, sei tu un re?* », *disse Pilato. Gesù rispose:*
« Tu dici *che io sono un re.*
La ragione per cui sono nato,
la ragione per cui sono venuto nel mondo,
è per rendere testimonianza alla verità.
Chiunque appartenga alla verità ascolta la mia voce ».
[38] « *Verità?* », *ritorse Pilato.* « *E che cosa è?* »

Terzo episodio

Dopo questa osservazione Pilato uscì di nuovo verso i giudei e disse loro: « *Da parte mia non trovo alcuna imputazione contro quest'uomo.* [39] *Ricordate, voi avete un'usanza che io liberi qualcuno per voi a Pasqua. Desiderate, quindi, che io liberi per voi " il Re dei giudei "?* ». [40] *A questo essi gridarono in risposta:* « *Noi vogliamo Barabba, non questo individuo* ». (*Barabba era un bandito).*

28: *portarono;* 29: *domandò;* 38: *ritorse, disse.* Nel testo greco sono al presente storico.

NOTE

v. 28. *All'alba. Prōi,* letteralmente « l'ora mattutina », era l'ultima delle divisioni romane della notte (e veniva dopo « il canto del gallo »), dalle tre alle sei. Possiamo interpretare che Giovanni voglia dire che l'interrogatorio di Anna e i contemporanei rinnegamenti di Pietro finirono verso le tre (Nota al v. 27), che durante le successive tre ore Gesù fu con Caifa e che infine, verso le sei, venne condotto da Pilato, dove il processo durò fino a mezzogiorno circa, quando fu condannato (19,14). Secondo Mc 15,1 e Mt 27,1, la seconda riunione del Sinedrio ebbe luogo « all'ora mattutina », e immediatamente dopo Gesù fu portato da Pilato.
Lc 22,66 mette la riunione del Sinedrio « quando si era fatto giorno ». Sherwin-White, « Trial », p. 114, fa notare che la giornata lavorativa di un funzionario romano incominciava alle primissime ore del giorno e che, per esempio, l'imperatore Vespasiano terminava il suo lavoro al tavolino prima dell'alba. (Sherwin-White usa ciò come argomento per la validità di una riunione notturna del Sinedrio, ma l'usanza romana può essere conciliata anche con una riunione del Sinedrio tenuta molto presto).

— *essi.* Chi? L'ultima frase che faccia riferimento a Gesù si ha al v. 24: « Allora Anna lo mandò legato da Caifa ». Giovanni non ha menzionato una riunione del Sinedrio mentre Gesù stava da Caifa; l'« essi » può ben includere alcune persone autorevoli del Sinedrio, a giudicare da quello che Giovanni ci dice degli accusatori di Gesù durante il processo romano. Al v. 35 Pilato identifica i sommi sacerdoti fra coloro che gli hanno consegnato Gesù; cfr. anche « i giudei » (vv. 31.38, ecc.) e « i sommi sacerdoti e la polizia del tempio » (19,6).

— *portarono.* Negli episodi in cui Gesù è portato dal giardino al palazzo o alla casa del sommo sacerdote, e da Caifa a Pilato, Giovanni (18,13.28) e Luca (22,54; 23-1) usano il verbo *agagein*, « portare, guidare »; Marco (14,53; 15,1), seguito da Matteo, usa *apagagein*, « portar via ». Questo secondo verbo compare in Lc 22,66 quando Gesù è condotto dalla casa del sommo sacerdote al Sinedrio.
— *da Caifa* [moto da luogo]. Dal palazzo del sommo sacerdote o dal luogo dove si era riunito il Sinedrio (Nota al v. 24)? Pochi manoscritti della VL leggono erroneamente « da Caifa » [moto a luogo], sotto l'influenza del v. 24.
— *al pretorio.* In origine questo termine indicava quella tenda, entro un accampamento militare, in cui il pretore romano aveva il suo quartier generale. Passò a indicare il luogo dove risiedeva il funzionario capo in un paese conquistato dai romani. In Palestina, la residenza permanente del governatore romano era a Cesarea sul mare (vedi Atti 23,33-35 che colloca il governatore romano nel pretorio di Erode, cioè in un palazzo erodiano adattato). Qui ci interessiamo alla residenza che il governatore occupava a Gerusalemme durante periodi festivi, o in tempo di disordini. Mc 15,16 (cfr. Mt 27,27) mette « pretorio » in contrapposizione alla *aulē*, « palazzo, cortile »; e sembra chiaro che i tre Vangeli che usano il termine « pretorio » (Luca non lo usa), immaginino un edificio ampio con un cortile esterno dove la folla dei giudei poteva ammassarsi. Nell'interno ci dovevano essere stanze, anche camere da letto (Mt 27,19 ricorda la presenza della moglie di Pilato) e quartieri per i soldati. Mc 15,8 dice che la folla « salì » da Pilato, forse riprendendo una tradizione secondo cui il pretorio si trovava nella parte più elevata della città. Naturalmente, non possiamo essere certi che tale notizia rifletta l'immaginazione dell'evangelista, oppure sia un ricordo storico.

La localizzazione del pretorio di Gerusalemme è incerta, ma fra le roccheforti erodiane della città due sono quelle la cui candidatura è probabile, entrambe ricordate da Flavio Giuseppe, *Ant.*, XV, VIII, 5; ≠ 292. (1) La fortezza Antonia, un castello asmoneo modificato da Erode il Grande verso il 35 a.C., e da lui usato sia come castello sia come palazzo, per dodici anni. Essa si alzava sul colle orientale, proprio a nord del recinto del tempio, e la coorte dei pretoriani stazionava là durante i periodi festivi, proprio grazie alla sua vicinanza al posto, dove c'era più probabilità che scoppiassero disordini. A partire dal XII secolo, la tradizione cristiana ha venerato in questo luogo il pretorio. Nel 1870 la tradizione trovò appoggio nella scoperta, fatta nella zona, di un pavimento di massicce lastre di pietra. Scavi archeologici successivi hanno portato padre Vincent a identificare qui il *Lithostrotos* o « pavimento di pietra », ricordato in 19,13 (vedi Nota relativa). Per i particolari, vedi la tesi di madre Aline de Sion, presentata alla Sorbonne, *La forteresse Antonia et la question du Prètoire* (Gerusalemme, 1955). (2) Il palazzo erodiano sul colle occidentale (oggi vicino alla porta di Giaffa), che domina l'intera città. Erode il Grande lo costruì, facendone una dimora più grandiosa e, lasciata l'Antonia, vi si trasferì nel 23 a.C. Da quanto dicono Flavio Giuseppe e Filone, a Gerusalemme esso serviva usualmente da residenza ai procuratori romani (Kopp, HPG, pp. 368-69). Secondo Filone, *Ad Gaium* 38; # 299, Pilato fece appendere alcune targhe dorate, forse per abbellire la residenza del governatore. La parola *aulē*, che Mc 15,16 usa per indicare il pretorio, compare frequentemente nei riferimenti di Flavio Giuseppe al palazzo erodiano, ma mai in quelli all'Antonia. In una discussione con Vincent, P. Benoit, RB 59 (1952), 513-50, argomenta che le testimonianze degli antichi sono in modo decisivo a favore dell'identificazione di questo posto con il pretorio. Così anche Lohse, ZDPV 74 (1958), 69-78.

— *evitare l'impurità rituale.* Atti 10,28 dice che per i giudei era contrario alla legge il frequentare o il visitare persone di altre nazioni, e alcuni studiosi hanno interpretato ciò intendendo che nel I secolo d.C. i giudei palestinesi consideravano tutti i Gentili leviticamente impuri (Schürer, II,I, p. 54). In uno studio accurato, pubblicato dalla *Jewish Quarterly Review* 17 (1926-27), 1-81, A. Büchler ha mostrato che ciò non è vero. Sebbene gli atteggiamenti più severi dei farisei avessero una certa influenza, persino i farisei non consideravano i Gentili automaticamente impuri. Verso l'inizio del secolo, le donne gentili erano considerate impure perché ignoravano le leggi di Lv

15,19-24 relative alla impurità dopo le mestruazioni (per tale questione, i discepoli di Hillel erano più severi di quelli di Shammai), e si riteneva che questa impurità venisse trasmessa ai mariti gentili. Un po' più tardi, i discepoli di Hillel, contro l'opposizione degli Shammaiti, vollero dichiarare i Gentili passibili di essere contaminati da un cadavere (Nm 19,16; 31,19); e ciò avrebbe comportato uno stato quasi permanente di contaminazione, dato che i Gentili spesso seppellivano i morti sotto le loro case. Il « Rotolo del Tempio » di Qumran, del I secolo a.C., esprime disgusto per l'usanza dei Gentili di seppellire « i morti dovunque, perfino nelle loro case » (Y. Yadin, BA 30 [1967], 137). Che causa di impurità aveva in mente l'evangelista nel presente caso? Era Pilato impuro per via della moglie? Di norma, la moglie del governatore non avrebbe dovuto andare con lui da Cesarea sul mare a Gerusalemme, ma Mt 27,19 (di dubbio valore storico) registra la sua presenza. Era il procuratore impuro in senso generale per colpa delle usanze funebri dei Gentili? Eppure, entrambi i luoghi proposti per il pretorio, ricordati sopra, erano stati costruiti o ricostruiti da Erode il Grande, di modo che qualsiasi sepoltura avrebbe dovuto esser stata fatta dopo che i Gentili erano saliti al potere. Oppure, si basava l'impurità sulla presunta presenza di lievito in una casa gentile? In tempo pasquale (la festa degli Azzimi),gli Israeliti non dovevano toccare il lievito (Dt 16,4) a partire dal mezzogiorno del 14 di Nisan.

— *per poter mangiare la cena pasquale.* Un giudeo, che avesse contratto l'impurità, non poteva mangiare il pasto pasquale al tempo stabilito, e doveva rimandare di un mese la celebrazione (Nm 9,6-12). Büchler, p. 80, fa notare che la contaminazione trasmessa dall'impurità levitica dei Gentili, nel caso che sussistesse, era un pericolo virtuale soltanto per il sacerdote di servizio al tempio, e per il comune giudeo che era stato purificato in vista della partecipazione a un pasto espiatorio. Le circostanze cui pensa Giovanni rientrano esattamente nel caso in cui si doveva evitare di contrarre l'impurità: i sacerdoti, di norma, prendevano parte al macello degli agnelli pasquali nel pomeriggio (vedi Nota a 19,14), e al pasto dopo il tramonto. Eppure, se fossero diventati impuri perché erano entrati nel pretorio, perché non poteva l'impurità temporanea essere cancellata prima del pasto, facendo un bagno al tramonto (Nm 19,7)? Forse a ciò potremmo rispondere se conoscessimo il pensiero dell'evangelista circa la causa dell'impurità. L'impurità provocata dal contatto con un cadavere era una contaminazione che durava sette giorni (Nm 19,11). È interessante vedere che, secondo Flavio Giuseppe, *Ant.* XVIII, IV, 3; # 93-94, i giudei che andavano a prendere i paramenti del sommo sacerdote, tenuti in custodia dai romani, stavano attenti a farlo sette giorni prima della festività. (Ma in XV, XI 4; # 408, Flavio Giuseppe parla di un solo giorno prima della festività). Il riferimento all'imminente cena pasquale spiega che, per Giovanni, Gesù fu processato da Pilato e fu crocifisso il giorno precedente la Pasqua. Jeremias, EWJ, pp. 80-82, tenta di rendere comprensibili altri passi giovannei che sostengono questa cronologia, ma ammette che qui Giovanni non è ambiguo. Descrivendo il pasto che sarebbe stato preso quella notte, Giovanni usa la stessa espressione greca, *phagein to pascha*, che i sinottici usano per descrivere l'ultima cena della notte precedente (Mc 14,12; Mt 26,17; Lc 22,15).

v. 29. *Pilato.* Sebbene il nome dell'uomo sia qui riferito per la prima volta in Giovanni, per il lettore non è identificato quale governatore (si noti il contrasto con Mt 27,2). Probabilmente i cristiani conoscevano il nome di Pilato fin dalla prima volta che avevano ascoltato il kerygma. Egli è ricordato nei sermoni degli Atti (3,13; 4,27; 13,28), e ha trovato un posto nel Credo (già nei Credo romani a partire dal 200 circa: DB §§ 102.11). Marco, Matteo (ma vedi variante in 27,2) e Giovanni danno di lui il solo cognome; Luca (3,1; Atti 4,27) usa nome e cognome, Ponzio Pilato, e in questo modo è presentato da Flavio Giuseppe, *Ant.* XVIII, II, 2; # 35. Il suo prenome è sconosciuto. Era di rango equestre, vale a dire di nobiltà bassa, contrapposto al rango di senatore. Governò la Giudea dal 26 al 36. La Giudea era una piccola provincia imperiale; a partire dall'epoca di Claudio (41-54), il titolo dato ai funzionari che governavano province del genere, fu *procuratores Caesaris pro legato.* (Le legioni potevano essere comandate soltanto dai legati, che erano senatori; la nomina *pro legato* era un modo per dare a un nobile di rango inferiore il potere di impiegare i legionari). Così, generalmente, Pilato è identificato come procuratore (così Tacito); ma nell'iscrizione di Pilato, scoperta nel 1961 a Cesarea sul mare, troviamo il titolo di prefetto, *praefectus Iudaeae* (JBL 81 [1962]), p. 70). Ciò sembra confermare la tesi, sostenuta da alcuni studiosi, secondo cui, prima dell'epoca di Claudio, una provincia come la Giudea aveva un prefetto e non un procuratore.

Vedi D. Hirschfeld, *Die kaiserlichen Verwaltungsbeamten* (Berlin 1905), e A. M. Jones, « Procurators and Prefects in the Early Principate », *Studies in Roman Government and Law* (Oxford, 1960), pp. 115-25.

Scritti di provenienza giudaica ci forniscono una ragionevole quantità di notizie su Pilato, e il quadro non è favorevole. Filone, *Ad Gaium* 38; # 302, attribuisce a Pilato furto, assassinio e crudeltà. (L'accuratezza della relazione di Filone è stata messa in dubbio da P. L. Maier, HTR 62 [1969], 109-21, il quale pensa che il ritratto più benevolo del NT possa essere più veritiero di quanto è stato finora ritenuto). Flavio Giuseppe, *Ant.* XVIII, III, 1-2 e IV, 1-2; # 55-62 e 85-89, descrive vivacemente i suoi grossolani errori e le sue atrocità (cfr. anche la strage dei galilei ricordata in Lc 13,1). La sua azione contro Gesù è uno dei pochi particolari evangelici che abbiano una antica conferma non-cristiana, poiché Tacito, *Annali* XV, 44, riferisce: « Cristo era stato giustiziato sotto il regno di Tiberio, dal procuratore della Giudea Ponzio Pilato ». Come abbiamo detto (pp. 969-70 sopra), un ritratto intenzionalmente favorevole di Pilato è stato dipinto dalla tradizione cristiana.

— *uscì verso di loro.* Soltanto Giovanni menziona ciò, e realmente questo entrare e uscire dall'edificio, durante tutto il processo, è giovanneo. I sinottici sembrano supporre che tutto il processo si sia svolto in pubblico, perché le folle accorsero e chiesero urlando quello che volevano (vedi Mc 15,8). Soltanto dopo che Gesù è condannato, Mc 15,16 e Mt 27,27 riferiscono che egli fu portato dentro il pretorio. Da questo versetto di Giovanni si potrebbe avere l'impressione che Pilato stesse aspettando la delegazione (fatto del tutto spiegabile se i soldati romani avessero partecipato all'arresto).

— *Che accusa?* In Lc 23,2 i membri del Sinedrio incominciano ad accusare Gesù prima che Pilato apra la bocca; in Mc 15,2 e in Mt 27,11 Pilato non ha bisogno di essere informato e pone immediatamente la domanda sulla regalità. Se siamo nel giusto, ritenendo che le autorità ebraiche avessero seguito una procedura da « grande giuria » contro Gesù (p. 974 sopra), Pilato avrebbe dovuto aspettare che gli comunicassero l'esito della inchiesta. Tuttavia, Verdam, p. 285, fa notare che la domanda di Pilato si adatta anche con l'ipotesi di un processo ebraico formale. Se i giudei lo avessero processato, sarebbero dovuti andare da Pilato sperando di ottenere il permesso di eseguire la sentenza (un *exsequatur*); ma Pilato tratta la loro decisione puramente come una accusa (*katēgoria*), e decide di processare lui stesso Gesù.

v. 30. *Questo individuo.* Sembra essere un uso dispregiativo di *houtos* (BAG, p. 601).
— *fosse ... un criminale.* Letteralmente « fosse ... uno facente il male », una costruzione perifrastica che consiste nel verbo « essere » e in un participio presente che regge un sostantivo. La goffaggine di questo semitismo spinse gli scrivani a tentare un miglioramento, come risulta nelle lezioni varianti. Non è specificato esattamente quale male o quale crimine si ritiene che le autorità avessero in mente. Sul piano storico, era un crimine politico, probabilmente quello di essere un rivoltoso (Gesù fu arrestato come un *lēstēs*: Mc 14,48); ma l'evangelista pensa che la ragione vera fosse teologica (19,7; cfr. 10,32).
— *consegnato.* Il verbo *paradidonai* (anche « tradire ») è già stato usato otto volte nel Vangelo per identificare Giuda; ora l'onere di consegnare Gesù è passato alle autorità giudaiche.
— *a te.* C'è qui un tocco di insolenza?

v. 31. *giudicate.* Questo imperativo presuppone che non ci fosse stato un processo formale ebraico; il contrario si trova in Mc 14,64 e, in misura minore, in Mt 26,66. Vedi pp. 970-73 sopra. Alcuni ritengono che Pilato parli ironicamente: egli sa che le autorità giudaiche desiderano mettere a morte Gesù, e sa che non hanno il potere di farlo; e così ricorda loro sarcasticamente la loro impotenza. Altri ritengono l'evangelista colpevole di un errore alquanto sciocco: presenta Pilato come se questi ignorasse che le autorità giudaiche non avevano il potere di giustiziare. Altri ancora prendono sul serio le parole di Pilato: egli non sa che cosa le autorità giudaiche abbiano deciso circa Gesù; ha chiesto loro i risultati delle loro deliberazioni ed esse non glieli hanno dati; e così egli dice loro che non può procedere a un processo in tali corcostanze, e che loro stesse dovranno pensarci.
In una Nota seguente tratteremo il problema relativo al potere del Sinedrio di eseguire una *condanna a morte*; qui ci domandiamo che competenza legale avesse il Sinedrio sotto i governatori romani. Sulla base di Flavio Giuseppe e di dichiarazioni della Mishnah di epoca più tarda, molti studiosi pensano che il Sinedrio avesse ampia competenza nelle questioni sia civili che religiose, di modo che soltanto offese politiche gravissime, meritevoli di

condanna capitale, erano trattate dal governatore. Altri, attingendo dalle ricerche di R. W. Husband (*The Prosecution of Jesus* [Princeton, 1916]), argomentano che, nell'aministrazione di una provincia romana, a un tribunale locale, come il Sinedrio, sarebbero stati passati soltanto casi di secondaria importanza , e che una causa civile o penale di un certo peso avrebbe dovuto essere sottoposta ai romani. L'incertezza circa l'ampia competenza del Sinedrio è riecheggiata da Danby, JTS 21 (1920), 56-57. I recenti studi della questione, fatti da A. N. Sherwin-White, si basano sulle ricerche più particolareggiate circa l'amministrazione provinciale romana, che è stato possibile compiere dopo la pubblicazione nel 1899 del trattato classico di Theodor Mommsen sul sistema giudiziario romano. Sherwin-White fa notare che un prefetto equestre, in una piccola provincia come la Giudea, non aveva assistenti romani di alto rango, che potessero condividere con lui gli importanti compiti amministrativi e giuridici. La presenza romana era di natura militare, e il governatore, stracarico di lavoro, doveva dipendere, per le questioni civili, dai funzionari locali. Ma i governatori detenevano i poteri essenziali, da cui dipendeva il mantenimento dell'ordine, e lasciavano gli affari spiccioli alle autorità municipali. Tutti i delitti, per i quali la pena era il lavoro forzato nelle miniere, l'esilio o la morte, erano riservati ai governatori » (« Trial », p. 99). Nel condurre processi penali, il prefetto non era legato dalla legge di Roma, che veniva applicata soltanto per i cittadini romani e per le città romane. Quindi, non c'era un codice penale universale per i processi nelle province, chiamati *extra ordinem* o « processi fuori dalla norma ». Il prefetto, sebbene seguisse una prassi abituale nello svolgimento dei processi, era libero di fare a suo modo circa le accuse da prendere in considerazione o da rigettare. Ammettendo questa situazione, vediamo quanto sia arduo il risalire con qualche precisione alle ragioni per cui Pilato propose di demandare il caso alle autorità ebraiche (posto che qui Giovanni conservi un ricordo storico). Sul piano teologico, Giovanni può voler spiegare fin dall'inizio che Pilato non desiderava essere coinvolto e che, quindi, tutta la responsabilità ricadeva su « i giudei ».

— *(giudicate)lo.* Questo manca in alcune testimonianze importanti, compreso il Codice Sinaitico * e il P^{66}. Può essere un chiarimento dei copisti.

— *i giudei.* Qui, senza dubbio, il termine ha il suo tipico riferimento giovanneo alle autorità, soprattutto quelle di

Gerusalemme, che erano ostili a Gesù (vedi le pp. CXXXI-CXXXIII); e noi ricordiamo che di solito esso comprende tanto i farisei quanto i sacerdoti.

— « *A noi non è consentito di mettere nessuno a morte* ». In Marco/Matteo non è chiaro perché le autorità giudaiche portino Gesù da Pilato, invece di giustiziarlo loro stesse, specialmente dato che lo avevano trovato colpevole di bestemmia, un crimine religioso punibile con la morte. Soltanto Giovanni offre una spiegazione ragionevole: il Sinedrio non può eseguire una sentenza capitale. Se Gesù deve morire, dovrà essere giudicato e giustiziato dai romani. Ciò spiega anche perché deve essere presentata una accusa non religiosa o politica. (Noi abbiamo proposto [pp. 975-80] che, anche se ammettiamo che nel Sinedrio c'era una reale opposizione religiosa contro Gesù, l'accusa politica può esser stata fatta sinceramente; possibilità, questa, trascurata nei Vangeli). È la ragionevole spiegazione di Giovanni una fantasiosa invenzione dell'evangelista per appianare una difficoltà, oppure ha il solo Giovanni mantenuto un ricordo di vitale importanza delle procedure giudiziarie della Palestina prima del 70? Un lavoro di Jean Juster, *Les juifs dans l'Empire romain* (Paris, 1914), ha avuto una grande influenza nello stabilire il concetto che il potere del Sinedrio non fosse limitato per quanto riguardava le sentenze capitali, di modo che studiosi come Goguel, Lietzmann, Burkill e Winter pensano che Giovanni si sbagli. Tuttavia, altri, come Büchsel, Blinzler, Benoit e Jeremias sostengono che Giovanni è corretto.

Naturalmente, non ci sono dubbi che il governatore romano avesse il potere di condannare a morte (Flavio Giuseppe, *Guerra giudaica*, II, VIII, 1; # 117), o che potesse aver trasmesso al Sinedrio questo potere per offese specifiche, soprattutto di natura religiosa (la condanna a morte automatica per i Gentili sorpresi nelle parti interne del recinto del tempio è attestata da una iscrizione). Ma aveva il Sinedrio la competenza generale di giustiziare dei prigionieri giudicati colpevoli in gravi casi di carattere religioso, civile e penale? Quelli che la pensano così, ricordano una quantità di esecuzioni effettuate dalle autorità giudaiche, alcune proprio di cristiani. Stefano fu lapidato a morte negli anni trenta (Atti 7,58-60); Giacomo, il capo della chiesa di Gerusalemme, fu lapidato negli anni sessanta (Flavio Giuseppe, *Ant.*, XX, IX, 1; # 200). La riluttanza di Paolo a farsi processare dal Sinedrio a Gerusalemme (Atti 25,9-11) è più comprensibile se quel tribunale aveva il potere di pronunciare sentenze capitali (vedi anche Atti 22,30; 23,20). La storia dell'adultera di Giovanni 8,3-5 può essere interpretata come prova che le autorità ebraiche potevano giustiziare i colpevoli (vedi p. 437). Tuttavia, quelli che pensano che il Sinedrio non avesse la competenza generale di mettere a morte, offrono una diversa spiegazione in ciascun caso. Per esempio, sostengono che il caso di Stefano è stato un linciaggio, e che come informa Flavio Giuseppe, Giacomo fu giustiziato nel periodo di sede vacante fra un governatore romano e il successore, con il risultato che il sommo sacerdote compromesso fu di conseguenza punito. C'è una tradizione giudaica, di attendibilità incerta, secondo cui il potere di mettere a morte era stato tolto a Israele quarant'anni (cifra tonda?) prima della distruzione del tempio (Talmud di Gerusalemme, *Sanhedrin,* I, 18a.34; VII, 24b.41; vedi Barrett, p. 445). Per un'ampia trattazione di questo argomento e per le diverse conclusioni, si può consultare Blinzler, *Trial*, pp. 157-63, e Winter, *Trial*, pp. 11-15; 76-90.

Sebbene, per quanto ne sappiamo noi oggi, non sia possibile decidere con esattezza, c'è una impressionante forza persuasiva negli argomenti che Sherwin-White ha esposto a favore della generale accuratezza di Giovanni. Nel suo studio particolareggiato della struttura delle province romane, egli conclude che i romani mantenevano uno zelante controllo sulle esecuzioni capitali, perché il potere di morte, detenuto dalle autorità locali, poteva essere impiegato per eliminare fazioni favorevoli a Roma. La turbolenta Giudea era l'ultimo posto in cui i romani sarebbero stati inclini a fare una eccezione (*Roman Society*, pp. 36-37). Verdam, pp. 279-81, sostiene concetti simili, facendo notare che perfino un despota come Erode il Grande si rifiutava di agire contro i propri figli senza una autorizzazione romana.

Sono stati fatti dei tentativi, non particolarmente felici, per evitare lo scoglio interpretando la dichiarazione di Giovanni in modo limitato. Agostino (*In Jo.* CXIV, 4; PL 35, 1937), seguito da Belser, interpreta che Giovanni voglia dire che la loro stessa legge impediva ai giudei di lapidare qualcuno *in un giorno di festa.* Questa interpretazione potrebbe essere più plausibile se il giorno di cui si tratta nella narrazione di Giovanni, fosse la Pasqua, mentre è soltanto la vigilia della Pasqua; inoltre, Jeremias, EWJ, p. 78, mostra che, in realtà, certi delitti gravi potevano essere puniti con la morte in giorni festivi. Hoskyns, p. 616, ritiene che ci sia una implicita limitazione riguardo il *modo dell'esecuzione*: Giovanni vuol dire che i giudei non potevano versare sangue, sebbene potessero lapidare. A sostegno, fa notare che il v. 32 vede nella dichiarazione una implicazione circa il genere di morte secondo il quale Gesù doveva morire. Döllinger pensa che la limitazione riguardi *il crimine in questione*: Giovanni vuol dire che le autorità ebraiche non avevano il permesso di giustiziare criminali politici, e Gesù era accusato di un crimine politico. Tuttavia, il testo giovanneo non accenna a limitazioni o a riserve circa il tempo, il modo o il delitto.

v. 32. *Ciò era.* abbiamo aggiunto queste parole; il testo greco ha semplicemente una costruzione *hina* ellittica. (Vedi Note a 15,25; 18,9).
— *per adempiere.* Ancora una volta (Nota a 18,9) Giovanni usa il termine con riferimento a precedenti parole di Gesù. Il passo che ha in mente è: « Quando sarò innalzato dalla terra ... », perché l'osservazione del redattore in 12,33 spiega che queste parole indicavano il genere di morte secondo il quale doveva morire.
— *indicando.* Vedi Nota a 12,23.
— *il genere di morte.* Abbiamo spiegato che la risposta dei giudei al v. 31 chiarisce *a noi* perché le autorità ebraiche avessero portato Gesù da Pilato. Ma si noti che l'evangelista non si interessa della risposta in quanto chiarimento della storia; egli si interessa dell'implicazione teologica. Se le autorità ebraiche non potevano giustiziare Gesù, allora egli doveva morire crocifisso per mano dei romani, e in tal modo sarebbe stato *innalzato* dal suolo su una croce (vedi Commento). Evidentemente, l'evangelista pensa che la crocifissione sia una forma di punizione romana, e non usuale dei giudei. E. Stauffer, *Jerusalem und Rom* (Bern, Francke, 1957), pp. 123-27, sostiene che i giudei crocifiggevano frequentemente, ma Winter, *Trial*, pp. 62-66, ha quasi certamente ragione di confutare gli argomenti di Stauffer. I casi in cui si procedeva a una crocifissione erano considerati con orrore; per esempio, quando Alessandro Janneo crocifisse i farisei (Flavio Giuseppe, *Guerra giudaica* I, IV, 6; # 97; 4QpNahum 1,7). Agli occhi dei giudei, l'esecuzione su una croce avrebbe gettato Gesù in discredito. Era considerata alla stregua dell'impiccagione (Atti 5,30; 10,39), e Dt 21,23 enuncia il principio: « Un uomo impiccato è maledetto da Dio » (vedi Gal 3,13). In quanto al modo con cui il Sinedrio stesso avrebbe giustiziato Gesù, non siamo del tutto certi circa le forme di condanna capitale che *i sadducei* avrebbero ritenuto accettabili. Delle quattro forme menzionate

nella legge farisaica più tarda (Mishnah *Sanhedrin* 7,1), e cioè: lapidazione, rogo, decapitazione e strangolamento, le prime tre erano ammesse dall'AT e avrebbero dovuto essere accettate dai sadducei (vedi Nota a 8,5). Nei Vangeli, l'accusa più comune fatta dai giudei a Gesù è la bestemmia, per la quale la lapidazione a morte è prevista nell'AT (Lv 24,16), nel NT (Giovanni 10,33; Atti 7,57-58) e nella Mishnah (*Sanhedrin* 7,4; 9,3).

v. 33. [*indietro*]. Le migliori testimonianze sono discordi circa il posto da dare a questa parola (*palin*), e alcune testimonianze meno importanti la omettono.
— *convocò Gesù*. Non è chiaro se Gesù fosse già dentro il pretorio.
— « *Sei tu "il Re dei giudei"?* » In tutte le narrazioni evangeliche queste sono le prime parole che Pilato rivolge a Gesù. In bocca a Pilato, l'espressione « i giudei » non ha il tipico senso giovanneo che indica le ostili autorità giudaiche (come al v. 31), ma si riferisce alla nazione ebraica. (Lo stesso si applica al caso in cui un altro straniero, la donna samaritana, parlò dei giudei in 4,9.22) « Il Re dei giudei » può essere stato un titolo specifico usato inizialmente dai sacerdoti-re asmonei, gli ultimi sovrani veramente indipendenti della Giudea prima dell'avvento dei romani in Palestina. Flavio Giuseppe, *Ant.* XIV, III,1; # 36, cita un brano di Strabone (non altrimenti conservato): Alessandro, figlio di Alessandro Janneo, diede a Pompeo un tralcio di vite d'oro, che fu in seguito messo nel tempio di Giove Capitolino a Roma; recava l'iscrizione: « Da Alessandro, il Re dei giudei ». Più tardi, Flavio Giuseppe applica il titolo a Erode il Grande (*Ant.* XVI, X,2; # 311). Forse il titolo fu mantenuto in vita sotto i governatori romani come una definizione dell'atteso liberatore. (Abbiamo visto che alcune espressioni laudative usate per salutare Gesù al momento del suo ingresso a Gerusalemme, facevano pensare ai tanti titoli maccabaici-asmonei: vedi p. 600). Nella domanda posta da Pilato, è possibile che il « tu » sia enfatico (così Bernard, II, 609, ma MTGS, p. 37, ne dubita) ed esprima incredulità. Pilato, avendo sentito parlare dell'atteso avvento del liberatore nazionale, « il Re dei giudei », può essere rimasto sorpreso dall'aspetto di Gesù, che era stato accusato di pretendere il titolo. Anche il titolo più antico, « il Re di Israele », fu impiegato per Gesù (vedi p. 116).

v. 34. *Gesù rispose.* Nei Vangeli sinottici la risposta di Gesù alla domanda di Pilato se egli sia il Re dei giudei, è « Tu lo dici [*legein*] »; vedi Nota al v. 37. Secondo i sinottici, ciò è tutto quello che Gesù dice durante l'intero processo davanti a Pilato!
— « *Domandi questo da te* ». Schlier, « Jesus », p. 61, pensa che se Pilato avesse detto ciò spontaneamente, egli avrebbe fatto inconsapevolmente una profezia molto simile a quella di Caifa in 11,49-52.

v. 35. « *Certamente non pensi che io sia giudeo?* ». Letteralmente « Sono io un giudeo? », domanda introdotta da *mēti*, che prevede una risposta negativa. Molti commentatori vedono qui un sottofondo di disprezzo romano per i giudei. Può ben darsi, ma Haenchen, « Histoire », p. 68, ha ragione di insistere che l'unico chiaro valore della domanda di Pilato è questo: egli pretende di non sapere niente altro di Gesù, oltre a quanto le autorità giudaiche gli hanno riferito.
— *nazione e i sommi sacerdoti.* Confronta Lc 23,13: « *I sommi sacerdoti* e i capi *e il popolo* ». Dato che né Giovanni né Luca portano esplicitamente in scena una folla di giudei (Marco e Matteo lo fanno), questi riferimenti « alla nazione » e « al popolo » sono la loro unica indicazione della partecipazione di un gruppo più numeroso delle autorità del Sinedrio.

v. 36. *Il mio regno.* Gesù non risponde all'ultima domanda di Pilato: « Che cosa hai fatto? », ma a quella del v. 33: « Sei tu " il Re dei giudei "? ». Perfino allora risponde in termini di regno più che di titolo regale.
— *non appartiene a questo mondo.* Letteralmente « non è di questo mondo ». Ciò assomiglia, in certo senso, alla risposta che si suppone i nipoti di Giuda, i « fratelli del Signore », abbiano dato alla domanda di Domiziano relativa al regno del Cristo: « Essi dicono che non era terreno o di questo mondo, ma divino e angelico, e che verrebbe instaurato alla fine del mondo » (Eusebio, *Hist.* III, 20,4; GCS 9^1, 234). Una versione del libro apocrifo gli *Atti di Pilato* dichiara che il regno di Gesù non è *in* questo mondo, ma la maggioranza dei commentatori interpreta il pensiero di Giovanni alla luce di 17,11.16: il regno di Gesù, come il suo discepolo, è nel mondo ma non del mondo. Per esempio, Schlier, « *Jesus* », pp. 61-62, cita l'interpretazione di Agostino, approvandola: « Il suo regno *è qui* fino alla fine dei tempi... ma non appartiene a

quaggiù perché è nel mondo soltanto come pellegrino» (*In Jo.* CXV,2; PL 35,1939). Tuttavia, non dobbiamo dimenticare che nel pensiero giovanneo, la mèta ultima dei discepoli è di essere ritirati dal mondo (cfr. 14,2-3: 17,24).
— *Se il mio regno appartenesse a questo mondo.* Il primo e il secondo verso di questo cantico sono un genere di parallelismo a scaletta (vedi p. 28), ove la seconda riga riprende un'espressione della prima. Ma Schlier, «*Jesus*», p. 61,[1] esagera quando paragona lo stile di questo cantico alla poesia coerentemente più accurata di Giovanni 1,1.
— *i miei sudditi.* La parola è *hypēretes*, che Giovanni ha usato per la polizia del tempio, e forse c'è un deliberato contrasto con quelli che arrestarono Gesù. Nei LXX il termine può riferirsi al ministro o funzionario di un re (Prv 14,35; Is 32,5; Dn 3,46; Sap 6,4). Quasi tutti i commentatori intendono che Gesù affermi che il suo regno ha dei sudditi. Alcuni prendono come parallelo Mt 26,53: «Pensate che io non possa fare appello a mio Padre, il quale mi manderebbe più di dodici legioni di angeli?»; e Bernard pensa che Giovanni faccia riferimento agli angeli. Tuttavia, quello di Giovanni è un vangelo che dà poca importanza agli angeli; e poiché l'ipotesi concerne un regno di questo mondo, ci si aspetterebbe più logicamente sudditi di questo mondo. Schlier, «Iesus», p. 64, identifica i sudditi con coloro che ascoltano la voce di Gesù (v. 37). Tuttavia, dobbiamo osservare che «i sudditi» sono menzionati soltanto nella parte negativa della dichiarazione di Gesù; se il suo regno fosse di questo mondo, egli avrebbe dei sudditi. Non ci viene detto esplicitamente che un regno, che non è di questo mondo, ha dei sudditi. Gesù non penserebbe ai suoi discepoli come a dei sudditi, nel senso di servi, perché in 15,15 egli si rifiuta di chiamarli servi. Se la parola «suddito» può essere applicata al regno di Gesù, essa ha subito tante re-interpretazioni quanto il concetto di regno.

— *combatterebbero.* C'è una ambiguità nell'imperfetto che qui il greco usa; BDF, § 360[3], propone questa traduzione: «avrebbero combattuto e continuato a combattere». In realtà, Pietro aveva combattuto, ma Gesù gli aveva ordinato di rinfoderare la spada (18,10-11).

— *dall'essere consegnato ai giudei.* Ora Gesù è stato consegnato ai Romani (parole di Pilato al v. 35), ma egli serenamente ignora l'importanza dei romani. I veri nemici sono «i giudei».
— *così com'è.* Letteralmente «ora»; la situazione reale contrapposta alla condizione negativa precedente.

— *il mio regno non appartiene a quaggiù.* L'espressione « essere di » (« appartenere ») indica non soltanto l'origine ma anche la natura di cui si tratta.

v. 37. *Così allora.* Nel NT, *oukoun* si trova soltanto qui; come *oun* esso ha la funzione di far ritornare la conversazione al tema principale, dopo una parentesi (BDF, § 451[1]), e così Pilato riprende la sua domanda del v. 33. MTGS, p. 337, specifica: « L'interrogativo *oukoun* può essere *ipsissimum verbum* di Pilato ». Colui che scrive non sa bene che cosa ciò significhi, ma si opporrebbe a qualsiasi tesi che sostenesse che Pilato parlò a Gesù in un greco che è stato conservato *verbatim.*

— *sei tu un re.* Pilato non ripete « il Re dei giudei »; forse ha compreso che questo titolo non è accettato da Gesù, il quale parla de « i giudei » come dei suoi nemici. La ripetizione della domanda non è insolita; secondo la prassi romana, quando l'accusato non cercava veramente di difendersi, la domanda diretta gli veniva rivolta tre volte, prima che il suo caso potesse essere considerato contumacia (Sherwin-White, « Trial », p. 105).

— Tu dici *che io sono un re.* Questa è una variante di quel « tu lo dici » con cui Gesù risponde a Pilato nelle narrazioni sinottiche (prima Nota al v. 34). Quasi sempre (Bultmann, p. 506[7]) è considerata una risposta affermativa: « Sì, tu hai detto giusto, io sono un re ». Dodd, *Tradition,* p. 99[1], fa notare che nell'usanza rabbinica si trova poco sostegno per questa interpretazione; egli ritiene valido soltanto uno degli esempi presentati da StB. Talvolta si cerca una prova in Mt 26,64, dove, replicando alla domanda del sommo sacerdote circa la sua messianicità, Gesù risponde: « *Tu lo hai detto,* ma io vi dico, voi vedrete ... » Il parallelo di Mc 14,62 legge: « *Lo sono* e voi vedrete ... ». L'idea che il « lo sono » di Marco sia equivalente al « tu lo hai detto » di Matteo, si basa sulla pericolosa supposizione che i due evangelisti intendessero allo stesso modo le risposte, supposizione resa dubbia dal fatto che Matteo fa seguire l'avversativo « ma », mentre Marco fa seguire un « e ». In conformità alla tendenza cristiana di identificare Gesù come il Messia, Marco può aver semplificato una comprensione più sfumata dell'atteggiamento di Gesù, per cui egli non accettava quel titolo con entusiasmo. Anche in Giovanni, la frase che segue: « tu dici che io sono un re », può avere un tono avversativo: la ragione per cui Gesù è venuto nel mondo non è per essere un re, ma per rendere testimonianza alla verità. O. Merlier, *Revue des Études Grecques* 46 (1933), 204-9, ha probabilmente ragione di interpretare la frase di Giovanni non come una affermazione, bensì come una risposta con riserva: « Sei tu che lo dici, non io »; così anche BDF, §§ 277² e 441³; MTGS, p. 37; Benoit, *Passion*, p. 106 (« In aramaico, come in greco, questa è una risposta evasiva »). Gesù non nega di essere un re, ma questo non è un titolo che egli sceglierebbe spontaneamente per descrivere la sua funzione. Per questo atteggiamento nei confronti della regalità, vedi 6,15; anche Commento a 12,12-16 alle pp. 600-1.

C'è ben poco a sostegno della proposta di leggere il detto come una domanda (« Dici tu che ...? », *Westcott-Hort Greek NT*, marginale) o di mettere una diversa interpunzione (« Tu lo dici. Poiché io sono un re, io sono nato ... »).

— *io sono nato ... io sono venuto nel mondo*. Lagrange, p. 477, giustamente respinge ogni insinuazione che il primo verbo si riferisca alla nascita di Gesù, e il secondo al suo ministero pubblico. Piuttosto, essi sono paralleli ed entrambi si riferiscono alla stessa cosa. Giovanni non usa in altre parti il verbo *gennan*, « essere concepito, nascere », parlando di Gesù (vedi pp. 16-17), e nel caso presente impiega un parallelo per spiegare che la nascita di Gesù era la venuta nel mondo della verità divina.

— *per rendere testimonianza alla verità*. In 9,39 Gesù dice: « Io sono venuto in questo mondo per giudicare »; dato che la rivelazione della verità ha l'effetto di un giudizio, non c'è nulla di contraddittorio negli scopi enunciati per la venuta di Gesù nel mondo. In 5,33 (vedi il parallelo di Qumran alla Nota relativa) abbiamo appreso che Giovanni il Battista aveva testimoniato la verità; ora la stessa espressione è impiegata da Gesù in persona; Gesù può rendere testimonianza alla verità perché egli appartiene a quello che sta sopra (8,23) ed è l'unico che sia disceso dal cielo (3,13); quindi, egli ha visto quello che il Padre fa (5,19) e ha udito quello che il Padre ha detto (8,26). Realmente, egli è la personificazione della verità (14,6), di modo che gli atti e le parole del suo ministero costituiscono testimonianza alla verità. Schlier, « Jesus », p. 64, vede qui un accenno al fatto che la morte di Gesù sarà la testimonianza suprema.

— *Chiunque appartenga alla verità ascolta la mia voce*. Il verbo *akouein*, « udire », qui è costruito con il genitivo e significa ascoltare con comprensione e accettazione; si confronti la costruzione con l'accusativo (Nota a 8,43;

ZGB, # 69). In 10,3 ci è stato detto che le pecore odono o ascoltano la voce del pastore. (Questo parallelo è interessante perché, come abbiamo visto nelle pagine 517-18, il motivo conduttore del pastore ha il suo sfondo nel ritratto veterotestamentario del re, e qui Gesù sta rispondendo a una domanda sulla sua regalità). Quindi, quelli che appartengono alla verità sono le pecore date a Gesù dal Padre; ma quelli che non odono o non ascoltano non appartengono a Dio (8,47). 1 Gv 3,18-19 indica un modo pratico per mettere alla prova quelli che appartengono alla verità, cioè: gli uomini mostrano con i fatti che il loro amore è genuino e non si limitano puramente alle parole. Ovviamente, Gesù parla in un linguaggio che ha due significati, e non si riferisce semplicemente a una disposizione morale (armonizzare la propria vita con la verità rivelata), bensì allo stato di essere chiamato da Dio ad accettare il Figlio Suo. Vedi M. Zerwick, VD 18 (1938), 375. Meeks, p. 67, vede nel tema di ascoltare la voce di Gesù, un'altra eco del motivo conduttore « il Profeta-come-Mosè »: « Il Signore susciterà per voi un profeta come me ... voi lo ascolterete » (Dt 18,15).

v. 38. *Non trovo imputazione contro quest'uomo.* Questo giudizio di « non colpevolezza » sarà dato due volte (19,4.6); un giudizio del tutto simile si trova tre volte anche in Luca (23,4.14.22). Il primo caso, in entrambi i Vangeli, si ha proprio dopo la domanda relativa alla regalità. Per « imputazione » Luca usa *aition,* mentre Giovanni usa la similare *aitia* (= il crimine di cui un prigioniero è accusato).

v. 39. *voi avete un'usanza che io liberi qualcuno ... a Pasqua.* Non troviamo conferme extra bibliche di questa usanza di cui i Vangeli danno attestazione (soltanto Luca è ambiguo poiché 23,17 può essere una aggiunta dei copisti); e l'esattezza storica dei racconti evangelici è aspramente discussa (vedi Blinzler, *Trial,* pp. 218-21, contrario a Winter, *Trial,* pp. 91-94). Che genere di consuetudine o di abitudine avevano in mente gli evangelisti? I sinottici la descrivono come una consuetudine di Pilato (Mc 15,6; [Lc 23,17]) o del governatore (Mt 27,15); Giovanni la descrive come una abitudine ebraica. Per Giovanni si tratta di una abitudine pasquale (da cui *privilegium paschale*), e presumibilmente ciò è quello che i sinottici vogliono dire anche quando usano l'espressione « alla festa ». (Non è impossibile che l'abitudine esistesse anche per le altre feste di pellegrinaggio; ma una amnistia si adatta al tema generale dell'esodo dall'Egitto, che caratterizza la Pasqua). Dobbiamo noi, quindi, pensare ad una amnistia annua tipica della Palestina e riconosciuta da tutti i governatori romani, o dobbiamo pensare a una consuetudine tipica del governatore Pilato, intesa a migliorare i rapporti con i suoi sudditi giudei? Dai Vangeli abbiamo l'impressione che l'amnistia non sia limitata a un certo genere di delitti, perché Barabba, che viene liberato, è descritto come assassino e rivoltoso! R. W. Husband, *American Journal of Theology* 21 (1917), 110-16, ha cercato di restringere lo scopo non plausibile della amnistia, suggerendo che Barabba non era stato giudicato, ma accusato e in attesa del processo; quindi, egli e Gesù, i due candidati all'amnistia, sarebbero stati allo stesso stadio della procedura legale. Eppure, il fatto che due banditi rivoltosi siano stati giustiziati insieme a Gesù, fa pensare che il destino di quelli che erano compromessi nella recente insurrezione (Mc 15,7; Lc 23,19) fosse stato deciso. Il frenetico interesse a far liberare Barabba sarebbe più spiegabile se egli fosse stato sulla strada della morte. C. B. Chavel, JBL 60 (1941), 273-78, e altri hanno cercato di convalidare l'esistenza di una amnistia facendo riferimento a *Pesahim* 8,6 della Mishnah, che parla della necessità di macellare un agnello pasquale per una persona che « essi promettevano di liberare dalla prigione » (la vigilia della Pasqua). Chavel argomenta che si trattava di prigionieri politici all'epoca della dominazione romana, e che i romani possono aver ereditato l'usanza dagli asmonei (i sacerdoti-re della Palestina nel II e I secolo a.C.). Ma, ovviamente, a questo brano si possono dare spiegazioni che non hanno niente a che fare con un *privilegium paschale*. Alcuni hanno trovato una analogia nella relazione di Livio (*Storie* V, 13) a proposito *lectisternium*, una festa religiosa di otto giorni, una caratteristica della quale era la liberazione di un prigioniero. Una analogia più verosimile si ha nell'avvenimento accaduto in Egitto nell'85 d.C., quando il governatore rilasciò un prigioniero al popolo (Deissmann, LFAE, p. 269). Tuttavia, molti concorderebbero con H. A. Riggs, JBL 64 (1945), 419-28, sul suo giudizio negativo circa il valore dei paralleli proposti. Mentre nell'antichità ci sono notevoli prove di amnistie occasionali, mancano prove di amnistie di delitti gravi in occasione di una festa annuale.

— *che io liberi per voi.* Il « per voi » è omesso in Taziano e compare come genitivo, non dativo, in alcune testimonianze. Può non essere originale.

— *"il Re dei giudei"*. Vedi Nota al v. 33. Ora Pilato capisce che Gesù non pretende alcuna regalità politica, perché egli ha trovato Gesù innocente. Perché, allora, *secondo il pensiero dell'evangelista*, Pilato insiste a dare a Gesù questo titolo? Alcuni hanno proposto che egli sia sarcastico, ma ben difficilmente egli vorrebbe essere offensivo, se sinceramente tentasse di far liberare Gesù. (Anche se l'evangelista non è interessato a scrivere uno studio psicologico sul prefetto, dobbiamo supporre che presenti le azioni di Pilato come razionali). Altri hanno pensato che Pilato usi il titolo per fare appello al nazionalismo della folla; la folla dimostrava interessamento per rivoltosi come Barabba, e Pilato fa notare che anche Gesù è un eroe. Questa spiegazione può andar bene per Mc 15,9, ove Pilato si rivolge a una folla che è accorsa cercando di far liberare un prigioniero incarcerato per insurrezione, ma non va bene per Giovanni, ove Pilato ha dichiarato che Gesù è innocente di crimini politici, e si rivolge non a una folla che potrebbe essere influenzata, ma a « ai giudei », che sono i nemici di Gesù. Forse Pilato prevede che essi non opteranno per la liberazione di Gesù, e implicitamente vuole fare sì che « i giudei » abbandonino la loro attesa « del Re dei giudei ». Questa ragione è certamente chiamata in causa in 19,15. Ad ogni modo, il presente episodio pone l'accento più su quello che « i giudei » sono costretti a fare, che sul movente di Pilato: « i giudei » sono costretti a preferire un bandito al loro re.

v. 40. *gridarono in risposta.* Il gridare è più adatto alla narrazione di Marco/Matteo, ove c'è una folla, che a Giovanni, ove « i giudei » (le autorità ebraiche) sono coinvolte; chiara prova che l'evangelista giovanneo riscrisse la tradizione alla luce della sua ostilità verso i giudei (la sinagoga) di epoca più tarda. Alcuni manoscritti più tardi leggono « tutti loro gridarono », forse un tentativo dei copisti di trasformare gli astanti in una folla; vedi anche 19,6 dove Giovanni fa gridare i sommi sacerdoti e la polizia del tempio. La parola *palin* significa « indietro » o « di nuovo ». Il secondo significato, nel caso presente, implicherebbe che essi avevano gridato in precedenza, e alcuni pensano che Giovanni riassuma, scegliendo da un racconto più lungo, che descriveva una folla urlante già in precedenza, durante il processo. Blinzler, *Trial*, p. 212[20], solleva la questione: forse gli urli rappresentavano una vera votazione orale.

— *Barabba*. In Matteo (27,17) è Pilato il primo a menzionare Barabba, mentre negli altri tre Vangeli Barabba è preferito dai giudei (le autorità o la folla) in luogo di Gesù. Di lui non sappiamo niente oltre a quanto dicono i Vangeli. « Barabba » non è un nome di persona, ma un patronimico (come Simone *Barjona*), che si trova anche nel Talmud. Presumibilmente significa « figlio di *abba* », cioè « del padre ». Ma se accettiamo la variante della grafia, Barabba, che si trova in alcune testimonianze, può significare « figlio di *rabban* », cioè « del nostro maestro » (così Girolamo). Alcune testimonianze testuali di Matteo nominano l'uomo Gesù Barabba, lezione già antica all'epoca di Origene. In tal caso, Pilato avrebbe avuto a che fare, allo stesso tempo, con due uomini chiamati Gesù. Winter, *Trial*, p. 99, avanza la congettura che Pilato non sapeva quale Gesù dovesse giudicare, e lo chiedeva alla folla. In conseguenza, quando scoprì che non si trattava di Barabba, lo liberò. In questa congettura, il *privilegium paschale* diventa una spiegazione erronea dell'evangelista, che ha dimenticato perché Barabba fu rilasciato. Altri hanno pensato che Barabba fosse una invenzione fantastica. Riggs, JBL 64 (1945), 417-56, pensa che in origine Gesù Barabba (« Figlio del Padre ») fosse un'altra definizione di Gesù il Messia, e che i due nomi esprimano le accuse religiose e politiche contro Gesù. Loisy è uno di quelli che hanno fatto ricorso alla notizia di Filone (*In Flaccum* VI; # 36-39) secondo cui, quando il re giudeo Agrippa I visitò Alessandria in tempo pasquale, la plebaglia vestì da re un idiota, gli rese falsi omaggi e poi lo bastonò. L'attore era chiamato *Karabas*, e Loisy considera Barabba un'altra forma del titolo usato per una tale parte. Di recente, Bajsić, *art. cit.*, ha argomentato che Barabba era un famigerato mestatore temuto da Pilato, e che Pilato usò Gesù con uno stratagemma per evitare che il pericoloso Barabba venisse amnistiato.

— *bandito*. Per questo punto, cfr. J. J. Twomey, *Scripture* 8 (1956), 115-19. *Lēstēs* può riferirsi a un semplice rapinatore o brigante, ed è distinto da *kleptēs* (ladro), che agisce di soppiatto più che con la violenza. Frequentemente (per esempio, *Guerra giudaica* II, XIII, 2-3; # 253-54) Flavio Giuseppe usa *lēstēs* per i banditi rivoltosi o guerriglieri che, combinando il saccheggio al nazionalismo, mantenevano il paese in un continuo stato di insurrezione. (K. H. Rengstorf, TWNTE, IV, 258, osserva: « Viene costantemente usato per gli zeloti che... fanno del conflitto armato contro i romani lo scopo della loro vita e sono pronti a rischiare tutto, la vita stessa, per raggiungere la libertà nazionale ». Noi siamo certi del come Giovanni intendesse la parola, ma la tradizione sinottica chiaramente ritiene Barabba un rivoltoso. Mc 15,7 dice che egli era uno di quelli imprigionati per aver commesso assassini durante una insurrezione; Lc 23,19 lo descrive come un uomo che era stato gettato in prigione a causa di una insurrezione nella città, e di assassinio. Il fatto che egli sia l'unico rivoltoso che la folla propone per l'amnistia, fa pensare che possa essere stato il capo e fosse ben noto. Mt 27,16 lo definisce *episēmos* o « famigerato », parola usata da Flavio Giuseppe (*Guerra giudaica* II, XXI, 1; # 585) per indicare i capi degli zeloti, e alcune testimonianze testuali di minor valore leggono in questo versetto di Giovanni *archilēstēs* o « bandito capo ». Se avesse commesso un assassinio, secondo la legge israelitica nessun condono sarebbe stato consentito (Nm 35,31), e il fatto che le autorità e il popolo lo volessero libero, indica che essi consideravano i suoi omicidî più in termini di patriottismo che di delitto.

COMMENTO GENERALE

In tutto questo commentario, siamo stati obbligati a riconoscere due aspetti contrastanti del Vangelo: da una parte, esso conserva un nucleo di tradizione storica che impone più rispetto di quanto non gli sia stato riservato in anni recenti; dall'altra, l'evangelista riplasma radicalmente tutto il suo materiale tradizionale per ragioni teologiche e drammatiche. In nessun altro punto l'azione reciproca della tradizione storica e degli interessi teologici e drammatici, è più palese che nella scena del processo davanti a Pilato, che costituisce la Sezione 2 del racconto della passione. Blank e Haenchen hanno di recente insistito sulla prevalenza che i motivi conduttori teologici hanno qui. Boismard, Janssens de Varebeke e altri hanno commentato l'accurato ordinamento drammatico del materiale. Dodd ha posto l'accento sulla presenza di una tradizione storica plausibile. Cominciamo a studiare l'azione reciproca di questi elementi.

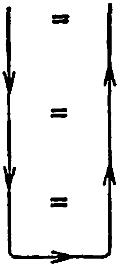
La composizione drammatica della scena

La sceneggiatura accurata della narrazione giovannea del processo solleva decisamente la questione della storicità. Il racconto di Marco/Matteo del processo ha uno schema semplicissimo, e consiste di tre episodi: (a) Gesù è portato da Pilato per essere interrogato circa la sua pretesa di essere un re, ma egli si rifiuta di rispondere; (b) quando si raduna una folla per richiedere la liberazione di Barabba, Pilato le propone Gesù, ma la folla rifiuta; (c) all'insistenza della folla, Pilato consegna Gesù alla croce. Tutta la scena avviene in un ambiente esterno, e soltanto dopo essere stato consegnato per essere crocifisso, Gesù è condotto dentro il pretorio per essere schernito. La scena lucana è quasi eguale, sebbene sia interrotta da un intermezzo in cui Gesù è mandato da Erode (23,6-12), e manchi dell'episodio finale degli scherni dentro il pretorio. Nelle versioni sinottiche del processo, Gesù tace sempre.

La sceneggiatura giovannea è di gran lunga più complicata e drammatica. Vi sono due ambienti: il cortile esterno del pretorio, dove sono riuniti « i giudei » e la stanza interna del pretorio, dove Gesù è tenuto prigioniero. Pilato va e viene dall'uno all'altro in sette episodi accuratamente bilanciati. Nell'interno, l'atmosfera è calma e sensata e in essa l'innocenza di Gesù appare chiara a Pilato; all'esterno, ci sono le frenetiche urla di odio mentre « i giudei » esercitano pressione su Pilato affinché dichiari colpevole Gesù. Il continuo spostarsi di Pilato da un ambiente all'altro dà espressione esterna alla lotta della sua anima, perché la sua certezza dell'innocenza di Gesù aumenta di pari passo con la pressione politica, che lo obbliga a condannare Gesù. Parecchi episodi della narrazione giovannea hanno tocchi di grande drammaticità, per esempio il particolare dell'*ecce homo* e l'acme, quando « i giudei » sono costretti a proclamare che accettano l'imperatore quale loro re.

Sono stati proposti diversi schemi per suddividere la scena. Bultmann, p. 501, individuerebbe sei episodi da essere riuniti in due gruppi, il primo gruppo (18,28-19,7) composto di quattro episodi, il secondo (19,8-16) di due episodi. Concordiamo in generale con questa delineazione degli episodi, anche se ne troviamo sette e non sei, perché dividiamo 19,1-7 in due episodi (vedi p. 1103 sotto). Ma non troviamo convincente né il raggruppamento sbilanciato degli episodi, né l'idea che il primo gruppo finisca con « Ecco l'uomo » (19,5), e il secondo con « Ecco il vostro re » (19,14). Anzi, come molti altri studiosi, noi troviamo qui un ulteriore esempio di uno schema giovanneo chiastico, già incontrato varie volte (vedi le p. 356; pp. 805 e 884 sopra).

La composizione non è perfetta; per esempio, alcuni degli spostamenti dentro e fuori non sono indicati espressamente, anche se sono chiaramente impliciti (Note a 19,4.9.12). Ma c'è un equilibrio accuratissimo tra gli episodi primo e settimo, secondo e sesto, terzo e quinto, equilibrio nell'ambiente, nel contenuto e persino nella lunghezza (primo = settimo, secondo + terzo = quinto + sesto). L'unico episodio in cui Pilato non abbia una parte preminente è il quarto, l'episodio centrale. Ovviamente la mano di un meticoloso compositore è stata qui all'opera, e in questo caso riteniamo giustificata la suddivisione in sette che Janssens de Varebeke vorrebbe imporre a tutte e tre le sezioni del racconto della passione (p. 981 sopra).



Primo. *Esterno* (18,28-32) I giudei domandano la morte	=	Settimo. *Esterno* (19,12-16a) I giudei ottengono la morte
Secondo. *Interno* (18,33-38a) Pilato interroga Gesù circa la regalità	=	Sesto. *Interno* (19,9-11) Pilato parla con Gesù circa il potere
Terzo. *Esterno* (18,38b-40) Pilato trova Gesù innocente; scelta di Barabba	=	Quinto. *Esterno* (19,4-8) Pilato trova Gesù innocente; « Ecco l'uomo »

Quarto. *Interno* (19,1-3)
I soldati flagellano Gesù

Senza dubbio, per ottenere questo ordinamento, l'evangelista dovette apportare notevoli cambiamenti al materiale tradizionale che gli era pervenuto entro la scuola giovannea. Per esempio, egli si prese la libertà di spostare la flagellazione dalla fine alla metà del processo. Ampliò episodi aggiungendo dialoghi, e forse abbreviò episodi più lunghi (Note a 18,40; 19,8). Haenchen, « Jesus », p. 96, obietta che Giovanni, senza ragione, presenta Pilato come se fosse un qualsiasi cittadino che entra ed esce dalla sua casa. Ma si può supporre che un quadro più complesso sia stato semplificato, e che alcuni intermediari o messaggeri siano stati eliminati per paura che distraessero l'attenzione dal confronto fra Pilato e le due parti contendenti. Tuttavia, dato che, come Sherwiin-White ha fatto notare (vedi Nota a 18,31: « giudicate »), c'era una carenza di personale amministrativo nel governo romano delle province, Giovanni può essere perfettamente corretto nel descrivere Pilato che conduce l'interrogatorio di persona.

La questione della storicità

Fu la nuova stesura drammatica di tale portata da mantenere poco materiale storico? Non è possibile dare una risposta semplice al quesito. Non si dovrebbe riporre troppa fiducia nelle presuntuose affermazioni che il quadro giovanneo è impossibile per ragioni psicologiche; per esempio, Haenchen, « Historie », p. 64, argomenta che un governatore romano non si sarebbe mai abbassato ad andare incontro alle autorità ebraiche, se queste si fossero rifiutate di entrare nel pretorio. Come si può esserne tanto certi? Non ci furono mai momenti in cui Pilato, come altri uomini politici, dovette ringoiare il proprio orgoglio al fine di evitare guai peggiori? Ma, anche se lasciamo da parte le obiezioni che non possono essere provate, restano problemi ben fondati circa la narrazione di Giovanni.

Secondo i Vangeli sinottici, sembra che il processo si sia svolto in pubblico (e questa era l'usanza dei romani); eppure questi Vangeli non riferiscono virtualmente niente circa l'andamento del processo. Giovanni dà maggiori particolari di conversazioni avvenute in privato dentro il pretorio! Barrett, p. 443, ritiene estremamente improbabile che notizie attendibili, relative a tali conversazioni, possano essere arrivate all'evangelista. Quando è stato sollevato un simile problema, cioè come i cristiani avessero informazioni sull'andamento dell'interrogatorio giudaico di Gesù, abbiamo potuto dire con una certa plausibilità, che i seguaci di Gesù, dati come presenti nel Sinedrio e tra i sacerdoti, possono essere stati capaci di appurare quello che era avvenuto; ma una risposta del genere qui non è possibile. La tesi, secondo cui un verbale scritto del processo fu in seguito consultato negli archivi romani, è pura fantasia. Si può teorizzare che ci devono esser state altre persone presenti, per esempio gli interpreti; ma nel NT non ci sono prove che i seguaci di Cristo fossero ammessi tra il personale della casa di Pilato. Alla difficoltà, relativa a come la conversazione possa esser stata risaputa, si deve aggiungere il notevole carattere giovanneo del dialogo tra Pilato e Gesù. Gesù parla nello stile semipoetico dei discorsi giovannei. Le sue parole suonano molto simili a quella che deve esser stata l'apologetica tipica della chiesa di fronte ai sospetti di tradimento sollevati dai romani nella seconda metà del I secolo (Nota su « non appartiene a questo mondo » a 18,36). Abbiamo visto che nella narrazione giovannea del ministero pubblico, alcuni dibattiti fra Gesù e « i giudei » riflettono controversie più tarde fra chiesa e sinagoga. Qui, le risposte di Gesù al governatore romano riflettono le risposte date in seguito dai cristiani alle autorità dell'impero romano.

Se abbiamo ragione di credere che il dialogo di Gesù con Pilato non sia storico, che cosa dobbiamo dire del quadro generale che Giovanni ci dà di Pilato? Abbiamo già fatto notare la tendenza cristiana a « discolpare » Pilato, la quale compare in tutti i racconti evangelici (pp. 969-70 sopra); ma Giovanni, più degli altri Vangeli, si sofferma sul desiderio di Pilato di fare quello che era giusto nei riguardi di Gesù. Se possiamo credere a Flavio Giuseppe e a Filone, Giovanni è quasi certamente romantico, quando attribuisce a Pilato una tale sensibilità morale. Eppure, Giovanni e gli altri Vangeli possono aver correttamente ricordato che Pilato aveva cercato di liberare Gesù. Bajsić, *art.. cit.*, ha pensato che Pilato abbia fatto un tentativo, non per amore della giustizia, ma perché non voleva rilasciare Barabba, un famigerato e pericoloso rivoltoso. Bajsić congettura che Pilato sagacemente giudicò Gesù politicamente innocuo, e sperò che la plebaglia potesse venir indotta ad accettare la liberazione di Gesù. Questo movente politico, che concorda con le implicazioni dei dati biblici, sarebbe consono al despota senza cuore descritto nelle fonti ebraiche. Mentre tale teoria non può essere provata, essa ci consiglia di considerare la possibilità che Giovanni possa conservare ricordi storici, possibilità alla quale è stato dato un nuovo indirizzo.

Molti particolari del processo, tipici della narrazione giovannea, non possono essere controllati, ma sono plausibili. Non è inverosimile che Pilato possa aver desiderato di interrogare privatamente un prigioniero politico potenzialmente pericoloso, mentre le autorità giudaiche restavano fuori. Perfino se avesse collaborato con il Sinedrio o avesse realmente fatto il primo passo per arrestare Gesù, Pilato poteva non avere eccessiva fiducia nella relazione fatta dal Sinedrio circa Gesù, e poteva desiderare di appurare personalmente la situazione dell'uomo. C'è una buona probabilità che alcune notizie, che Giovanni ci dà circa il pretorio, siano accurate (Nota su « Pavimento di pietra » a 19,13). Mentre riconosciamo il rifacimento giovanneo del dialogo di Gesù con Pilato, Giovanni può essere aderente alla storia, quando ricorda che Gesù rispose veramente a Pilato durante il processo. Si sospetta che i Sinottici, dipingendo Gesù silenzioso durante il processo, riflettano la teologia del Servo Sofferente (Nota a 19,9). Alcuni hanno pensato che in 1 Tm 6,13 si abbia una conferma indipendente dalla maggior loquacità del Gesù giovanneo. Questo brano, che probabilmente riecheggia un primitivo Credo battesimale, parla di Gesù « il quale testimoniò la stessa nobile confessione davanti a Pilato [oppure: all'epoca di Pilato] ». Fa la lettera riferimento a una testimonianza verbale? Il contesto non è sfavorevole a questa ipotesi, perché si riferisce alla nobile confessione di Timoteo in presenza di molti testimoni, a quanto pare una confessione orale al momento del battesimo, o davanti a un magistrato. Tuttavia, la lettera può semplicemente voler dire che Gesù diede testimonianza *morendo* sotto Ponzio Pilato.

Inoltre, il racconto giovanneo del processo non può essere facilmente scartato come un rimpasto di seconda mano del materiale sinottico (Dodd, *Tradition*, p. 120). Paralleli sostanziali con le narrazioni sinottiche si trovano soltanto nel terzo e nel quarto episodio, e perfino là esistono notevoli divergenze (vedi tavole a pp. 1075-76 e 1099 sotto). Nel secondo episodio, soltanto la domanda: « Sei tu " il Re dei giudei "? », e parte della risposta: « *Tu dici* ... » di 18,37 sono simili a quanto troviamo nei Sinottici. Gli altri episodi consistono in gran parte di materiale realmente giovanneo. Notiamo che, a volte, questo materiale si avvicina a una tradizione riflessa in Luca (il quale, con buona pace di Bultmann, sembra aver avuto una fonte indipendente per il processo di Pilato). Per esempio, Giovanni e Luca hanno in comune quanto segue: Pilato dice tre volte di non trovare colpevole Gesù, e la successione delle dichiarazioni è molto simile (Note a 18,38; 19,4.6); Gesù è schernito a metà del processo e non alla fine; Gesù è consegnato ai giudei per essere crocifisso, e non specificatamente ai soldati romani. Le rassomiglianze non sono letteralmente così strette da farci pensare che un evangelista abbia copiato l'altro, e noi possiamo ammettere che tali particolari giunsero a entrambi gli evangelisti da tradizioni più antiche. Ciò non rende necessariamente storici i particolari, ma ci mette in guardia contro la supposizione troppo remissiva che il materiale per la maggior parte tipico di Giovanni rappresenti una invenzione dell'evangelista.

Malgrado tutto il suo tono drammatico e tutta la sua teologia, il racconto di Giovanni del processo è il più coerente e comprensibile che abbiamo. Soltanto Giovanni spiega perché Gesù fu portato prima di tutto da Pilato, e perché Pilato cedette e lo fece crocifiggere. La cronologia di Giovanni, secondo cui il processo giudiziario ha luogo il 14 di Nisan, è più credibile di quella dei sinottici, ove ha luogo il giorno della Pasqua. Giovanni spiega limpidamente che all'inizio Pilato interroga Gesù circa l'accusa *politica* che gli è stata mossa, accusa che farebbe di lui una minaccia per l'imperatore. Il ritratto di Pilato che si arrende alla scaltra azione delle forze politiche, è in certo senso convincente. Sherwin-White, *Roman Society*, p. 47, dopo aver accuratamente analizzato la procedura romana nelle province, conclude dicendo che i particolari legali e amministrativi, tipici di Giovanni, non sono affatto implausibili. Dodd, *Tradition*, p. 120, argomenta che uno scrittore vissuto nel tardo I secolo, e in ambiente ellenistico, non avrebbe potuto inventare un racconto così persuasivo di un processo svolto in condizioni da tempo sparite. Egli pensa che l'autore avesse una realistica conoscenza della situazione palestinese prima della fine dell'autonomia ebraica. Il giudizio sommario di Dodd è questo: « Mentre è evidente che l'autore ha, fino a un certo punto, fatto delle elaborazioni, la conclusione più probabile è che in sostanza esse rappresentino una corrente indipendente della tradizione, che si deve essere formata in un'epoca molto più vicina agli avvenimenti che non il periodo in cui fu scritto il Quarto Vangelo, e che per certi rispetti sembra essere meglio informata che non la tradizione alla base dei sinottici, i cui confusi racconti chiarisce ». Personalmente vorremmo sottolineare più decisamente gli sforzi elaborativi dello scrittore giovanneo, ma in generale preferiamo il giudizio di Dodd alla radicale dichiarazione di Winter (*Trial*, p. 89): « Il Quarto Vangelo, a partire da Giovanni 18,29, non contiene niente che abbia un qualsiasi valore per la valutazione degli avvenimenti storici ».

Anche se pensiamo che in Giovanni si trovano particolari derivati da un'antica tradizione, riplasmati in un tutto teologico e drammatico, ci asteniamo dal tentare di determinare con certezza, o con grande precisione, quanto proviene dalla tradizione e quanto rappresenta l'elaborazione dell'evangelista. (Persino Bultmann, pp. 502-3, che solitamente dimostra grande sicurezza in questioni del genere, trova che è difficile analizzare questa sezione; egli individua la fonte della Passione di Giovanni soprattutto in 18,39-19,6 [vedi Smith, p. 49]). Alcune elaborazioni sono più o meno ovvie, ma noi siamo sempre frenati, nell'individuare la mano dell'evangelista, dalla nostra convinzione che la fonte della tradizione non fosse estranea alla scuola giovannea. Abbiamo avanzato l'ipotesi (vedi le pp. XXII ss.) che la tradizione sia stata modellata in Vangelo durante molti anni e in un vivace contesto di predicazione e di insegnamento. Le teorie che descrivono l'evangelista che fa delle aggiunte a un documento scritto e fissato, di recente messo a sua disposizione, sono inevitabilmente più ottimistiche circa la capacità dello studioso moderno di distinguere tra l'evangelista e la tradizione.

Il processo romano quale mezzo di trasmissione della teologia giovannea

Giovanni omette il racconto dell'interrogatorio di Gesù davanti al Sinedrio presieduto da Caifa. Anche se particolari del procedimento sono disseminati in tutto il Quarto Vangelo, l'omissione dà un orientamento speciale al racconto giovanneo della passione. La procedura legale giudaica è stata ridotta a una domanda posta a Gesù da Anna, e, pertanto, il processo giudiziario romano diventa *il* processo di Gesù. C'è una ragione teologica nell'accento che Giovanni pone sul processo romano?

Forse l'atmosfera laica del processo permise allo scrittore giovanneo di impiegarlo più efficacemente di quanto non avrebbe potuto impiegare la procedura giudaica, per spiegare teologicamente la regalità di Gesù. Blank, p. 62, è nel giusto quando insiste che la regalità è il motivo conduttore teologico che predomina negli episodi del processo. Il secondo episodio discute la natura della regalità di Gesù, regalità che Pilato proclama due volte (terzo e settimo episodio). Il quarto episodio descrive l'incoronazione farsesca di Gesù come re, e nel quinto episodio Gesù è portato fuori e presentato ai suoi sudditi, che lo acclamano con urla di crocifissione. Si osservi che Giovanni lega il tema delle sofferenze con quello della regalità. In Giovanni, l'aggiunta del dettaglio dell'*Ecce homo* rende la durissima prova di Gesù durante il processo più evidente di quanto non lo sia nei Vangeli sinottici. Quindi, non c'è bisogno di pensare che, insistendo sulla regalità, Giovanni abbia del tutto trascurato il quadro del Servo Sofferente. Ulteriori motivi conduttori del processo, che possiamo ricordare, sono tra l'altro l'innocenza di Gesù e Gesù vero giudice che mette sotto processo gli avversari.

Altri interpreti hanno trovato la chiave dell'importanza teologica che il processo romano ha per Giovanni, nell'accento posto su Pilato. Alcuni pensano a Sal 2,2 (citato in Atti 4,25-26) come a un motivo conduttore: « I re della terra si sono schierati, e i principi si sono uniti contro il Signore e il Suo unto ». Tuttavia, le narrazioni sinottiche del processo di Pilato adempirebbero questo testo quanto lo adempie il racconto di Giovanni. Se Giovanni avesse ampliato la portata del processo romano alla luce di questo testo, ci aspetteremmo da lui una citazione esplicita o implicita. Un'altra proposta è questa: l'evangelista ha messo in risalto il processo di Pilato perché desiderava ritrarre Gesù in confronto diretto con Roma. Durante il ministero, Gesù aveva fronteggiato l'opposizione de « i giudei »; ora egli si erge davanti all'incarnazione romana del potere terreno. È possibile vedere qui un duello tra i regni religioso e secolare, ove il secolare esercita forza bruta sul religioso, ma il religioso domina con la forza della sua integrità. Eppure, esaminando da vicino, vediamo che il tema del potere è portato in primo piano soltanto nel sesto episodio (19,10-11) e forse, fino a un certo punto, nel secondo episodio, di modo che il cozzo tra religioso e secolare non è da ritenersi un motivo conduttore. La variante di questa tesi, secondo cui Pilato diventa la personificazione di una Roma ostile al cristianesimo, riflette più il Libro dell'Apocalisse che il Quarto Vangelo. Concediamo che in Giovanni una coorte romana fa parte del gruppo che arresta Gesù, e che i soldati romani scherniscono Gesù durante il processo; ma Pilato stesso è presentato favorevole a Gesù. La malevolenza de « i giudei » resta la nota dominante, e Gesù viene consegnato ai giudei per la crocifissione.

In un'altra interpretazione teologica della parte di Pilato, questi diventa il rappresentante dello stato, al quale si chiede di decidere tra mondo e verità. Giovanni usa Pilato per mostrare che lo stato non può rimanere neutrale circa la verità, perché la neutralità obbligherà lo stato a temporeggiare persino nelle più elementari questioni di giustizia, e ad agire contro il suo stesso interesse. Non decidendo contro il mondo, lo stato ben presto soggiace al mondo. Questa interpretazione è stata popolare tra gli scrittori tedeschi (Schlier, Bultmann), e comprensibilmente riflette il tormento della teologia di fronte alla funzione dello stato suggerita dall'esperienza nazista. Ma von Campenhausen, Haenchen e altri si sono saggiamente domandati se questa non sia una re-interpretazione di Giovanni alla luce di un problema teologico moderno, più che una esposizione del punto di vista proprio dell'evangelista. Vero, la lotta fra Gesù e « i giudei » è una lotta fra la verità incarnata e il mondo, ma l'astrazione « lo stato » è un concetto posteriore.

Anche se Giovanni ha dipinto « i giudei » per due ragioni contrari a Gesù e fermamente decisi a non credere in lui, egli ci ha anche dato esempi di altre reazioni nei confronti di Gesù, ove gli uomini né rifiutano di credere né accettano pienamente Gesù per quello che è (App. III, pp. 1479-80). Nicodemo, la donna samaritana, l'uomo risanato alla piscina di Betesda balzano alla mente. Noi vorremmo considerare il Pilato giovanneo non una personificazione dello stato, ma un altro rappresentante di una reazione a Gesù, che non è né fede né ripulsa. Pilato è un tipo non dello stato, che resterebbe neutrale, ma dei tanti uomini onesti e ben disposti che cercherebbero una via di mezzo in una lotta totale. Studiando la storia della donna samaritana (vedi le pp. 232-34), abbiamo visto quanto artisticamente Giovanni descriva una persona che, malgrado tenti di sfuggire una decisione, può essere portata a credere in Gesù. La storia di Pilato ci presenta l'altra faccia della medaglia, perché dimostra come una persona, che rifiuta di decidersi, finisca in tragedia. Con poche parole Gesù dissipa la paura che Pilato inizialmente ha di un pericolo politico (18,36); ma Gesù non si accontenta di fermarsi qui: egli deve sfidare Pilato a riconoscere la verità (18,37). Pilato non accetterà la sfida a decidere in favore di Gesù e contro « i giudei »; egli pensa di poter persuadere i giudei ad accettare una soluzione che non richiederà a lui di decidere in favore di Gesù. Inizialmente, Pilato offre loro di scegliere tra due prigionieri: Gesù o Barabba (18,39-40). Quando ciò non avviene, egli incomincia a cedere al mondo, e fa flagellare e schernire Gesù, sperando che ciò basti (19,1-6). Quando ciò non avviene, offre di consegnare Gesù al volere de « i giudei », a condizioni che egli ritiene impossibili. Se essi vogliono che Gesù venga crocifisso, egli li porterà a chiederlo in modo tale che dovranno ripudiare tutte le speranze messianiche e proclamare che l'imperatore è il loro unico re (19,14-15). Ma « i giudei » non indietreggeranno neanche davanti a questa bestemmia; perché essi sanno che questa è una lotta mortale, e che se Gesù non muore, il mondo sarà conquistato dalla verità. Quindi, Pilato, il sedicente neutrale, è frustrato dall'insistenza degli antagonisti. Non essendo riuscito ad ascoltare la verità, e a decidere in suo favore, egli (e tutti quelli che lo imitano) inevitabilmente finisce con essere servo del mondo. Secondo il nostro parere, questa è la profonda comprensione giovannea teologica di Pilato. Anche se il presentare in forma di dramma tale comprensione ha richiesto abilità e fatica all'evangelista, si deve ammettere che il risultato è degno del suo concetto: molti sono quelli che possono vedere in Pilato, come in uno specchio, la loro tragica storia di temporeggiatori titubanti.

Quindi, Giovanni aveva ragioni teologiche per mettere l'accento sul processo romano di Gesù, ma noi non dobbiamo supporre ingenuamente che le ragioni teologiche spieghino tutte le sfaccettature del processo romano. Non è inconcepibile che Giovanni abbia insistito sul processo romano perché la tradizione di cui disponeva conservava un ricordo storico corretto, in cui il processo era il più importante dei procedimenti legali contro Gesù, e, in effetti, l'unico vero processo. Pilato può aver sostenuto realmente una parte predominante nella passione di Gesù (vedi pp. 974-76 sopra). I discorsi di Pietro e di Paolo negli Atti, che possono contenere una tradizione più antica, *mettono in risalto* proporzionalmente la partecipazione romana (Atti 2,23: « ucciso dalle mani di uomini senza legge »; 3,13: « in presenza di Pilato »; 13,28: « essi chiesero a Pilato di farlo uccidere »). Quindi, concludiamo la discussione nella stessa chiave in cui l'abbiamo incominciata: la fine mescolanza giovannea di storia e di teologia.

COMMENTO PARTICOLARE

Primo episodio: Le autorità giudaiche chiedono a Pilato di condannare Gesù (18,28-32)

Anzitutto, confronteremo questo episodio con i racconti sinottici. In Marco (15,2-5) l'inizio del processo romano è composito perché attinge dalle due fonti marciane (p. 962 sopra). Dalla fonte marciana B proviene 15,2, che discuteremo in relazione al secondo episodio di Giovanni. Dalla fonte marciana A o primitivo racconto organico proviene 15,3-5: i sommi sacerdoti accusarono Gesù di molte cose; Pilato fu sorpreso dalla quantità delle accuse e interrogò Gesù circa le stesse; Gesù tacque. La successione marciana è goffa, perché i vv. 3-5 costituirebbero un inizio migliore che non il v. 2. Luca ha soltanto un parallelo parziale con il materiale marciano A. In 23,2, Luca, forse riflettendo una fonte indipendente, ricorda che i membri del Sinedrio avanzarono tre accuse contro Gesù: fuorviava la nazione, proibiva che si pagassero le tasse all'imperatore, pretendeva di essere il Messia. Luca non dice che Pilato interrogò Gesù circa le tre accuse o che Gesù tacque. Il presente episodio di Giovanni discute l'imputazione mossa contro Gesù da « i giudei »; il silenzio di Gesù è menzionato in un altro contesto nel sesto episodio (19,9). È difficile credere che Giovanni abbia preso il materiale marciano A e lo abbia scritto completamente di nuovo; le differenze sono di gran lunga più cospicue delle rassomiglianze. Inoltre, parte del materiale che si trova soltanto in Giovanni è di valore più importante; per esempio, la spiegazione che i tribunali ebraici non potevano far eseguire condanne a morte. Se quella notizia è giusta (Nota a 18,31), allora Giovanni attinge chiaramente a una tradizione storica indipendente di Marco e delle fonti marciane.

Nelle Note abbiamo discusso i singoli problemi storici. Qui ci preoccuperemo della successione logica della narrazione *così come l'evangelista la presenta,* e della implicazione teologica che l'evangelista trae da quello che descrive.

La scena si apre all'alba, indicazione cronologica comune alle tradizioni evangeliche del processo romano. Ma esegeti come Bultmann e Blank trovano un ipertono teologico nell'impiego di Giovanni: la notte del male, menzionata in 13,30, stava finendo, e il giorno albeggiava quando la luce del mondo vinceva le tenebre (1,5). In realtà, Giovanni qui non parla di luce e non ci sono indicazioni chiare che egli voglia impiegare simbolismi; ma ciò sarebbe ben appropriato alla teologia giovannea.

Il confronto iniziale tra Pilato e « i giudei » è descritto con fine ironia. Dopo aver deciso cinicamente la morte di Gesù, perché era più vantaggioso che morisse un solo uomo piuttosto che l'intera nazione venisse distrutta (11,50), le autorità ebraiche sono, ciò nonostante, scrupolosamente precise nell'osservare la purità rituale. Esse non esitano a servirsi dei Gentili per distruggere il loro avversario, ma non vogliono entrare nella casa dei Gentili. Ci può essere un altro elemento implicito di ironia: temono che l'impurità rituale impedisca loro di mangiare l'agnello pasquale, ma inconsapevolmente consegnano alla morte quello che è l'Agnello di Dio (1,29) e rendono così possibile la vera Pasqua.

L'osservazione iniziale di Pilato presenta un problema per la logica della narrazione giovannea. Se un distaccamento di soldati romani era stato mandato ad arrestare Gesù, e Pilato, quindi, collaborava con Caifa, perché la commedia di Pilato che domanda quale imputazione era mossa contro Gesù? Eppure, la questione è comprensibile quale parte del sistema giudiziario provinciale, che richiedeva la *cognitio* personale del governatore romano (vedi Sherwin-White, *Roman Society*, p. 17). Mentre le accuse e le pene erano formulate liberamente, alla fine una vera e propria imputazione formale doveva essere sottoposta al detentore dell'*imperium*, in modo che questi potesse indagare e acquisire conoscenza personale (*cognitio*). Pilato può aver collaborato con il Sinedrio per fare arrestare temporaneamente un potenziale agitatore durante un periodo festivo pericoloso; in effetti, può esser stato lo spirito motore dell'arresto di un uomo, di cui aveva sentito dire che era un rivoltoso, e può aver ordinato al sinedrio di appurare se l'uomo doveva essere processato. Ma ora le autorità del sinedrio stavano consegnando un prigioniero per un processo ufficiale, e Pilato doveva seguire la prassi legale. Un verbale di questo processo sarebbe stato conservato, e Pilato non poteva permettersi di dare ai suoi nemici prova di irregolarità legali. Sotto questa luce, la domanda iniziale di Pilato è fatta secondo la prevista prassi legale: egli desidera conoscere i risultati che la « grande giuria » ha raggiunto nei confronti di Gesù.

Anche se Haenchen, « Historie », p. 65, pensa che la risposta delle autorità giudaiche non dovrebbe essere interpretata psicologicamente, troviamo difficile il non sentire qui un tono di insolenza. E l'insolenza non sarebbe troppo imprevista, se il Sinedrio avesse agito su ordine di Pilato, dato che le autorità si sentivano sicure che Pilato avrebbe accettato la loro decisione. Ma Pilato risponde all'insolenza insistendo sulla procedura corretta. Se ha ordinato o concesso loro di condurre una inchiesta, non ha abdicato al suo diritto di giudicare. Le autorità giudaiche avrebbero la capacità di dichiarare colpevole Gesù per ragioni religiose e secondo le loro leggi, e Pilato le invita a farlo. Solo reagendo al suo rifiuto, « i giudei » informano Pilato che stanno accusando Gesù di un delitto capitale civile, implicitamente il delitto che Pilato aveva sospettato: Gesù è un rivoltoso con pretese regali. Le voci, che erano giunte a Pilato, e lo avevano spinto a inviare un distaccamento romano per arrestare Gesù, si erano dimostrate vere. Gesù pretende di essere « il Re dei giudei ». Abbiamo fatto una ricostruzione che sembra chiarire il racconto di Giovanni, una ricostruzione in cui Pilato prende una posizione giudiziaria simile a quella dei funzionari romani descritti in Atti 18,14-15; 23,28-29. Naturalmente, non possiamo essere certi che la ricostruzione interpreti correttamente l'intenzione dell'evangelista. Come per altre narrazioni giovannee (vedi pp. 133-34), dobbiamo fare congetture e leggere fra le righe per ottenere una successione completa. Tuttavia, a lungo andare tale ricostruzione sembra più plausibile del supporre che in questa scena del processo, accuratamente meditata, l'evangelista faccia errori ingenui, per esempio, l'errore di credere che Pilato non sapesse che i tribunali dei giudei non potevano far eseguire condanne a morte, e che ciò gli doveva essere ricordato dai suoi sudditi.

La risposta dei giudei: « A noi non è consentito di mettere nessuno a morte », serve a parecchi scopi teologici. Dato che Giovanni non ha descritto una azione del Sinedrio la notte precedente, fino a questo momento non ci è stato detto che la decisione di 11,53 (« essi progettavano di ucciderlo ») è ancora valida. Lo è, chiaramente: i nemici di Gesù non hanno soltanto distolto il viso dalla luce, ma sono decisi a spegnerla. L'ironia è questa: mediante la morte si vedrà la vittoria della luce. Inoltre, i suoi nemici hanno stabilito che Gesù deve morire in un modo tipicamente romano, cioè su una croce; perché, secondo loro ciò lo getterà in discredito. Ma essi non sanno che Gesù è padrone della sua vita e della sua morte (10,17-18) e che, se deve morire su una croce, questo è il genere di morte che egli stesso ha predetto e scelto (12,32-33). Il suo innalzamento sulla croce non sarà una vergogna, ma un passo verso l'alto nel ritorno al Padre suo. « I giudei » mettono a morte Gesù su una croce per impedire a tutti gli uomini di credere in lui (11,48), ma ironicamente essi lo innalzano di modo che egli può trarre a sé tutti gli uomini.

Secondo episodio: Pilato interroga Gesù circa la regalità (18,33-38a)

Abbiamo visto che il primo episodio assomiglia vagamente al materiale di Mc 15,3-5, proveniente dalla fonte A o primitivo racconto della passione. Il materiale del secondo episodio ruota intorno alla domanda: « Sei tu " il Re dei giudei "? », che compare in Mc 15,2 e proviene dalla fonte B (anche in Lc 23,3). Bultmann, che non ha fiducia nel materiale marciano B, ritiene ciò una aggiunta che esprime il punto di vista cristiano, secondo cui Gesù fu giustiziato a causa delle sue pretese messianiche (HST, p. 272). Tuttavia, Lohse, *History*, p. 89, fa giustamente notare che non troviamo « il Re dei giudei » come una formula messianica cristiana. Non compare nella predicazione cristiana, e noi diciamo nella Nota che l'espressione aveva un significato politico nazionalistico e che, quindi, si sarebbe plausibilmente inserita nel processo storico. Tuttavia, mentre consideriamo storica la questione fondamentale presente in tutti e quattro i Vangeli, riconosciamo che il suo ampliamento nel secondo episodio è in gran parte opera dello scrittore giovanneo o dei suoi predecessori (pp. 1061-63 sopra).

Anche se contro Gesù venne formulata più di una imputazione politica (Mc 15,3; Lc 23,2), si narra che soltanto una ha attirato l'attenzione di Pilato, l'accusa che Gesù pretendeva di essere « il Re dei giudei ». Soltanto Giovanni si prende la pena di rispondere all'accusa e di spiegare che la regalità di Gesù non era politica. Tra i vv. 33 e 37a (i due versetti che hanno paralleli sinottici), c'è un blocco di materiale tipicamente giovanneo (vv. 34-36), che Benoit, *Passion*, p. 147, definisce « una esposizione teologica in cui Giovanni mette in bocca a Pilato parole che questi non avrebbe potuto dire, così come sono riportate, e soprattutto fa dire a Gesù cose che Pilato non avrebbe potuto capire ». Eppure, se concordiamo che questo dialogo riflette l'apologia della chiesa di fronte all'impero negli anni settanta e ottanta, non possiamo escludere la possibilità di un tenue ricordo di un fatto storico, cioè: Pilato realmente esaminò l'accusa, secondo cui Gesù era un pretenzioso rivoluzionario, e uno dei segni negativi fu che i suoi seguaci non opposero resistenza armata quando fu arrestato (v. 36: non contiamo Pietro che colpisce uno schiavo, perché ben difficilmente si può parlare di rivolta). Sia come sia, Giovanni ci dà una splendida interpretazione teologica della regalità di Gesù, tanto più benvenuta in quanto Giovanni non si è soffermato sul tema del regno di Dio, tanto preminente nei Vangeli sinottici (vedi pp. CXXXII-CXXXIII). Anzitutto, il Gesù giovanneo fa una distinzione fra « re », usato in un senso politico che i romani avrebbero compreso, e « re » nel senso ebraico con implicazioni religiose (v. 34). Si noti che il criminale accusato fa domande come se fosse il giudice, e fin dalle prime parole di Gesù è il prefetto a essere sotto processo! Pilato è un uomo che si trova davanti alla luce e che deve decidere se preferisce la luce o le tenebre (3,19-21). Pilato risponde che sta semplicemente ripetendo quanto gli è stato detto, e con romana schiettezza chiede che cosa abbia fatto Gesù. (In Mc 15,14; Lc 23,22, la domanda: « Che male ha commesso? » compare sulla labbra di Pilato più tardi nel corso del processo). Ciò dirà a Pilato se il « Re » costituisce una minaccia per l'egemonia romana.

La risposta di Gesù è espressa in modo solenne e poetico. Nelle cinque righe del v. 36, la decisa dichiarazione della prima riga è riformulata e ripetuta nell'ultima riga, mentre le righe intermedie 2-4 offrono una spiegazione. Gesù non parla di sé ma del suo regno. Osserviamo che per Giovanni si tratta del regno *di Gesù*, mentre i sinottici in generale preferiscono parlare del regno *di Dio* (anche Giovanni 3,3). Ma questa non è una differenza significativa, perché nel pensiero giovanneo quello che appartiene a Dio, appartiene a Gesù e viceversa (17,10). Gesù non nega che il suo regno o la sua regalità interessi questo mondo, perché il mondo sarà conquistato da coloro che credono in lui (1 Gv 5,4). Ma egli nega che il suo regno appartenga a questo mondo; come egli stesso, esso viene dall'alto. Appartiene al regno dello Spirito più che al regno della carne. Blank, p. 69, sottolinea la franchezza con cui Gesù proclama qui il suo regno: di fronte alla morte non ci devono essere malintesi. (Tuttavia, non si può agevolmente paragonare la posizione di Giovanni con quella di Marco, ove nei processi giudaico e romano si solleva il velo del segreto messianico; il Gesù giovanneo ha fatto proclamazioni più franche durante il suo ministero).

Sembra che Pilato non comprenda il valore delle osservazioni di Gesù; egli ha sentito la parola « regno », e per lui questa è una figura giuridica; e così egli mette Gesù alle strette perché confessi (v. 37). Gesù non negherà categoricamente di essere noto come re (vedi Nota), ma palesa che preferisce descrivere la sua funzione in termini di testimonianza alla verità. Giovanni non ha dipinto Gesù come un predicatore del regno, ma come l'unico rivelatore, l'unico che possa dire la verità circa Dio e mostrarla. Gesù non ha veri sudditi, come ne avrebbe se il suo regno fosse simile a tutti gli altri regni; egli ha dei seguaci, che odono la sua voce come verità. Soltanto coloro che appartengono alla verità possono capire in che senso Gesù abbia un regno e sia un re. La vera ragione per cui Gesù è stato consegnato a Pilato è esattamente questa: perché egli ha testimoniato la verità: « Il mondo... mi odia perché attesto contro di esso » (7,7).

In certo senso la dichiarazione di Gesù permette a Pilato di tranquillizzarsi: la regalità di Gesù non presenta pericoli per i veri interessi politici di Roma. Eppure, in un altro senso, la dichiarazione di Gesù mette a disagio Pilato, perché Gesù ha sfidato implicitamente Pilato a riconoscere la verità. Chiunque appartenga alla verità ascolta Gesù; appartiene Pilato alla verità? A partire da questo momento, il tema del processo non è più l'innocenza o la colpevolezza di Gesù; Pilato lo ammette, proclamando immediatamente che Gesù non è colpevole (v. 38b). Il tema del processo è ora questo: Pilato risponderà o meno alla verità? Vediamo un accenno alla direzione che Pilato seguirà, nella sua ritorsione: « Verità? E che cosa è? ». Questa domanda è stata interpretata in molti modi, per esempio, come una espressione di scetticismo mondano o, perfino, come meditazione filosofica. Anche se non è probabile che Giovanni abbia rappresentato un venale uomo politico come filosofo. Sul piano dell'andamento del processo, l'evangelista può aver usato la domanda per esprimere l'incapacità di Pilato di comprendere, o forse l'impazienza dell'uomo politico di fronte al gergo teologico ebraico. Ma, sul piano teologico, l'evangelista usa la domanda per mostrare che Pilato si ritrae dalla verità. Egli non accetta le accuse de « i giudei », ma neppure ascolterà la voce di Gesù. Egli non riconosce la verità.

Terzo episodio: Pilato tenta di liberare Gesù; « i giudei » preferiscono Barabba (18,38b-40)

Per questo episodio è necessario fare un confronto particolareggiato fra Giovanni e i sinottici; vedi la tavola seguente. Il racconto marciano è preso dalla fonte B. Non è certo che Luca abbia una tradizione indipendente perché le differenze rispetto a Marco possono essere il risultato della redazione.

TAVOLA COMPARATIVA DELL'INCIDENTE DI BARABBA

(Mc 15,6-11; Mt 27,15-21; Lc 23,18-19; Giovanni 18,38a-40)

(a) *Successione*

Marco, Matteo, Giovanni: immediatamente dopo la domanda se Gesù sia « il Re dei giudei ».

Luca: dopo che Pilato ha mandato Gesù da Erode ed Erode ha rimandato indietro Gesù.

(b) *Il gruppo a cui si rivolge Pilato*

Marco, Matteo: una folla che è accorsa per far liberare il prigioniero (Mt 27,20: « folle »). Tra la folla ci sono sommi sacerdoti (e anziani, in Matteo).

Luca: i sommi sacerdoti, i governatori e il popolo (*) (cfr. Atti 3,13 dove Pietro dice *al popolo* che esso ha rinnegato Gesù in presenza di Pilato).

Giovanni: « i giudei », cioè le autorità ostili.

(c) Il *privilegium paschale*

Marco, Matteo: descritto dall'evangelista come una prassi o usanza del governatore.

Luca: descritto dall'evangelista come un obbligo del governatore, ma 23,17 manca in molti manoscritti e probabilmente non è autentico.

Giovanni: descritto da Pilato come una usanza ebraica.

(d) *L'iniziativa*

Marco: la folla chiede a Pilato di liberare un prigioniero.

Matteo: mentre la folla è là per cercare di far liberare un prigioniero, non viene fatta alcuna richiesta specifica, di modo che Pilato parla per primo del rilascio, chiedendo alla folla se preferisce Barabba o Gesù.

Luca: i sommi sacerdoti, i governanti e il popolo richiedono la liberazione di Barabba.

Giovanni: Pilato ricorda ai giudei la loro usanza che egli liberi qualcuno.

(e) *La domanda di Pilato*

Marco, Giovanni: « Volete voi [Marco: *thelein*; Giovanni: *boulein*] che io liberi per voi ' il Re dei giudei '? ».

Matteo: « Volete voi che io liberi per voi (Gesù) Barabba o Gesù chiamato il Messia? ».

Luca: nessuna domanda.

---

* Questo versetto (Lc 23,13) è l'unico caso del racconto lucano della passione in cui l'evangelista presenta « il popolo » ostile a Gesù. In altre parti, Luca mette in contrasto « [tutto] il popolo », che è favorevole a Gesù, con le autorità, che lo odiano (Lc 19,47-20,1; 20,6.19.26.45; 21,38, 23,27.35.48; 24,19-20). G. Rau, ZNW 56 (1965), 41-51, argomenta per la tesi di Winter secondo cui in 23,13 si dovrebbe leggere « i governanti del popolo ». Ad ogni modo, Luca è a conoscenza di una folla ostile a Gesù (22,47; 23,4).

(f) *La risposta*

Marco, Matteo: i sommi sacerdoti (e gli anziani) inducono la folla (o le folle) a richiedere la liberazione di Barabba (Matteo: e la morte di Gesù).

Luca: i sommi sacerdoti, i governanti e il popolo urlano insieme (*anakrazein*): « Prendi questo individuo e libera per noi Barabba! ».

Giovanni: « i giudei » gridano (*kraugazein*) di rimando: « Noi vogliamo Barabba, non questo individuo ».

(g) *L'esito*

Marco: Pilato chiede che cosa debba fare « del Re dei giudei », e la folla grida di crocifiggerlo. Barabba è liberato quando Gesù è condannato.

Matteo: il governatore chiede di nuovo: « Chi dei due volete che io liberi per voi? » Essi dicono: « Barabba ». Per il resto, come in Marco.

Luca: Pilato si rivolge a loro ancora una volta, desiderando di liberare Gesù, ma essi gridano di crocifiggerlo. Barabba è liberato quando Gesù è condannato.

Giovanni: diversa successione: Barabba non è più menzionato.

Sebbene Matteo si avvicini a Marco, c'è una percentuale più alta del solito di differenze. Quando paragoniamo Giovanni ai sinottici, troviamo che, sebbene Giovanni concordi con Luca (23,14) nella dichiarazione di non colpevolezza che introduce l'episodio, Giovanni altrimenti concorda con Luca soltanto in (b) e in (f). Anche se Matteo differisce da Marco, Giovanni concorda con Matteo soltanto in (d), e persino quella rassomiglianza è soltanto parziale. Giovanni concorda con Marco in (a) e soprattutto in (e). La narrazione dell'episodio è la più breve. Dato che un certo effetto drammatico è ottenuto grazie alla concisione (vedi sotto), Giovanni può ben aver abbreviato un racconto più antico, più vicino al presente racconto di Marco.

L'episodio di Barabba compare nella fonte B di Marco e, quindi, non ci sorprende il fatto che Bultmann (HST, p. 272) lo definisca leggendario. Eppure, dato che il racconto giovanneo, e forse il racconto di Luca, possono derivare da una tradizione indipendente di Marco, la prudenza si impone. C'è una legittima ragione per essere incerti circa il *privilegium paschale* (Nota al v. 39) e, quindi, possiamo dubitare che ci sia stata una scelta fra Gesù e Barabba. Ma noi pensiamo che l'evidenza mostri, per lo meno, la storicità della liberazione di un guerrigliero di nome Barabba al tempo in cui Gesù fu condannato. Altrimenti è troppo difficile spiegare perché la storia sia stata inventata e come abbia trovato la sua strada per entrare, indipendentemente, nelle diverse tradizioni pre-evangeliche. Abbiamo ricordato la tesi di Bajsič, secondo cui Pilato, una volta scoperto che Gesù era politicamente innocuo, cercò sino alla fine del processo di far sì che il popolo scegliesse Gesù invece di Barabba, perché sapeva che questi era un pericoloso rivoluzionario. Se in tale teoria ci fosse del vero (il che, ovviamente, dipende dalla storicità del *privilegium paschale*), allora la narrazione di Giovanni non sarebbe tanto fedele agli avvenimenti quanto lo è la narrazione di Marco. Il quadro di Marco/Matteo, di una folla che accorre per chiedere la liberazione di un prigioniero, ben si adatta a tale tesi. Anche Pilato, avrebbe avuto maggior probabilità di influenzare la scelta di una folla che quella delle ostili autorità ebraiche che compaiono nel racconto di Giovanni. Per la tesi di Bajsič, è un punto cruciale che la decisione di liberare Barabba non sia stata presa se non alla fine del processo (così, tutti e tre i sinottici). Quindi, omettendo qualsiasi altro riferimento a Barabba dopo 18,40 (vedi Nota su « prese » in 19,1), Giovanni può aver nascosto il movente dei prolungati sforzi di Pilato a favore di Gesù.

Se la narrazione di Giovanni dell'incidente di Barabba lascia un po' a desiderare dal punto di vista della completezza, la sua concisione è, nondimeno, drammatica. « I giudei » hanno presentato Gesù a Pilato come un rivoltoso, un sedicente re; ma ora l'impostura diventa palese. Anche se Pilato trova Gesù innocente, « i giudei » preferiscono la liberazione di uno che è realmente un rivoltoso. Giovanni afferra l'ironia della situazione con la caustica osservazione: « Barabba era un bandito ». (Sembra che Giovanni evochi implicitamente il contrasto che in 10,1-10 ha fatto tra il pastore esemplare, le cui pecore odono la sua voce [si noti la fine di 18,37], e il bandito che entra nell'ovile di soppiatto).

Nel contempo, vediamo la futilità del tentativo di Pilato di evitare una decisione tra la verità e il mondo. Il mondo, rappresentato da « i giudei », non si interessa a un compromesso: la verità deve essere annientata. Ironicamente, non riuscendo a rendere giustizia a Gesù e a liberarlo dopo averne dichiarato la innocenza, Pilato è costretto a travisare la giustizia liberando un colpevole. Non avendo protetto gli interessi di Gesù, Pilato si trova ora obbligato ad agire contro il suo stesso interesse. Pilato non ha raccolto la sfida ad ascoltare la voce di Gesù (v. 37; vedi Nota); ora deve ascoltare la voce de « i giudei », che richiedono la liberazione di un bandito. Indebolito dalla sua incapacità di decidere, Pilato è ridotto, da una condizione in cui avrebbe potuto comandare di liberare Gesù, alla condizione di dover mercanteggiare la liberazione[1].

---

[1] La bibliografia di questa sezione è inclusa in quella riportata alla fine del § 64.

64. Il racconto della passione: sezione 2 (episodi 4-7)

19,1-16a

Il processo di Gesù davanti a Pilato (cont.)

Quarto episodio

[1] *Allora Pilato prese Gesù e lo fece flagellare.* [2] *E i soldati intrecciarono una corona di spine e la calcarono sulla testa di Gesù, e gli gettarono addosso un mantello di porpora regale.* [3] *E di nuovo essi andavano da lui dicendo: « Salve, "Re dei giudei"! ». E lo schiaffeggiavano sul viso.*

Quinto episodio

[4] *Ancora una volta Pilato uscì e disse loro: « Guardate, lo farò portare fuori per voi, per farvi capire che io non trovo alcun motivo [contro di lui] ».* [5] *Quando Gesù uscì portando la corona spinosa e il manto purpureo, Pilato disse loro: « Ecco l'uomo! »* [6] *Non appena i sommi sacerdoti e la polizia del tempio lo videro, urlarono: « Crocifiggilo! Crocifiggilo! ». Pilato disse loro: « Prendetelo voi stessi e crocifiggetelo; io non trovo alcuna imputazione contro di lui ».* [7] *« Noi abbiamo la nostra legge », risposero i giudei, « e secondo quella legge egli deve morire perché ha preteso di essere il Figlio di Dio ».* [8] *Quando Pilato udì questo genere di parole, fu più impaurito che mai.*

Sesto episodio

[9] *Rientrando nel pretorio, Pilato disse a Gesù: « Da dove vieni? ». Ma Gesù non volle rispondergli.* [10] *« Ti rifiuti di*

parlarmi? », *chiese Pilato.* « *Non sai che io ho il potere di liberarti e il potere di crocifiggerti?* ». [11] *Gesù rispose:*
« *Tu non avresti alcun potere su di me*
se non ti fosse dato dall'alto.
Per tale ragione, colui che mi ha consegnato a te
è colpevole di un peccato più grande ».

Settimo episodio

[12] *Dopo di ciò, Pilato era ansioso di liberarlo; ma i giudei urlavano:* « *Se tu liberi questo individuo, tu non sei " Amico di Cesare ". Ogni uomo che pretende di essere un re diventa rivale dell'imperatore* ». [13] *Quando udì quello che dicevano, Pilato portò fuori Gesù e si sedette su un seggio da giudice nel luogo chiamato* « *Pavimento di pietra* » (*Gabbatha essendo il nome in ebraico*). [14] (*Ricordate, era il giorno della preparazione della Pasqua, e si era quasi a mezzogiorno*). *Allora egli disse ai giudei:* « *Guardate, ecco il vostro re* ». [15] *A ciò essi urlarono:* « *A morte costui! A morte costui! A morte costui! Crocifiggilo!* ». « *Cosa!* », *esclamò Pilato.* « *Devo io crocifiggere il vostro re?* ». *I sommi sacerdoti replicarono:* « *Noi non abbiamo altro re che l'imperatore* ». [16a] *Allora, infine Pilato consegnò Gesù a loro perché venisse crocifisso.*

4: *disse*; 5: *disse*; 6: *disse*; 9: *disse*; 10: *chiese*; 14: *disse*; 15: *esclamò*. Nel testo greco sono al presente storico.

NOTE

v. 1. *Allora.* Questa non è una precisa indicazione di tempo, ma costituisce un contrasto con l'episodio precedente (BDF, § 459²).
— *prese.* La liberazione di Barabba non è stata menzionata (e nelle narrazioni sinottiche questi non è liberato finché Gesù non è condannato), ma alcuni interpreterebbero questo verbo come se implicasse che Pilato deteneva Gesù, mentre nel contempo liberava Barabba (A. Mahoney, CBQ 28 [1966], 297²⁶).
— *lo fece flagellare.* Letteralmente il greco dice che Pilato flagellò Gesù, ma il v. 2 chiarisce che ciò fu fatto da altri su suo ordine. Vedi l'uso similare in 19,9. Mc 15,15 e Mt 27,26 usano il verbo latinizzato *fragelloun* (« fustigare »), mentre Giovanni usa *mastigoun.* (Secondo Lc 23,16.22 Pilato propose di far bastonare [*paideuein*] Gesù). La scelta

delle parole, fatta da Giovanni, qui e al v. 3, (« schiaffeggiare »), può riflettere il vocabolario di Is 50,6: « Ho dato il mio dorso ai flagelli e la mia guancia agli schiaffi »; vedi p. 1028 sopra.
I romani applicavano tre tipi di pene corporali con bastoni o con fruste: *fustigatio* (bastonatura), *flagellatio* (fustigazione) e *verberatio* (flagellazione), di severità progressiva. La bastonatura era impiegata come punizione correttiva a sé, ma pene più dure facevano parte della sentenza capitale.

v. 2. *i soldati*. Giovanni ne lascia indeterminato il numero, ma Mc 15,16 e Mt 27,27 parlano dell'« intera coorte » (600 soldati). Nulla ci dice Giovanni del luogo dove avvennero gli scherni; ma, poiché al v. 5 Gesù è portato fuori dopo gli scherni, possiamo supporre che il fatto sia avvenuto nell'interno. Ciò è specificatamente dichiarato in Marco e in Matteo.

— *una corona di spine*. Gli scherni si basano probabilmente sulla corona, che in generale rappresenta la regalità sebbene alcuni abbiano pensato più precisamente al serto di alloro portato dall'imperatore. Il tipo di corona era probabilmente quello della corona a raggi, che serve da ornamento ai sovrani in molte monete dell'epoca di Gesù (vedi Campbell Bonner, HTR 46 [1953], 47-48). Parecchi generi di piante possono aver fornito i rami spinosi. In RB 42 (1933), 230-34, E. Ha-Reubeni propone il comune arbusto *Poterium spinosum L.* (eb. *sīrāh*, « cespuglio spinoso », Is 34,13; per le spine intrecciate, vedi Na 1,10). In JTS n.s. 3 (1952), 66-75, H. St. John Hart propone la palma da dattero, che alla base è spinosa; e noi ricordiamo che rami di palma furono menzionati nella scena dell'ingresso di Gesù a Gerusalemme, appena cinque giorni prima (eppure, vedi Nota a 12,13). E. R. Goodenough e C. B. Welles, HTR 46 (1953), 241-42, ritengono che la corona possa esser stata di acanto, più che di rami spinosi.

— *un mantello di porpora regale*. In questa scena soltanto Giovanni e Matteo nominano un particolare indumento. Mt 27,28 menziona una rossa *chlamys*, o mantello; la clamide era indossata dall'imperatore, dai funzionari di rango inferiore e dai soldati. Giovanni usa la parola *himation* (« veste ») in generale, o più esattamente « veste esterna, tunica » . Giovanni e Marco (15,17) dicono che il colore era purpureo, il colore dell'imperatore (vedi Ap 17,4; 18,16). Un vero mantello purpureo sarebbe stato più difficile da trovare che non un mantello rosso, perché il colorante purpureo, ottenuto da conchiglie marine, era costoso.

v. 3. *E di nuovo essi andavano da lui.* L'imperfetto è usato per indicare un'azione ripetuta. MTGS, p. 66, elenca questo caso fra gli esempi di imperfetto usato per rendere continuo e interessante un racconto. La frase manca in alcune testimonianze importanti, sembrerebbe a causa di *homoioteleuton*, perché ci sono due brevi frasi di fila introdotte da « e ».
— *Salve.* I soldati scimmiottano il saluto *Ave Caesar* reso all'imperatore.
— *Re.* Giovanni usa il nominativo con l'articolo (uso definito semitizzante da BDF, # 147³), mentre Marco e Matteo usano il più classico vocativo. Barrett, p. 449, concorda con Moulton: il nominativo ha qui una sfumatura appropriata: « Salve, tu " Re "! ».

v. 4. *uscì.* Pilato era uscito in 18,38. Non ci è stato detto che è rientrato di nuovo, ma, ovviamente, siamo portati a supporre che lo abbia fatto durante la flagellazione.
— *Io non trovo alcun motivo.* Il P⁶⁶ e il Codice Sinaitico leggono: « Io non trovo un motivo ». In Giovanni, il secondo giudizio di « non colpevolezza » (Nota a 18,38) è dato dopo che Gesù è stato schernito dai romani; in Luca (23,14), il secondo è dato appena Gesù è stato schernito dai soldati di Erode.
— [*contro di lui*]. Ciò è omesso nel Codice Sinaitico e si trova in un posto diverso in un altro gruppo di testimonianze.

v. 5. *portando la corona spinosa e il manto purpureo.* Al v. 2 Giovanni ha scritto « una corona di spine », che è la stessa espressione greca impiegata in Mt 27,29; qui, Giovanni usa l'espressione greca che si trova in Mc 15,17. Marco e Matteo indicano che, finito di schernire Gesù, i soldati gli tolsero l'indumento che gli avevano messo e gli resero le sue vesti; naturalmente, in questi Vangeli gli scherni avvengono poco prima della crocifissione, e dopo la condanna a morte. Giovanni indica che la corona e il mantello furono tenuti da Gesù anche durante l'ultima parte del processo e, in effetti, egli non dice che a Gesù fu permesso di rimettersi le vesti. È a causa di Giovanni che nell'arte popolare il Gesù crocifisso è ritratto con la corona di spine.

— *Pilato disse loro: « Ecco l'uomo! »*. Ciò è omesso dal P⁶⁶, dalla VL e dalla versione copta sub-achmimica, una combinazione importante. « Ecco » è *idou*; si confronti il « guardate, ecco il vostro re! » del seguente v. 14, che impiega *ide*. Giovanni usa *ide* quindici volte e *idou* soltanto quattro volte; in particolare, *ide* è usuale (sei volte) quando segue un oggetto nominale; questo è l'unico caso di *idou* in tale costruzione. G. D. Kilpatrick, JTS 18 (1967), 426, leggerebbe *ide*. In sé, non c'è nulla di particolarmente significativo nell'uso di « l'uomo » (*ho anthrōpos*); (cfr. l'« Io non conosco l'uomo » di Pietro in Mt 26,72.74), ma il contrasto drammatico lo rende importante. Nell'analizzare l'intelligibilità di questa frase, messa in bocca a Pilato, alcuni commentatori interpretano l'*ecce homo* come se fosse equivalente a « guardate questo poveretto! », frase detta per muovere a pietà (Bernard) o per sottolineare l'assurdità di prendere sul serio un essere così sfortunato (Bultmann), o per disprezzo, inteso a spingere la folla a chiedere la liberazione di Gesù (Bajsić). Loshe, *History*, p. 93, lo considera una indicazione della forte impressione che Gesù ha fatto su Pilato: « Ecco un *uomo*! ». Altri commentatori si interessano delle implicazioni teologiche della solenne dichiarazione. La tesi secondo cui l'evangelista intende sottolineare l'incarnazione, è inverosimile. Barrett, p. 450, pensa ai miti ebraici ed ellenistici dell'uomo primordiale; egli vede anche un contrasto fra l'appellativo « l'uomo », usato qui, e il titolo « Figlio di Dio », che si dice Gesù abbia preteso (v. 7). È stata proposta una similitudine con il « Figlio dell'Uomo » o con l'« uomo dei dolori » (il Servo Sofferente di Is 53,3). Più plausibile è quanto sostiene Meeks (pp. 70-71): « Uomo » era un titolo escatologico nel giudaismo ellenistico. Come possibile precedente dell'uso di Giovanni, Meeks fa notare Zac 6,12: « Ecco un uomo [LXX: *anēr*], il cui nome è il Ramo ... egli costruirà il tempio del Signore ». « Il Ramo » venne ad essere inteso messianicamente; e nel TM di Zaccaria la seconda parte del versetto richiama l'oracolo di Natan a David: « Egli costruirà una casa per il mio nome » (2 Sam 7,13). Nei LXX, la parola usata per « Ramo » è *anatolē* (dal verbo « crescere, spuntare », quindi « germoglio »), e ciò ricorda la forma dei LXX dell'oracolo « messianico » di Balaam (Nm 24,17): « Una stella sorgerà [*anatelein*] da Giacobbe, e *l'uomo* [*ho anthrōpos*] crescerà da Israele ». Quindi, secondo il pensiero di Giovanni, Pilato può presentare Gesù al popolo con un titolo messianico. (Noi notiamo che nelle narrazioni di Marco/Matteo della riunione del Sinedrio, la questione della messianicità di Gesù è correlata alla questione della sua costruzione del tempio, altro tema che si trova in Zac 6,12).

v. 6. *i sommi sacerdoti e la polizia del tempio.* La ripetizione dell'articolo definito prima del secondo sostantivo mantiene la separazione dei due gruppi (MTGS, p. 182); insieme essi costituiscono « i giudei » nominati al versetto seguente. L'urlo di crocifissione proviene dalla folla in Marco/Matteo e dai « sommi sacerdoti e dai capi e dal popolo » in Luca.
— *urlarono. Kraugazein* (Nota a 11,43); Marco/Matteo usano *krazein*; Luca usa *epiphonein*.
— « *Crocifiggilo! Crocifiggilo!* » Letteralmente « Crocifiggi! Crocifiggi! »; si confronti il v. 15 dove il « lo » è espresso. Anche qui alcune testimonianze hanno aggiunto « lo », mentre altre leggono soltanto un « Crocifiggi! ». Queste sono assimilazioni fatte dai copisti alla forma sinottica del grido: Mc 15,13: « Crocifiggilo! » Mt 27,22: « Che venga crocifisso »; Lc 23,21: « Crocifiggi, crocifiggilo! ». Il grido ripetuto riflette la veemenza, e i due Vangeli che hanno il grido ripetuto, in questo primo caso di violenta richiesta della crocifissione (cfr. Nota al v. 15 seguente), presentano i nemici di Gesù tenacemente ostili (vedi Lc 23,23; Giovanni 19,12-15). Nei racconti sinottici della passione questo grido è la prima indicazione che Gesù deve essere crocifisso; Giovanni ha preparato la via in 18,32. Nei tre Vangeli sinottici il grido segue immediatamente la scelta fra Gesù e Barabba.
— *Prendetelo voi stessi e crocifiggetelo.* Alcuni commentatori ritengono che Pilato offra seriamente una alternativa ai sacerdoti. Schlier, « Jesus », p. 68 pensa che l'autorità di Pilato sia tanto indebolita che egli è disposto a lasciare che i giudei crocifiggano Gesù, anche se ritiene Gesù innocente. Allora, la frase sarebbe o una eccezione alla dichiarazione di 18,31, che i giudei non avevano il potere di mettere a morte nessuno, oppure una sua diretta contraddizione. Sembra incredibile che il redattore giovanneo non abbia rilevato una contraddizione così vistosa, e, quindi, sembra più verosimile pensare che Pilato non faccia sul serio. (Inoltre, non è molto probabile che Giovanni voglia dire che Pilato pensava che i capi dei giudei avrebbero eseguito una *crocifissione*, perché questa forma di mor-

te non era ammessa dai giudei; vedi Nota a 18,32). La frase è semplicemente una espressione dell'esasperazione di Pilato; Pilato mortifica « i giudei » e si rifiuta di aver a che fare con la crocifissione di Gesù, dicendo loro di fare quello che sia lui che loro sapevano essere impossibile. Osserviamo che « i giudei » compresero che Pilato non faceva sul serio, perché non si affrettarono ad afferrare Gesù e a giustiziarlo loro stessi. Invece, essi continuarono a far pressione su Pilato affinché comandasse l'esecuzione, perché quello era l'unico modo di ottenerla.
— *Io non trovo alcuna imputazione contro di lui.* In Giovanni questo è il terzo e ultimo giudizio di « non colpevolezza » (18,38; 19,4). Il corrispondente terzo giudizio anche in Luca (23,22) segue immediatamente l'urlo di crocifissione.

v. 7. *secondo quella legge egli deve morire.* Origene (*In Jo*, XXVIII, 25 [20]; GCS 10,423) fa notare che questo ragionamento spiega Giovanni 16,2: « L'ora si avvicina in cui l'uomo che vi mette a morte penserà di servire Dio ». La legge invocata è Lv 24,16, che impone la condanna a morte per i bestemmiatori; cfr. Giovanni 10,36 che associa alla bestemmia la pretesa di essere Figlio di Dio. Per la nostra incertezza circa le leggi sulla bestemmia all'epoca di Gesù, vedi vol. I, p. 532.
— *egli ha preteso di essere Figlio di Dio.* Letteralmente « si fece »; vedi 5,18; 8,53. In tutti e tre i racconti sinottici del processo davanti al Sinedrio, venne chiesto se Gesù era il Figlio di Dio (in Mc 14,61 e in Mt 26,63 questo titolo è unito a « Messia »), e in Marco/Matteo la risposta di Gesù comporta l'accusa di bestemmiatore e la pena di morte. Anche se il Quarto Vangelo non riferisce questo processo (ma vedi le pagine 532-33), l'evangelista riflette la tradizione cristiana comune, per cui la parentela con Dio, sostenuta da Gesù, fu il fattore decisivo dell'ostilità delle autorità nei suoi confronti. Qui, « Figlio di Dio » è usato senza articolo, fatto che porta Dodd, *Tradition*, p. 114, a negare che Giovanni abbia mutuato direttamente dalle narrazioni sinottiche del processo, perché in queste « Figlio » è preceduto dall'articolo. (Mc 14,61 ha, letteralmente, « il Figlio del Benedetto »).

v. 8. *fu più impaurito che mai.* Finora non è stato riferito che Pilato avesse paura, e alcuni trovano qui una prova per dire che un racconto più lungo è stato abbreviato (Nota a 18,40, « gridarono in risposta »). Questa teoria non è realmente necessaria; tuttavia, Bultmann, p. 511[5], ha perfettamente ragione di rilevare un tocco di paura nell'esitazione già mostrata da Pilato. Inoltre, qui il comparativo relativo può aver valore di superlativo assoluto e può significare semplicemente che era impauritissimo. L'origine della crescente paura di Pilato non è chiara (vedi P. P. Flourney, BS 82 [1925], 314-20). Può trattarsi di superstizione, perché per una mentalità ellenistica, « Figlio di Dio » verrebbe tradotto in termini di un *theios anēr*, un uomo divino con poteri magici di natura occulta (Dodd, *Tradition*, pp. 113-14; Bultmann, p. 512[1]; c'è una nota di superstizione nella reazione della moglie di Pilato in Mt 27,19). Oppure, l'origine della paura può essere politica, se intendiamo che « i giudei » lo accusavano di un qualcosa che poteva essere riferito a Roma, e cioè che egli violava la prassi stabilita per cui gli amministratori delle province romane dovevano rispettare le usanze religiose locali. Ancora un'altra possibilità: avendo capito che « i giudei » erano decisi a far morire Gesù per un motivo religioso, e sapendo che non avrebbe mai scosso la loro fanatica determinazione, Pilato aveva paura di non riuscire nel suo intento di evitare la liberazione di Barabba, concedendo l'amnistia a Gesù.

v. 9. *Rientrando nel pretorio*. Pilato aveva condotto fuori Gesù (v. 4), ma non si dice che lo avesse fatto rientrare. Presumibilmente dobbiamo credere che lo fece a causa dell'urlio frenetico.

— « *Da dove vieni?* » L'evangelista può ben desiderare che questa domanda sia interpretata alla luce della pretesa di Gesù di essere Figlio di Dio; quindi, equivarrebbe a chiedere se Gesù viene dal cielo o è umano. Allora, il silenzio di Gesù sarebbe comprensibile: se Nicodemo e i giudei non potevano comprendere come egli fosse venuto dall'alto, Gesù non poteva aspettarsi che lo comprendesse un romano. Tuttavia, in una fase più antica della tradizione (o in un altro stadio della narrazione), la domanda può aver rappresentato il tentativo di Pilato di trovare una scappatoia legale. In Lc 23,6 troviamo Pilato che chiede se Gesù era galileo, e sfrutta la notizia per mandare Gesù da Erode, nella cui giurisdizione Gesù sarebbe rientrato. C'è un interessante parallelo di questo episodio in Flavio Giuseppe, *Guerra giudaica*, VI,V, 3; # 305, nell'interrogatorio che il procuratore romano Albino fa al profeta Gesù, figlio di Anania. Poiché il profeta stava annunciando la distruzione di Gerusalemme e del Tempio,

il procuratore lo fece convocare e gli chiese chi fosse e *da dove venisse.*
— *Gesù non volle rispondergli.* Troviamo un analogo riferimento al silenzio di Gesù in Mc 15,5 e in Mt 27,14, ma non in Luca. (Il silenzio di Gesù è ricordato dai sinottici anche durante l'interrogatorio davanti al Sinedrio [Mc 14,61; Mt 26,63] e davanti a Erode [Lc 23,9]). In Giovanni il silenzio è momentaneo, perché Gesù parlerà di nuovo al v. 11; nei tre sinottici Gesù tace durante tutto il processo, salvo che per rispondere alla domanda di Pilato relativa al suo essere re. Il motivo conduttore del silenzio riecheggia il tema del Servo Sofferente di Is 53,7: « Proprio come una pecora è muta davanti ai suoi tosatori, egli non aprì bocca ». Questo motivo conduttore è elaborato in relazione alla morte di Gesù in 1 Pt 2,22-23.

v. 10. *potere.* Oppure « autorità »; vedi Nota a 1,12.

v. 11. *dall'alto. Anōthen;* vedi Nota a 3,3. Ovviamente, ciò non significa dall'imperatore Tiberio, ma da Dio; cfr. 3,27: « Nessuno può prendere qualcosa a meno che il cielo non gliela dia ». (Atti 4,27-28 tratta Ponzio Pilato come uno strumento di Dio). Qualsiasi potere su Gesù deve venire da Dio, perché soltanto il Padre è più grande di Gesù (14,28). La logica di questo versetto è difficile (cfr. R. Thibaut, NRT 54 [1927], 208-11). Alcuni hanno persino argomentato che le due ultime righe hanno un senso soltanto se qui Gesù dice che Pilato ha ricevuto potere su di lui da « i giudei », che lo avevano consegnato nelle sue mani (18,35). Vedi riferimenti in Bultmann, p. 513[1].
— *colui che mi ha consegnato a te.* Oppure « mi ha tradito »; il presente al posto dell'aoristo compare in molti manoscritti, variante che si ha in altri passi giovannei in cui questa espressione definisce Giuda (Note a 6,64.71; 18,2). Tuttavia, qui non ci sono riferimenti a Giuda, anche se questi tradì veramente Gesù dandolo ai soldati romani. Giovanni attribuisce alla nazione ebraica e ai sommi sacerdoti o a « i giudei » la consegna di Gesù a Pilato (18,35-36). Non è certo che il singolare « colui che », debba essere inteso come un riferimento a Caifa (quale rappresentante de « i giudei », o come un riferimento generalizzato a « i giudei » (Bultmann, p. 513[2]). Von Campenhausen, col. 390, cita Lc 17,1 in cui « *colui* dal *quale* proviene lo scandalo » è generico.
— *colpevole di un peccato più grande.* Abbiamo menzionato la difficile logica: poiché Pilato non ha altro potere

su Gesù, salvo quello che proviene da Dio, colui che consegnò Gesù è colpevole di un peccato più grande. L'implicazione sembra essere questa: poiché Dio ha affidato a Pilato una parte nella passione, egli agisce inconsapevolmente e involontariamente, ma colui che consegnò Gesù agì deliberatamente. Bultmann, p. 511, interpreta il versetto in termini di stato o di mondo: lo stato può far cattivo uso del suo potere, ma senza l'odio personale contro la verità, che caratterizza il mondo. Mettendo Gesù a morte, lo stato [Pilato] serve il mondo (« i giudei »), e il peccato più grande pesa sul mondo. Seguendo una strada analoga, Schlier, « Jesus », p. 71, scrive: « Il potere politico, quando agisce contro la verità, è sempre meno colpevole delle forze intellettuali e spirituali del mondo ». Tuttavia, tali interpretazioni sono in effetti applicazioni teologiche del pensiero di Giovanni, più che esegesi letterale.

v. 12. *Dopo di ciò.* Letteralmente « da ciò ». Il significato sembra essere temporale, ma può essere causale (« per questa ragione »). Implicitamente si dice che Pilato è uscito di nuovo, dato che parla a « i giudei ».
— *Pilato era ansioso di liberarlo.* Oppure « faceva ogni sforzo »; l'imperfetto volitivo implica una serie di tentativi che « i giudei » annullano urlando. C'è un parallelo in Lc 23,20 (che compare dopo l'episodio di Barabba, ma prima del « Crocifiggi, crocifiggilo! »): « ... desiderava liberarlo ». Si noti anche Atti 3,13: « ... Gesù che voi avete consegnato e rinnegato in presenza di Pilato, quando questi aveva deciso di liberarlo ».
— *urlavano.* Alcuni manoscritti hanno l'imperfetto: « continuavano a urlare ».
— *questo individuo.* Uso dispregiativo di *houtos*, come in 18,30.
— "*Amico di Cesare*". È questo un titolo che era stato concesso a Pilato, o semplicemente un'espressione generica che significa « leale verso l'imperatore »? In epoca romana più tarda, « amico di Cesare » era un titolo onorifico, concesso in riconoscimento di servizi resi, ma Bernard, II, 621, dice che il titolo ufficiale non si rintraccia prima dell'epoca di Vespasiano (69-79). Altri sostengono un uso molto più antico e pensano che qui si faccia riferimento al titolo (così BAG, p. 396; Deissmann, LFAE, p. 378). E Bammel, TLZ 77 (1952), 205-10, ha passato in rassegna gli argomenti a favore dell'ultima tesi, ed essi sono impressionanti. In epoca ellenistica, gli « amici del

re » costituivano un gruppo speciale di persone onorate dal re per la loro lealtà, e spesso dal re investite di autorità (1 Mac 2,18; 3,38; 10,65; III Mac 6,23; Flavio Giuseppe, *Ant.* XII, VII, 3 # 298). All'inizio dell'impero, gli « amici di Augusto » formavano una classe molto nota. Le monete di Erode Agrippa I (37-44) frequentemente recano l'iscrizione PHILOKAISAR, « amico di Cesare » appellativo che gli dà anche Filone (*In Flaccum* VI; # 40). Sherwin-White, *Roman Society*, p. 47[1], sostiene che durante il principato o all'inizio dell'impero, il termine « amico » è stato usato spesso per il rappresentante ufficiale dell'imperatore, ed egli paragona l'uso del termine fatto da Giovanni a quello fatto da Filone. Quindi, l'obiezione che il titolo non fosse impiegato all'epoca di Pilato, è alquanto debole. In quanto alla probabilità che il titolo fosse stato concesso a Pilato, si ricordi che Pilato era di rango equestre e, pertanto, papabile per una onorificienza del genere. Inoltre, sembra che a Roma il potentissimo Elio Seiano fosse il suo protettore; e Tacito (*Annali* VI, 8) dice: « Chiunque era intimo di Seiano aveva diritto alla *amicizia di Cesare* ».

— *Ogni uomo.* L'introduttivo « poiché », che si trova in alcune testimonianze della tradizione occidentale, dà corpo alla logica implicita della frase.

— *un re.* In oriente spesso si faceva riferimento all'imperatore come a un re.

— *dell'imperatore.* Letteralmente « di Cesare ». Cesare era il cognome di Giulio (Gaio Giulio Cesare), e il nome adottato da Augusto (un pronipote acquisito di Giulio), e dai successori di Augusto. Quando si trasformò « Cesare » da nome di persona in un titolo equivalente a « imperatore »? Non ci possono esser dubbi che la trasformazione era già avvenuta al tempo di Vespasiano e degli imperatori Flavî, che non avevano relazioni di parentela con Giulio; probabilmente, avvenne anche prima. Per esempio, mentre per adozione Tiberio e Caligola erano legittimi discendenti di Augusto, e potevano pretendere il titolo di Cesare, Claudio non fu adottato e quindi nel suo caso « Cesare » era più un titolo che un nome di famiglia. E in realtà, un uso bivalente di « Cesare » può risalire fino all'epoca di Augusto. Le monete coniate dal procuratore (o prefetto) della Giudea sotto Augusto già recavano il nome KAISAROS e una data, probabilmente un riflesso dell'atteggiamento di considerare « Cesare » come il titolo del sovrano.

v. 13. *udì.* Qui il verbo *akouein* è seguito dal genitivo (Nota su « ascolta » in 18,38), costruzione che implica che Pilato comprendeva e accettava la violenza delle osservazioni de « i giudei ». In 19,8 *akouein* era seguito dall'accusativo: egli li udiva, ma intendeva ancora opporsi a loro. Ma adesso la sua opposizione è stata infranta.

— *si sedette.* Il verbo greco *kathizein* talvolta è transitivo (« far sedere ») e talvolta intransitivo; e c'è stata una violenta disputa circa il fatto che Giovanni voglia dire che Pilato fece sedere Gesù sul seggio, o che Pilato si sedette. Studiosi, quali von Harnack, Loisy, Macgregor e Bonsirven hanno sostenuto la traduzione transitiva, posizione ora eloquentemente difesa da I. de la Potterie, *art. cit.* Troviamo un certo antico sostegno a favore del transitivo nel *Vangelo di Pietro*, 7, e in Giustino, *Apologia* I,XXXV,6, in cui i giudei (si noti: non Pilato) fanno sedere Gesù su uno scanno da giudice, e lo deridono. Ma l'argomento più forte a favore di questa traduzione, ha origine nella sua appropriatezza alla struttura della teologia giovannea. Per Giovanni, Gesù è il vero giudice degli uomini, perché gli uomini, condannandolo, condannano se stessi; pertanto, è conveniente che egli segga sul seggio del giudizio. Nondimeno, si presentano delle difficoltà (vedi J. Blinzler, MüTZ 5 [1954], specialmente 175-82). Sebbene *kathizein* possa essere transitivo, se volesse dire « *lo* fece sedere » ci aspetteremmo che fosse seguito da un complemento oggetto. (De la Potterie, pp. 223-25, affronta questa obiezione insistendo che il nome « Gesù », che compare fra i due verbi « portar fuori » e « sedere », è il complemento oggetto di entrambi). Più importante, l'uso intransitivo di *kathizein* con « seggio del giudice, tribunale », è bene attestato. Per esempio, la stessa espressione che compare in Giovanni (aoristo attivo di *kathizein* con *epi bēmatos*), è usata nella descrizione che Flavio Giuseppe fa di Pilato, ove essa chiaramente significa: « egli si sedette nel tribunale » (*Guerra giudaica* II, IX,3; # 172). Infine, dobbiamo chiederci se Giovanni continua a presentare la sua teologia in termini di un plausibile racconto storico. È estremamente difficile credere che il governatore romano abbia fatto sedere un prigioniero sul seggio del giudice; la serietà della legge romana milita contro una buffonata del genere. Quindi, se Giovanni vuol dire che Pilato fece sedere Gesù sul seggio del giudice, egli ha abbandonato lo stile storico. Non possiamo accantonare questa difficoltà con la stessa facilità di Meeks, p. 75, il quale pensa che non ci siano prove che la narrazione giovannea cerchi di riferire avvenimenti reali come tali. Sebbene l'interesse principale di Giovanni sia senza dubbio rivolto alle implicazioni teologiche del racconto, abbiamo avuto ragione di credere che l'evangelista rispettasse la tradizione storica che era giunta fino a lui. Alcuni hanno cercato di sfuggire alla difficoltà di questo versetto teorizzando che il verbo *kathizein* è usato con un duplice significato: intransitivo sul piano storico, transitivo sul piano teologico. Tuttavia, in precedenti casi giovannei di significato duplice (vedi p. CLXV), il fenomeno non è basato su una ambiguità sintattica, né è usuale che il secondo significato sia l'opposto del primo.

— *su un seggio da giudice.* De la Potterie, che sostiene l'interpretazione transitiva del verbo, afferma che qui *bēma,* senza articolo, non è il seggio del giudice, ma un altro scanno sulla predella del magistrato (eppure, vedi il riferimento di Flavio Giuseppe sopra). *Bēma* significa, infatti, « predella », ma nel contesto di un processo di solito si riferisce al banco del giudice, come in Mt 27,19. Il *bēma* (in latino *sella curilis*) si sarebbe normalmente trovato nel cortile antistante la residenza del procuratore, posto su una predella a gradini, di modo che il giudice potesse guardare dall'alto gli astanti. Flavio Giuseppe descrive in questa maniera il *bēma* del procuratore Floro (*Guerra giudaica* II, XIV, 8; #301). Nel racconto di Matteo, sembra che tutto il processo si sia svolto mentre Pilato sedeva sul seggio del giudizio e Gesù stava in piedi davanti a lui. Una procedura del genere sarebbe stata normale, come rileviamo da resoconti di processi tenuti davanti ai governatori Festo (Atti, 25,6.17) e Floro (Flavio Giuseppe, *loc. cit.*). Tuttavia, non era assolutamente necessario che il governatore sedesse sul seggio del giudice quando pronunciava una sentenza, salvo il caso di condanne a morte. Quindi, la narrazione di Giovanni non è necessariamente inesatta, e Matteo può avere generalizzato.

— *nel luogo.* Letteralmente « dentro [*eis*] il luogo ». Se si considera questa frase una continuazione del verbo « portò fuori », non ci sono problemi; tuttavia, in realtà, la frase segue il verbo « si sedette ». J. O'Rourke, CBQ 25 (1963), 124-26, discute il problema facendo notare che, in una successione di due verbi, quando una frase segue il secondo verbo, questa deve generalmente essere costruita con il secondo verbo. È goffo che una frase indicante movimento segua il verbo intransitivo « sedersi », e alcuni studiosi si appellano all'uso di *eis* quale argomento per

sostenere l'interpretazione transitiva del verbo, argomento particolarmente persuasivo per De la Potterie, che crede che *eis* abbia sempre, in Giovanni, il senso di moto (una credenza che, secondo noi, richiede traduzioni straordinarie; vedi Nota a 1,18). Il problema scompare se ammettiamo che talvolta *eis* non significa altro che *en*, « in, a » (BDF, § 205). Meeks, p. 75, che altrimenti è favorevole alla tesi di de la Potterie, definisce questo argomento il più debole della tesi, « poiché *kathizein* è frequentemente usato in senso pregnante con *eis* e l'accusativo, non soltanto nel greco ellenistico, ma già nella poesia classica ».
— « *Pavimento di pietra* ». Benoit, RB 59 (1952), 547, dice che *lithostrotos* è un termine generico applicabile a diversi tipi di pavimenti di pietra, da quelli semplici fatti di lastre di pietra uniformi, a quelli di fine mosaico. Alcuni studiosi hanno pensato che qui si tratti di un pavimento musivo, sebbene sia difficile immaginare un pavimento artistico nel cortile antistante un palazzo dove il traffico era intenso e pesante. J. A. Steele, ET 34 (1922-23), 562-63, argomenta che il *bēma* di un funzionario romano era spesso alzato su un pavimento mobile fatto di tessere o cubetti colorati, che rappresentavano immagini di dèi. (Così egli vede la scena come un confronto fra Gesù e Giove!) Più spesso, gli studiosi hanno preso in considerazione un pavimento di grandi pietre. Per esempio, *lithostrotos* di 2 Cron 7,3 nei LXX descrive il pavimento del Tempio di Salomone, edificio monumentale. Ai livelli più bassi della fortezza Antonia, uno dei due candidati per la localizzazione del pretorio (Nota a 18,28), è stato portato alla luce un cortile lastricato, l'area centrale del quale misura circa 2100 metri quadrati. I massicci blocchi, che lastricano questo cortile, sono di circa 1 metro quadrato, spessi circa 33 centimetri. Un pavimento del genere può ben esser stato famoso come « Pavimento di pietra ». Tuttavia, non siamo certi che il pavimento trovato negli scavi archeologici facesse parte dell'Antonia all'epoca di Gesù; Kopp, HPG, pp. 372-3, presenta le ragioni archeologiche per cui ritiene che non sia stato fatto prima del 135 circa.

— *Gabbatha*. Questo non è l'equivalente aramaico (« ebraico » = aramaico; Nota a 5,2) di *lithostrotos*, e noi osserviamo che Giovanni riporta i due nomi senza dire che uno è la traduzione dell'altro. Sono state proposte molte interpretazioni di *gabbatha*, ma le più verosimili comportano derivazioni dalla radice *gbh* o *gb'*, « essere elevato, sporgere ». Una definizione di « posto elevato, cresta, collinetta » (significato che Flavio Giuseppe dà per *Gabath, Guerra giudaica* V, II, 1; # 51) potrebbe adattarsi a entrambi i luoghi proposti per il pretorio. Vincent ha dimostrato che la fortezza Antonia si ergeva su un colle roccioso, e che il palazzo di Erode si trovava sulle alture della città alta. Il termine potrebbe anche avere riferimento con l'elevazione del *bēma* su una predella a gradini.

v. 14. *giorno della Preparazione.* Questo è il senso della parola greca *paraskeuē*, sebbene la parola semitica, che essa probabilmente rappresenta (eb. *'ereb*; aram. *'^{a}rubâ*), abbia il significato più limitato di « vigilia, giorno precedente ». Il termine, che compare in tutti i Vangeli, era associato nella tradizione con il giorno in cui Gesù morì. Poteva essere applicato al venerdì, il giorno prima del sabato (Flavio Giuseppe, *Ant.* XVI, VI, 2; # 163), e questo è il modo in cui i sinottici lo intesero (Mc 15,42; Mt 27,62; Lc 23,54). Ma per Giovanni questo non è soltanto il giorno precedente il sabato, bensì anche il giorno precedente la Pasqua, e il « giorno di preparazione della Pasqua » di Giovanni riflette l'espressione ebraica *'reb pesaḥ* (StB, II, 834 ss.). La teoria di Torrey (JBL 50 [1931], 227-41), secondo cui Pasqua dovrebbe essere inteso come il periodo festivo di sette giorni, e Giovanni parlerebbe del venerdì compreso nella settimana della Pasqua, è stata confutata da S. Zeitlin, JBL 51 (1932), 263-71.

— *mezzogiorno.* Letteralmente « l'ora sesta ». Alcune testimonianze, compreso il Codice Sinaitico corretto, leggono « l'ora terza » (nove del mattino). Ammonio (inizio del III secolo) ha questa lezione; e S. Bartina, VD 36 (1958), 16-37, la sostiene basandosi sul fatto che, quando le lettere venivano usate per i numeri, un originale vecchio digamma (= 3) può esser stato confuso con il sigma aperto o *episēmon* (= 6). Sebbene tale confusione sia possibile (e, in effetti, altre spiegazioni della confusione sono state proposte, noi riteniamo più probabile che la lezione « nove del mattino » sia una armonizzazione dei copisti con la dichiarazione di Mc 15,25 che Gesù fu crocifisso alle nove del mattino. In tutto ciò noi supponiamo che Giovanni contasse le ore a partire dall'alba invece che dalla mezzanotte (Nota a 1,39), di modo che l'ora sesta sarebbe mezzogiorno e non le sei del mattino. Alcuni sono favorevoli a quest'ultima soluzione, quale mezzo per conciliare la notizia di Giovanni con l'orario che Marco ci dà della crocifissione. Ma non è molto verosimile che Gesù sia stato portato da Pilato allo spuntar del giorno (circa alle sei: Nota a 18,28), sia stato sottoposto a un prolungato processo, includendo flagellazione e scherni, e sia stato condannato già alle sei del mattino. (Per una recente difesa di come noi intendiamo il calcolo del tempo fatto da Giovanni, vedi J. E. Bruns, NTS 13 [1966-67], 285-90).

Soltanto Marco pone la crocifissione alle nove. Dato che il riferimento di Giovanni a mezzogiorno ha un significato teologico (vedi Commento), alcuni studiosi hanno respinto l'idea che il processo abbia preso l'intera mattinata, e hanno accettato l'orario di Marco come storicamente esatto. Ma l'orario di Marco significa una mattinata incredibilmente intensa, dato che non si suppone che la (seconda) riunione del Sinedrio abbia avuto inizio prima delle sei. Inoltre, i tre Vangeli sinottici (Mc 15,33; Mt 27,45; Lc 23,44) dichiarano che ci furono tenebre su tutta la terra da mezzogiorno alle quindici, dichiarazione che sembrerebbe indicare il lasso di tempo in cui Gesù restò inchiodato alla croce. (Ha Marco inconsapevolmente fuso due fonti con indicazioni del tempo contraddittorie?) A. Mahoney, CBQ 27 (1965), 292-99, ha tentato di aggirare lo scoglio spiegando che in Marco il riferimento alle nove del mattino vale soltanto per l'episodio delle vesti di Gesù tirate a sorte, che avvenne quando Gesù fu spogliato per essere flagellato; ovviamente, una ipotesi che non può essere provata. Alcuni hanno pensato che Marco calcolasse periodi di tre ore, di modo che « l'ora terza » potrebbe indicare il periodo che inizia dalla terza ora, cioè nove-dodici. E. Lipinski (vedi NTA 4 [1959-60], # 54) osserva che Mc 15,21 parla di Simone di Cirene come se questi stesse rincasando dai campi, particolare a favore di mezzogiorno quale ora della crocifissione, perché, la vigilia della Pasqua, tutti i lavori venivano interrotti verso mezzogiorno (salvo che per Marco è proprio il giorno della Pasqua!). Nel giorno della preparazione della Pasqua, mezzogiorno era l'ora in cui si incominciava a macellare gli agnelli pasquali. L'antica legge di Es 12,6 ordinava che l'agnello pasquale fosse tenuto in vita fino al 14 di Nisan, e poi macellato in serata (letteralmente « tra le due sere », frase talvolta interpretata come volesse significare tra il tramonto e l'oscurità). All'epoca di Gesù, la macellazione non era più fatta in casa, dai capi delle famiglie, ma dai sacerdoti nel recinto del tempio. Una grande quantità di agnelli doveva essere macellata per i partecipanti alla Pasqua di Gerusalemme, che superavano i centomila (Nota a 11,55), di modo che la macellazione non poteva essere più fatta nella serata, nel senso tecnico di dopo il tramonto. Con la casistica si interpretava che la « serata » iniziasse a mezzogiorno, quando il sole incomincia a calare, di modo che i sacerdoti avevano a disposizione tutto il pomeriggio del 14 per assolvere il loro compito. Vedi Bonsirven, *art. cit.*, per le citazioni rabbiniche; egli fa notare che anche la norma, secondo cui si poteva mangiare soltanto pane azzimo, entrava in vigore a mezzogiorno. Il riferimento parentetico giovanneo al mezzogiorno mira, probabilmente, a indicare il tempo di tutta l'azione descritta nei vv. 13-16, compresa la condanna a morte.

— « *Guardate, ecco il vostro re!* » Questo traduce *ide*; vedi Nota su « Ecco l'uomo » al v. 5. Alcuni metterebbero questa proclamazione beffarda in relazione alla interpretazione transitiva del v. 13, di modo che Pilato, dopo aver fatto sedere Gesù, lo indica, seduto in trono come un re (sebbene un *bēma* non sia certamente un trono). Tuttavia, la proclamazione è perfettamente comprensibile anche senza questa interpretazione, perché dobbiamo, probabilmente, pensare che Gesù portasse ancora le pseudoinsegne regali, la corona di spine e il mantello purpureo (v. 5) e presentasse, quindi, un patetico quadro della regalità. Riteniamo non plausibile la tesi di E. E. Jensen, JBL 60 (1941), 270-71, secondo cui il Pilato giovanneo non parla beffardamente, ma ha riconosciuto la ragionevolezza della pretesa di Gesù di essere re in senso spirituale, e chiede l'approvazione dei giudei. Eppure, l'evangelista può aver visto nello scherno di Pilato una inconsapevole proclamazione della verità.

v. 15. *urlarono*. Esistono poche testimonianze testuali che leggono « dissero », ed è possibile che questa lezione meno drammatica sia l'originale.

— *A morte costui!* Il « costui » non è espresso in greco. Un grido simile: « A morte quest'uomo » compare una volta in Lc 23,18 all'inizio dell'episodio di Barabba; vedi anche Atti 21,36.

— *Crocifiggilo!* Qui il « lo » è espresso, contrariamente al v. 6 dove il grido di crocifissione fu alzato per la prima volta. Riportando un secondo grido di crocifissione, Giovanni concorda con Marco e Matteo. Sebbene Lc 23,23 dica che essi chiesero la crocifissione una seconda volta, urlando, non specifica le parole urlate, come fanno gli altri Vangeli. La fraseologia di Giovanni è eguale a quella

di Mc 15,14, mentre Mt 27,33 ha: « Fallo crocifiggere ».
— « *Noi non abbiamo altro re che l'imperatore* ». J. W. Doeve, *Vox Theologica* 32 (1961), 69-83, argomenta che questo gridare avrebbe potuto addirsi all'atteggiamento di alcuni giudei, che erano stanchi di movimenti nazionalistici e di sommosse, e preferivano la dominazione romana alle lotte immorali del tempo degli Asmonei, quando i giudei avevano un re.

v. 16a. *consegnò Gesù.* Tutti e quattro i Vangeli usano questo verbo per descrivere l'azione finale di Pilato. Al verbo è dato il valore giuridico di condannare, e ciò è chiarito meglio nei Vangeli più tardi. Per esempio, sia Matteo che Giovanni dicono che Pilato sedeva al banco del giudizio quando fece ciò, e Lc 23,24 specifica che Pilato pronunciò una sentenza (*epikrinein*). La formula consueta per la sentenza capitale era: *Ibis in crucem* (andrai alla croce; Petronio, *Saturae* 137); la descrizione indiretta nella letteratura latina è generalmente: *Iussit duci* (ordinò che fosse portato via; Sherwin-White, *Roman Society*, p. 27). Secondo una deliberazione presa nel 21 d.C., dovevano trascorrere dieci giorni tra una sentenza di morte emessa dal Senato e la sua esecuzione (Tacito, *Annali* III,51; Svetonio, *Tiberius* 75), ma ciò non interessava il tribunale di un governatore, dove era frequente il caso di esecuzioni immediate.
— *a loro.* L'ultimo precedente è « i sommi sacerdoti ». In Mc 15,15-20 e in Mt 27,26-31 Gesù è consegnato ai soldati romani, che lo fustigano e lo scherniscono prima della crocifissione, ma né Giovanni né Luca riportano tale scena a questo punto. Lc 23,25 riferisce che Pilato « consegnò Gesù alla loro volontà », cioè, secondo le ultime parole precedenti, a « i sommi sacerdoti e i capi e il popolo » (v. 13). In seguito, entrambi i Vangeli parlano dei soldati romani che prendevano parte alla crocifissione (Lc 23,36; Giovanni 19,23); nondimeno, essi hanno dato inizialmente l'impressione che Gesù fosse stato consegnato, per essere crocifisso, alle autorità giudaiche. Ciò potrebbe essere una svista o una trascuratezza nello scrivere, ma più probabilmente riflette la tendenza più tarda a discolpare i romani e a incolpare i giudei (pp. 969-71 sopra). Troviamo il tema della crocifissione da parte *dei giudei* in Atti 2,36; 3,15; 10, 39; ed esso è ripreso da Giustino, *Apologia* I,XXXV,6; PG 6,384B. Tertulliano ci dice, *Apologia* XXI,18; CSEL 69,57, che i giudei strapparono a Pilato una sentenza per cui

Gesù veniva consegnato « *a loro* per essere crocifisso ». — *perché venisse crocifisso*. I Vangeli sono plausibili quando riferiscono che Pilato non soltanto ritenne Gesù colpevole, ma stabilì anche esattamente la punizione. A Roma, nei processi dove prevaleva l'*ordo* legale, esistevano pene fisse per crimini specifici; ma, nelle province, i processi avvenivano *extra ordinem*, e la pena stava alla discrezione del governatore. Lietzmann sostiene che, se Pilato avesse accettato l'accusa religiosa dei giudei contro Gesù, avrebbe condannato Gesù a essere giustiziato secondo l'usanza ebraica, con la lapidazione. Tuttavia, Sherwin-White, *Roman Society*, p. 35, afferma che, da quanto sappiamo del procedimento romano *cognitio*, sarebbe stato estremamente insolito che un governatore romano condannasse a una pena non romana.

COMMENTO

Come abbiamo ribattuto (p. 1060 sopra), i sette episodi del processo davanti a Pilato formano un compatto blocco drammatico; noi abbiamo spezzato la scena in due parti chiaramente per ragioni di comodità, per non dover commentare una sezione troppo lunga. Nondimeno, negli episodi 4-7 il tono cambia. L'accusa politica contro Gesù rapidamente impallidisce nello sfondo. Adesso Pilato sa che Gesù non è un pericoloso rivoluzionario, e « i giudei » non tentano più seriamente di convincerlo del contrario. In 19,7 essi confessano che la vera accusa contro Gesù è religiosa. Disperando di persuadere Pilato, essi ricorrono a un genere di ricatto che lo obbliga ad agire contro il suo miglior giudizio. Pilato deve trattare con « i giudei » non come umili querelanti in una causa nella quale egli può decidere liberamente, ma come avversari che hanno il potere di distruggerlo. Egli tenta stratagemma su stratagemma per sconfiggerli, ma, alla fine, è vinto e deve consegnare Gesù a loro.

Quarto episodio: I soldati romani flagellano e scherniscono Gesù (19,1-3)

I Vangeli differiscono nel descrivere gli ambienti dell'avvenimento o degli avvenimenti. Secondo Marco e Matteo, Gesù fu flagellato e schernito alla fine del processo: Pilato consegnò Gesù perché fosse fustigato e crocifisso, e i soldati romani lo portarono dentro il pretorio per schernirlo. La sentenza della flagellazione (Mc 15,15) proviene dalla fonte marciana A o primitivo racconto della passione (p. 962 sopra), mentre la descrizione degli scherni (15,16-20) proviene dalla fonte marciana B. Si tratta di due avvenimenti? Bultmann, HST, p. 272, ritiene gli scherni una elaborazione secondaria della flagellazione. Taylor, p. 584, respinge ciò come non provato, e sostiene che sono descritti due fatti diversi. Questo secondo punto di vista trova un certo sostegno in Luca. Secondo Lc 23,11 Gesù fu schernito a metà del processo romano, ma da Erode e dai suoi soldati. Dopo che Gesù fu ritornato dalla casa di Erode, Pilato disse due volte (vv. 16.22) che avrebbe fatto bastonare e liberare Gesù, ma non ci viene mai detto che ciò accadde. (In Luca, l'unica azione dei soldati romani contro Gesù furono gli scherni mentre egli pendeva dalla croce [vv. 36-37]). Come Marco e Matteo, Giovanni riferisce sia la flagellazione che gli scherni da parte dei soldati romani; come Luca, Giovanni colloca l'episodio a metà del processo.

La tavola seguente ci consente di analizzare in dettaglio gli scherni. La narrazione lucana sembra essere indipendente dalle altre, e Giovanni qui non ha alcuna particolare affinità con Luca. Sebbene non ci sia stato possibile indicarlo nella tavola, alcuni particolari di Matteo sono posti in ordine diverso da quelli di Marco (Matteo mette tutte le azioni non violente prima delle violente), ma per il resto i due racconti sono del tutto simili. Dipende Giovanni da uno o da entrambi? Buse, « Marcan », p. 218, in armonia con la sua tesi che Giovanni attinse alla fonte marciana B, vede una grande rassomiglianza tra Giovanni e Marco. Tuttavia, se prendiamo come esempio il # 3 della tavola, la enunciazione di Giovanni differisce da quella di Marco ed è quasi letteralmente eguale a quella di Matteo (sebbene Matteo ponga l'incoronazione di spine dopo che a Gesù fu messo un mantello, mentre Giovanni la mette prima). Giovanni differisce da Marco nei # 7.10 e 11; Giovanni è simile a Marco, ma non completamente, nei # 1.2.3.6 e 8. Quindi, non è facile sostenere la dipendenza giovannea da Marco o dalla fonte marciana B. Borgen, p. 252, ritiene che qui Giovanni « consista quasi unicamente di fusioni e di accordi con Matteo e Marco », e che l'omissione di particolari rifletta un rimaneggiamento del redattore. È vero che dei sette episodi del processo

TAVOLA COMPARATIVA DEGLI SCHERNI DEI SOLDATI A GESÙ

	Mt 27,27-31	Mc 15,16-20	Lc 23,11	Giovanni 19,1-3
# 1	Soldati romani; intera coorte	Soldati romani; intera coorte	Erode e i suoi soldati	Soldati romani; vedi 18,3
# 2	nel pretorio	dentro il cortile [o palazzo], cioè nel pretorio	residenza di Erode	presumibilmente dentro il pretorio
# 3	avendo intrecciato una corona di spine, la calcarono sulla sua testa	calcarono su di lui una corona spinosa che avevano intrecciato		avendo intrecciato una corona di spine, la calcarono sulla sua testa (corona spinosa: 19,5)
# 4	gli misero una canna nella mano destra			
# 5	lo spogliarono			
# 6	gli strinsero addosso una tunica scarlatta	lo vestirono di porpora	gli gettarono addosso indumenti splendidi	gli gettarono addosso un mantello purpureo
# 7	inginocchiandosi davanti a lui, lo schernivano	piegando le ginocchia, gli rendevano omaggio	lo trattavano con disprezzo e lo schernivano	ripetutamente gli andavano davanti
# 8	« Salve, 'Re [vocativo] dei giudei ' »	« Salve, ' Re [vocativo] dei giudei ' »	vedi 23-37 quando Gesù è sulla croce	« Salve, ' Re [nominativo] dei giudei ' »
# 9	gli sputavano addosso	gli sputavano addosso		
# 10	presero la canna e lo colpirono sulla testa	lo colpirono sulla testa con una canna		lo schiaffeggiavano sul viso
# 11	gli tolsero la tunica e gli rimisero le sue vesti	gli tolsero la porpora e gli rimisero le sue vesti		Gesù portava ancora la corona spinosa e il mantello purpureo (19,5)

di Pilato, questo si presta meglio degli altri a sostenere tale teoria circa la dipendenza giovannea. Eppure, salvo i particolari # 3 e 8, Giovanni mostra divergenze sufficienti perché si possa argomentare, con pari plausibilità, a favore di una tradizione giovannea indipendente.

Lasciando ora la discussione dei particolari, quanto sono plausibili gli incidenti della flagellazione di Gesù e degli scherni da parte dei soldati? Prima prenderemo in considerazione la questione del movente e poi quella della successione. Per Marco e per Matteo la flagellazione e gli scherni fanno parte della condanna alla crocifissione. Per Luca gli scherni sono una espressione del disprezzo di Erode. È Giovanni che solleva il problema, perché qui la flagellazione e gli scherni sembrano far parte del piano caritatevole di Pilato, inteso a liberare Gesù! Prima e dopo di questo episodio Pilato afferma che Gesù non è colpevole; pertanto, dobbiamo supporre che Pilato faccia ridurre Gesù a un essere sanguinante e sfigurato al fine di placare « i giudei » e di persuaderli che Gesù è troppo derelitto per costituire una minaccia. Haenchen, « Historie » p. 71, ritiene che Giovanni abbia preso quello che in origine era un atto ostile contro Gesù e lo abbia goffamente elaborato, ottenendo un quadro di Pilato che si interessa personalmente di Gesù. Eppure, dobbiamo riconoscere che la descrizione che Luca fa del movente di Pilato, è in parte simile a quella di Giovanni: Pilato propone di far bastonare Gesù prima della liberazione (cfr. lo stesso trattamento degli Apostoli in Atti 5,40). In effetti, Sherwin-White, *Roman Society*, p. 27, fa rilevare che il quadro lucano può essere perfettamente corretto, poiché la *bastonatura* (distinta dalla più severa flagellazione menzionata da Giovanni, vedi Nota a 19,1), era usata di per sé come punizione; egli cita un caso preso da Callistrato, in cui quelli che avevano istigato la plebaglia, furono bastonati e rilasciati. Pertanto, questa benevola interpretazione, per quanto implausibile possa essere, non è una creazione originale dell'evangelista, ma aveva una più ampia circolazione negli ambienti cristiani. Se c'è del vero nella teoria di Bajsić, per cui Pilato era ansioso di far liberare Gesù soltanto per evitare di rilasciare Barabba, allora si potrebbero interpretare differentemente la violenza fisica e gli oltraggi fatti a Gesù: Pilato faceva di lui un esempio della brutalità romana al fine di irritare il popolo e di spingerlo a richiedere la sua liberazione. Ma ciò resta speculazione pura, e si dovrebbe supporre che

Giovanni, o la sua tradizione pre-evangelica, abbia confuso la bastonatura con la flagellazione.

Se troviamo inverosimile l'interpretazione fatta da Giovanni del movente di Pilato, come risolviamo il problema della successione della flagellazione e degli scherni? La flagellazione trova miglior posto al momento della condanna alla crocifissione, come in Marco/Matteo. La crocifissione non ledeva alcuna parte vitale del corpo, e, quindi, la vittima moriva lentamente (per asfissia, esposizione alle intemperie, esaurimento, fame, sete), spesso dopo molti giorni. Per accelerare il processo, nel presente caso forse perché si stava avvicinando la Pasqua o il sabato, il prigioniero era spesso duramente flagellato. Flavio Giuseppe, *Guerra giudaica* II, XIV, 9; # 306, cita un caso di flagellazione prima della crocifissione sotto il procuratore Floro.

Gli scherni costituiscono un problema più grande. Alcuni hanno dubitato delle testimonianze di Marco/Matteo, e fanno notare che veniva esercitata pressione onde far giustiziare i prigionieri e staccare i cadaveri dalle croci prima del tramonto, così che ai soldati non sarebbe stato permesso di perder tempo scherzando su Gesù. Benoit ritiene gli scherni più tipici dei soldati di Erode, e favorisce la teoria per cui, mentre la flagellazione ebbe luogo alla fine del processo (Marco/Matteo), gli scherni avvennero a metà del processo (Luca, Giovanni) nel cortile di Erode (Luca). Allora, sarebbe stata una tendenza a riunire e a confondere azioni simili, quella che portò Marco/Matteo a porre erroneamente gli scherni alla fine del processo, e Giovanni a porre erroneamente la flagellazione a metà del processo. Siamo di nuovo nel regno delle congetture.

Altri ancora hanno rigettato gli scherni dei soldati come un doppione degli scherni fatti a Gesù davanti alle autorità giudaiche. Winter, *Trial*, p. 105, pensa che si tratti del contrario: gli scherni nel cortile o nel palazzo del sommo sacerdote sarebbero una tradizione secondaria. Tuttavia, secondo il nostro parere, i particolari delle due scene sono del tutto diversi, e noi riteniamo che la tradizione di epoca più antica conservasse la storia di due differenti episodi in cui Gesù venne schernito. (Osserviamo che entrambi gli episodi si trovano nella fonte marciana B, di modo che non possiamo sostenere una duplicazione risultante dalla fusione delle fonti). La polizia del tempio schernì Gesù principalmente quale profeta; i soldati (romani o erodiani) lo schernirono quale re. Il parallelo tra i due fatti è accresciuto nel *Vangelo di Pietro*, 7, ove i soldati dicono: « Giudica rettamente, o Re di Israele »; si confronti Mt 26,68: « Profetizza per noi, o Messia ». Schernendo Gesù quale re, i soldati sembrano seguire un rituale stabilito, e alcune azioni usuali sono coinvolte. Troviamo particolari simili nella relazione che Filone fa della folla che schernisce Karabas ad Alessandria (Nota su « Barabba » a 18,40): l'uomo fu vestito regalmente con un diadema di papiri sulla testa e una canna in mano come scettro; gli resero omaggio mentre alcuni lo salutavano re. Filone fa osservare che questa era una imitazione di comuni pantomime. Similmente, schernendo Gesù, i soldati probabilmente ripetevano gesti frequentemente visti nei teatri e nei circhi romani (Winter, *Trial*, p. 103). Molti studiosi si richiamano al gioco di « mettere il re alla berlina », che i soldati facevano durante i Saturnali romani, ed è interessante notare che sul pavimento di pietra della fortezza Antonia (Nota a 19,13) ci sono delle incisioni relative a questo gioco, fatte dai legionari romani acquartierati là. Nessuno di questi paralleli è perfetto, ma essi veramente indicano che gli scherni descritti dai Vangeli non sarebbero stati straordinari.

Infine possiamo passare alla funzione particolare che l'episodio ha nello svolgimento della narrazione giovannea del processo romano. Di fronte al fallimento del suo primo stratagemma per far liberare Gesù (terzo episodio), adesso Pilato passa all'azione. Sebbene le intenzioni di Pilato siano buone, il suo senso della giustizia si altera sempre di più. Nell'episodio precedente egli non è riuscito a liberare Gesù, sebbene non lo ritenga colpevole. Ora fa flagellare l'innocente Gesù. La debolezza di Pilato, dimostrata dalla concessione, verrà istintivamente percepita dai nemici di Gesù quando Pilato porta Gesù a loro nell'episodio seguente. Sul piano teologico, la narrazione abbreviata di Giovanni e la localizzazione degli scherni, rendono il motivo conduttore della regalità di Gesù più fondamentale che nei racconti sinottici. Nel terzo episodio, Pilato aveva dato un tono di scherno al procedimento parlando di Gesù come del « Re dei giudei »; ora i soldati romani riprendono, e portano avanti tale scherno. Gesù è stato proclamato re; essi lo incoroneranno. Forse, concedendo a Giovanni una predilezione per un genere di ironia per cui i protagonisti dicono la verità a insaputa di loro stessi, possiamo vedere qui un segno che saranno i Gentili quelli che alla fine confesseranno la regalità di Gesù.

Quinto episodio: Pilato presenta Gesù al suo popolo; « i giudei » chiedono urlando la crocifissione (19,4-8)

Bultmann, p. 510², considera i vv. 1-7 un episodio ininterrotto, e certamente vi è una stretta continuità fra gli scherni e la presentazione di Gesù al suo popolo. Tuttavia, noi crediamo che 19,4 (« Ancora una volta Pilato uscì e disse loro ») sia inteso dall'evangelista come il principio di un nuovo episodio, di modo che l'inizio del quinto episodio è eguale a quello del terzo episodio (18,38b: « Pilato uscì di nuovo verso i giudei e disse loro »). Del pari, le prime parole di Pilato sono eguali in entrambi gli episodi: « Non trovo alcuna imputazione contro l'uomo ». Questo parallelo si perde, se non si considera 19,1-3 un episodio separato, e proprio il punto centrale del processo (diagramma a p. 1060 sopra). Noi non siamo certi che il quinto episodio debba finire al v. 7 (Bultmann) o al v. 8. Eppure, dato che il terzo episodio termina con il commento dell'evangelista su Barabba, il commento dell'evangelista su Pilato al v. 8 può essere stato inteso come una conclusione del quinto episodio. Inoltre, se il v. 9 inizia il sesto episodio, allora le righe di apertura del secondo e del sesto episodio (18,33; 19,9) sono parallele.

L'unico tratto che questo episodio condivide con il racconto generale sinottico del processo romano, sono le urla che Gesù sia crocifisso. Tuttavia, tra Giovanni e Luca c'è una rassomiglianza; perché l'incidente al v. 4, ove Pilato porta fuori Gesù « ai giudei » e dice che non è colpevole, è simile a Lc 23,13-16 in cui, quando Gesù è stato riportato indietro da Erode, Pilato chiama i sommi sacerdoti, i capi e il popolo e dice loro che Gesù non è colpevole. Entrambi gli incidenti seguono immediatamente la scena di Gesù schernito dai soldati.

In Giovanni l'episodio sviluppa il motivo conduttore della regalità di Gesù. Riconosciuto da Pilato quale « Re dei giudei » (terzo episodio), incoronato e vestito come un re dai soldati (quarto episodio), Gesù ora subisce un'altra cerimonia del rituale dell'incoronazione: viene portato fuori, regalmente adornato e rivestito di porpora, per essere presentato al suo popolo per l'acclamazione. Agli occhi di Giovanni, la lunga attesa di Israele del suo re messianico è in tal modo ironicamente soddisfatta.

Il drammatico scenario della presentazione di Gesù a « i giudei » è tipicamente giovanneo, ma possiamo chiederci se l'inventiva dell'evangelista non sia stata influenzata da qualche particolare da lui trovato nella tradizione. Se avesse inventato in piena libertà, questo sarebbe stato il momento ideale per far dire a Pilato: « Ecco il re! » (come al v. 14). Invece troviamo l'enigmatico « Ecco l'uomo! ». Sebbene questa definizione possa essere intesa come un titolo messianico (vedi Nota per i possibili significati), è troppo ambigua per essere l'ovvia scelta di un fantasioso evangelista. È più probabile che egli abbia preso una espressione di disprezzo ripetuta dalla tradizione, e l'abbia interpretata nuovamente come un titolo onorifico.

Qualunque cosa Pilato intendesse, definendo Gesù in tal modo, il suo stratagemma di presentarlo a « i giudei » fallisce. Essi hanno percepito la debolezza di Pilato in questo secondo tentativo di compromesso, e salutano il loro re con una strana acclamazione: « Crocifiggilo! ». Forse, usando il verbo « urlare », l'evangelista desidera farci ricordare, per mezzo di un contrasto, che appena cinque giorni prima un'altra folla aveva urlato a Gesù: « Osanna! ... Benedetto il re di Israele! » (12,13). Possiamo notare che, secondo la teoria di Bajsić, l'urlare chiedendo la crocifissione di Gesù non è una espressione dei sentimenti popolari contro Gesù, ma un rigetto dello stratagemma di Pilato.

La ritorsione irritata di Pilato: « Prendetelo voi stessi e crocifiggetelo! » (vedi Nota), provoca « i giudei » a iniziare contro di lui una guerra psicologica. Se Pilato non aderirà al loro espresso desiderio, essi lo logoreranno con una specie di ricatto: essi gli faranno intendere che la sua condotta in questo processo gli causerà lo sfavore di Roma. I Vangeli sinottici non spiegano mai adeguatamente perché Pilato abbia ceduto alle molestie della folla e dei sacerdoti. Mc 15,15 dice che Pilato desiderava accontentare la folla: Mt 27,24 dice che Pilato si accorse di non guadagnar terreno, mentre era sul punto di scoppiare una sommossa; Lc 23,23 semplicemente sottolinea l'insistenza nel richiedere la crocifissione. Ma queste descrizioni difficilmente si adattano al Pilato, a noi familiare, dei racconti di Flavio Giuseppe: un Pilato che disperdeva gli agitatori, ed era cocciuto di fronte alle richieste dei giudei. Il quadro che Giovanni presenta di un Pilato preoccupato di quello che poteva esser detto a Roma, ha ottime probabilità di essere storico. Secondo Filone, *Ad Gaium* XXXVIII; # 301-02, Pilato era per sua natura inflessibile e resistette testardamente mentre i giudei schiamazzavano contro di lui, finché questi gli ricordarono che l'imperatore Tiberio non avrebbe approvato la violazione da lui fatta delle loro usanze. « Fu questo colpo finale che andò particolarmente a segno, perché egli temeva che, se essi avessero veramente mandato una ambasciata, essi avrebbero denunciato anche il resto circa la sua condotta di governatore ». (Tuttavia, si noti che la storicità della relazione di Filone è stata messa in dubbio da P. L. Maier, HTR 62 [1969], 109-21). Inoltre, nel preciso momento in cui Gesù gli stava davanti, il procuratore poteva esser stato vulnerabile a Roma, più che in passato. Molti ritengono che Pilato fosse debitore della sua carica in Palestina a Elio Seiano, e fu nel 31 che Seiano perse il favore di Tiberio. Forse i fremiti, che facevano presagire la caduta di Seiano, erano già percepiti dai sensibili osservatori politici, e Pilato temeva che ben presto non avrebbe più avuto un protettore a corte. Un astuto politicante « ecclesiastico », come Caifa, sarebbe stato del tutto consapevole della vulnerabilità del prefetto, e lesto a sondarla. (Questa tesi è incerta, perché noi non sappiamo esattamente l'anno della crocifissione di Gesù; essa avvenne tra il 27 e il 33. Vedi P. L. Maier, « Sejanus, Pilate, and the Date of the Crucifixion », *Church History* 37 [1968], 3-13).

Ad ogni modo, è precisamente sulla questione che Pilato non rispettava le usanze locali che « i giudei » lanciano il loro attacco. Pilato ha trovato Gesù non colpevole, e si rifiuta di continuare il processo civile contro di lui, ma egli ha trascurato il fatto che Gesù, rivoltoso o meno che fosse, ha violato le leggi religiose dei giudei. Questa asserzione è un memento che gli amministratori delle province romane rispettavano le pratiche religiose locali. Non appena questo argomento è sollevato, Pilato si ritira impaurito (vedi Nota su « più impaurito » al v. 8). È ironico che il rappresentante della potente Roma sia adesso ridotto a uno stato di apprensione circa Gesù, simile a quello che caratterizzava il capo del Sinedrio in 11,47-53. Secondo il pensiero di Giovanni, nessun comandante, secolare o religioso, può sostenere la potenza di Gesù. Pilato ha tentato di essere neutrale nei riguardi della verità, la verità che libera gli uomini (8,32); e adesso è reso schiavo dalla sua stessa paura.

Per la comprensione del racconto, le ultime righe di questo episodio hanno valore sia teologico che politico. Alla fine, la vera ragione per cui « i giudei » vogliono uccidere Gesù, è stata esposta: essi sono offesi perché « ha fatto se stesso » Figlio di Dio. Sherwin-White, *Roman Society*, pp. 46-47, commenta dicendo che è del tutto possibile « nella prassi romana che, avendo Pilato rifiutato di dare un verdetto per l'accusa politica, essi abbiano ripreso l'accusa religiosa, che Pilato infine accettò sotto ... pressione politica ». Per Giovanni questa accusa è falsa soltanto nel senso che Gesù non *ha fatto se stesso* Figlio di Dio; egli era Figlio di Dio. Abbiamo espresso la nostra persuasione (pp. 974-80 sopra) che l'opposizione degli ebrei a Gesù era non soltanto politica ma anche religiosa. Giovanni ha semplicemente dato a questa opposizione religiosa una forma più tarda di espressione, più adatta all'epoca e alla sostanza delle lotte astiose tra la sinagoga e la chiesa. Abbiamo visto che, all'inizio del ministero, in 1,35-51, mentre la fede dei discepoli aumentava, a Gesù venivano dati dei titoli (vedi le pp. 101-2); questi comprendevano Figlio di Dio, Re di Israele e Figlio dell'Uomo. Alla fine della sua vita, in un crescendo di miscredenza, Gesù è chiamato, per scherno o per incredulità, « il Re dei giudei » (18,39), « l'uomo » (19,5) e « Figlio di Dio » (19,7).

Sesto episodio: Pilato parla con Gesù del potere (19,9-11)

Abbiamo osservato che questo episodio è notevolmente parallelo al secondo. Entrambi iniziano con Pilato che rientra nel pretorio per interrogare Gesù, circa le accuse politiche e quelle religiose rispettivamente. Sono i due unici episodi in cui Gesù parla. In ciascuno, la prima domanda di Pilato non ottiene risultati, e soltanto la sua seconda, nervosa domanda provoca una spiegazione da parte di Gesù. In ciascun caso la spiegazione è data in solenne stile didattico e fa risaltare che gli interessi di Gesù sono rivolti a quanto sta in alto, e non a questo mondo. Pilato interroga su un piano, Gesù risponde su un altro, una tecnica simile al « malinteso » (vedi pp. CLXV-CLXVI). Questi sono i due episodi del processo romano in cui l'elaborazione giovannea è più ovvia, e probabilmente più estesa. Il sesto episodio condivide con la tradizione sinottica soltanto il motivo conduttore del silenzio di Gesù (Nota al v. 9), e ovviamente questo motivo conduttore ha minor significato per Giovanni che per i sinottici. Barrett, p. 451, osserva: « Provocando la domanda seguente, il silenzio continua il dialogo come se fosse effettivamente una risposta ».

Presumibilmente l'interrogatorio al quale ora Pilato sottopone Gesù, è un altro disperato tentativo per ottenere la liberazione di Gesù, ma qui le intenzioni di Pilato sono meno trasparenti (Nota a « Da dove vieni? »). Si ha l'impressione che per esasperazione Pilato si stia arrampicando sugli specchi, e che non sappia come andare avanti. Ora egli sta trattando un'accusa religiosa che è al di là della sua comprensione. Ironicamente, la paura induce Pilato a sbandierare il suo potere, ed è evidente che egli ha perso la pazienza, causa la mancata collaborazione dell'uomo che sta tentando di proteggere. (Si noti la caratterizzazione drammatica che Giovanni fa di Pilato). I precedenti sforzi di Pilato per trovare una via di mezzo nella lotta fra la verità e il mondo, sono stati frustrati dall'intransigenza del mondo; adesso egli trova che la verità non è accomondante. Parla a un Gesù che ha coerentemente respinto anche più serie profferte di amicizia o di consenso, quando esse non avevano sufficiente fede (2,23-25; 3,2-3; 4,45-48).

Il centro dell'episodio è la dichiarazione di Gesù sul potere, o autorità. Pilato ha parlato del suo potere fisico su Gesù; egli può togliergli la vita. Gesù gli parla su un altro piano, il piano della verità e del potere « genuino ». Che potere genuino, proveniente dall'alto, possiede Pilato su Gesù? Quasi tutti i commentatori interpretano Giovanni alla luce di Rm 13,1, ove Paolo insiste nel dire che i governanti civili hanno la loro autorità da Dio. Alcuni, che pensano che Pilato significhi lo stato (p. 1066 sopra), ritengono questo versetto un versetto-chiave per interpretare il rapporto fra i legittimi poteri dello stato e le richieste della verità. Tuttavia, noi concordiamo con von Campenhausen, *art. cit.*, che il Gesù giovanneo non sta facendo a Pilato una predica sui diritti dati da Dio alla carica di prefetto, né, *a fortiori,* sui rapporti fra la chiesa e lo stato. (L'interpretazione di Giovanni alla luce dei concetti di Paolo fu fatta in epoca più tarda, nel periodo donatista, e fu sviluppata da Agostino). Noi dobbiamo piuttosto intendere il detto di Gesù alla luce di 10,17-18: nessuno può togliere la vita a Gesù; soltanto lui ha il potere di sacrificarla. Tuttavia, adesso Gesù è spontaneamente entrato « nell'ora » fissata da suo Padre, durante la quale sacrificherà la sua vita. Pertanto, nel contesto « dell'ora », il Padre ha concesso agli uomini di aver potere sulla vita di Gesù. Sebbene Pilato non se ne renda conto, la ragione per cui egli detiene il potere di cui si vanta, non è semplicemente rappresentata dai legionari a sua disposizione. Il potere è suo perché Dio gli ha assegnato una

parte « nell'ora ». Giovanni ha dichiarato che Caifa poté predire che Gesù doveva morire per la nazione, perché Caifa era sommo sacerdote « quell'anno » (11,51; vedi pagine 571-73); così, anche Pilato ha potere su Gesù perché è il prefetto della Giudea « quell'anno ».
Pilato ha tentato di far uso di questo potere su Gesù per liberarlo. Non avrà successo perché non si è totalmente affidato alla verità e ha cercato vanamente di restare neutrale; eppure, non odiava istintivamente la verità; quindi, il suo peccato è più piccolo di quello di Caifa e de « i giudei », che desiderano uccidere Gesù. Il vero intento del Gesù giovanneo non è quello di spiegare la minor colpa di Pilato, ma quello di accusare i veri responsabili. La scena di Matteo (27,24-25), in cui Pilato si lava le mani del sangue di Gesù, ha lo stesso valore.

Settimo episodio: Pilato si arrende alla richiesta dei giudei di far crocifiggere Gesù (19,12-16a)

L'episodio finale di Giovanni è parallelo alle narrazioni sinottiche soltanto nel ripetuto urlo di crocifissione e nella conseguenza: Gesù è consegnato per essere crocifisso. Nel complesso, il racconto di Giovanni della condanna è più particolareggiato, più drammatico e più teologico. La meticolosa messa in scena dell'episodio sul « Pavimento di pietra » a mezzogiorno, non soltanto dà un tono drammatico, ma rivela anche l'interesse dell'autore per l'acme del processo. Dato che il nome del luogo non è ovviamente simbolico, può essere storico; l'ora costituisce un problema più grande (vedi Nota). L'evangelista può anche essere storicamente preciso circa il movente indicato per la decisione di Pilato, ma il suo reale interesse è teologico: egli ha trasformato la decisione nel dramma del rigetto da parte degli ebrei dell'alleanza davidica.
All'inizio dell'episodio, Pilato è stato scosso dall'accusa fatta da Gesù, che egli è colpevole di far cattivo uso del potere concessogli da Dio; quindi, tenta ancora di ottenere la liberazione di Gesù. Ciò spinge « i giudei » a riprendere il loro ricatto politico, minacciando di nuovo implicitamente di denunciarlo a Roma. Nel quinto episodio abbiamo visto la terrorizzata reazione di Pilato all'implicazione che egli era passibile di biasimo in quanto non aveva rispettato le usanze locali giudaiche; adesso la sua lealtà all'imperatore è messa intenzionalmente in dubbio.

Se hanno ragione coloro che ritengono che Pilato avesse il titolo privilegiato di « amico di Cesare », allora « i giudei » possono aver insinuato che questo titolo gli sarebbe stato tolto. Ciò avrebbe comportato pene severe, perché l'imperatore era duro contro la slealtà di quelli che aveva favorito. Sarebbe comprensibile che Pilato vedesse in pericolo la sua posizione di « amico di Cesare » se, come detto sopra, ci fossero stati indizi della caduta del suo patrono Seiano. (Haenchen, « Historie », p. 74, rifiuta con energia ogni relazione del Vangelo con la storia nota, adducendo la ragione che l'evangelista certamente non aveva analizzato i particolari della politica romana, e che questo sfondo politico non avrebbe avuto importanza per i lettori di Giovanni. Sebbene ciò possa esser vero, resta aperta la questione: anche se l'evangelista non indagò sulle implicazioni, manteneva la tradizione storica da lui elaborata, validi ricordi della situazione politica in Palestina verso il 30?). Ma anche se non desideriamo dipendere eccessivamente dall'« amico di Cesare » come titolo del quale Pilato poteva essere privato, la minaccia di una accusa di benevolenza nei riguardi di un rivale dell'imperatore è ancora verosimile, sotto il regno di Tiberio. Sospettoso, vecchio, auto-esiliato a Capri, questo imperatore era ipersensibile ai crimini di lesa maestà; e Svetonio, *Tiberius* LVIII, ci dice che faceva rispettare in modo selvaggio la legge contro di essi. Secondo Blinzler, *Trial*, p. 213, era esattamente di un tale crimine che Gesù sarebbe stato dichiarato colpevole, una violazione della *lex Iulia maiestatis* decretata da Augusto. Indipendentemente da Giovanni, in Atti 17,7 troviamo una indicazione che persino in condizioni meno pericolose i funzionari romani reagivano violentemente ad una pretesa di regalità. In quel passo leggiamo che i giudei di Tessalonica trascinarono alcuni cristiani dalle autorità civiche, accusandoli di aver agito contro i decreti dell'imperatore, « dicendo che c'è un altro re, Gesù » e ciò disturbava le autorità.

Pilato è sempre convinto che Gesù è innocuo, ma « i giudei » gli forzano la mano. Al prefetto, che aveva appena finito di vantarsi con Gesù di avere il potere di liberare e il potere di crocifiggere, adesso è tolta la possibilità di esercitare liberamente quel potere. Se viene presentata a Roma una accusa di lesa maestà contro Pilato, per aver rilasciato un re che è una potenziale minaccia per l'imperatore, Pilato sarà sottoposto a una ampia inchiesta, e tutte le sue manchevolezze verranno a galla. Un possibile disonore è un prezzo troppo alto per difendere la verità. Pilato cede a « i giudei », e prepara la scena per il giudizio. Seduto sul seggio del giudice, in un gesto finale di sfida, e forse ancora con una mezza speranza di ottenere clemenza, Pilato mostra Gesù a « i giudei » come loro re. Quando essi persistono nel richiedere la crocifissione, Pilato si vendica, umiliando il loro spirito nazionalistico.

Durante i loro tentativi per far condannare Gesù, « i giudei » hanno mostrato una commovente lealtà all'imperatore; significa ciò che essi hanno rinunciato alla speranza dell'atteso re? Nessun prezzo è troppo alto nella lotta del mondo contro la verità: « i giudei » pronunciano le parole fatali: « Non abbiamo altro re che l'imperatore ». Il vero processo è finito, perché in presenza di Gesù « i giudei » stessi hanno giudicato; hanno pronunciato la loro stessa condanna.

Israele aveva orgogliosamente acclamato Jahvè suo re (Gdc 8,23; 1 Sam 8,7). Dal tempo della promessa di Natan a David (2 Sam 7,11-16), secondo la teologia di Gerusalemme, la regalità di Dio fu resa visibile nel dominio del re davidico che Egli prese come suo figlio (Sal 2,7). In epoca post-esilica, si era sviluppata una mistica intorno all'unico re unto della casa di David, il futuro Messia, che doveva venire a stabilire il dominio di Dio sulla terra. Soltanto uno suscitato da Dio poteva essere il vero re del popolo di Dio, non i sovrani persiani, né tolemaici, né siriani, né romani i cui eserciti marciavano in tutto il paese. « O Signore nostro Dio, altri signori oltre a te ci hanno dominato, ma noi riconosciamo soltanto il tuo nome » (Is 26,13). Ma adesso, centinaia di anni di attesa vengono gettati da parte: « i giudei » avevano proclamato loro re il semi-demente esiliato di Capri. Durante tutto il suo ministero, Giovanni ha descritto Gesù che sostituisce istituzioni, feste e usanze giudaiche. Adesso, nel rompere l'alleanza secondo cui Dio, o il suo Messia, era re di Israele, il movimento di sostituzione raggiunge il culmine, perché « i giudei » hanno rinunciato alla loro condizione di popolo di Dio. La scena di Giovanni ha un impatto simile a quello di Mt 27,25, ove tutto il popolo dice: « Il suo sangue su di noi e sui nostri figli ». Ovviamente, qui entrambi i Vangeli riflettono più la teologia apologetica che la storia; essi fanno pronunciare alle persone presenti al processo una interpretazione della storia della salvezza che appartiene alla fine del I secolo. La tragedia della morte di Gesù è composita, perché è vista attraverso il velo dell'ostilità tra la chiesa e la sinagoga negli anni ottanta o novanta (vedi le pagine LXXXV-LXXXVI). E la tragedia sarà resa ancor più composita durante i secoli, quando le presentazioni della crocifissione, fatte da Matteo e da Giovanni, strappate dalle loro prospettive storiche e rese assolute, serviranno sia da incitamento sia da pretesto per l'odio anti-semitico.

Il momento in cui questa rinuncia fatale al Messia avviene, è il mezzogiorno della vigilia della Pasqua, proprio l'ora in cui i sacerdoti hanno incominciato a macellare gli agnelli pasquali nel recinto del tempio. È un tocco ironico dello scrittore giovanneo, presentare « i giudei » che rinunciano all'alleanza nel momento in cui i loro sacerdoti iniziano i preparativi per la festa che ogni anno ricorda che Dio ha liberato il suo popolo. Con il sangue dell'agnello Egli li ha marcati e risparmiati come sua proprietà, e ora essi non conoscono altro re che l'imperatore romano. Mentre recitano la *Haggadah* pasquale, quanto vuota suonerà la frequente lode del regno regale di Dio! Essi ritengono la Pasqua un tempo tradizionale per il giudizio di Dio sul mondo (Mishnah *Rosh Hashanah* 1,2), e la vigilia della Pasqua essi si sono giudicati da soli, condannando colui che Dio ha mandato nel mondo non per giudicarlo ma per salvarlo (3,17; per altri possibili riferimenti ai motivi conduttori della Pasqua in questa scena, vedi Meeks, p. 77).

All'inizio del Vangelo, Giovanni il Battista ha indicato Gesù come l'Agnello di Dio che toglie i peccati del mondo (1,29). Mediante una inclusione, questa profezia ora è adempiuta; perché, nell'istante in cui gli agnelli pasquali vengono macellati, il processo di Gesù giunge alla fine, ed egli inizia il suo viaggio verso il Golgota per versare il sangue che monderà gli uomini dal peccato (1 Gv 1,7). In verità, così come Giovanni vede le cose, Dio ha scelto « l'ora » con attenzione.

BIBLIOGRAFIA (18,28-19,16a)

Vedi la bibliografia generale per il racconto della passione alla fine del § 60.

Bajsic, A., « Pilatus, Jesus und Barabbas », *Biblica* 48 (1967), 7-28.

Blank, J., « Die Verhandlung vor Pilatus: Joh 18, 28-19,16 im Lichte johanneischer Theologie », BZ 3 (1959), 60-81.

Bonsirven, J., « Hora Talmudica: la notion chronologique de Jean 19, 14, aurait-elle un sens symbolique? » *Biblica* 33 (1952), 511-15.

De La Potterie, I., « Jésus, roi et juge d'après Jn 19, 33: *ekathisen* *epi bematos* », *Biblica* 41 (1960), 217-47. Traduzione abbreviata in inglese in *Scripture* 13 (1961), 97-111. Compendio in inglese in TD 11 (1963), 21-26.

HAENCHEN, E., « Jesus vor Pilatus (Joh 18, 28-19, 15) », TLZ 85 (1960), coll. 93-102. Ristampa in *Gott und Mensch* (Tübingen: Mohr, 1965), pp. 144-56.

MOLLAT, D., « Jésus devant Pilate (Jean 18, 28-38) », BVC 39 (1961), 23-31.

SCHLIER, H., « Jesus und Pilatus nach dem Johannesevangelium », in *Die Zeit der Kirche* (Freiburg im Breisgau: Herder, 1956), pp. 56-74.

— « The State according to the New Testament », in *The Relevance of the New Testament* (New York: Herder & Herder, 1968), pp. 215-38.

SCHWANK, B., « Pilatus begegnet dem Christus (18, 28-38a) », SeinSend 29 (1964), 100-12.

— « Der Dornengekrönte (18, 38b-19, 7) », SeinSend 29 (1964), 148-60.

— « Der königliche Richter (19, 8-16a) », SeinSend 29 (1964), 196-208.

VON CAMPENHAUSEN, H., « Zum Verständnis von Joh. 19, 11 », TZL 73 (1948), coll. 387-92.

65. il racconto della passione: sezione 3 (introduzione; episodi 1-4)

19,16b-30

L'esecuzione di Gesù sulla croce

Introduzione

[16b] *Così essi presero in custodia Gesù;* [17] *e, portando la croce da solo, egli uscì verso quello che è chiamato «Il Posto del Cranio»* (Golgota *essendo il suo nome in ebraico).* [18] *Là essi lo crocifissero insieme ad altri due, uno su ciascun lato e Gesù nel mezzo.*

Primo episodio

[19] *Ora Pilato fece anche scrivere un cartello e lo fece metter sulla croce; esso recava le parole:*

GESÙ IL NAZOREO
IL RE DEI GIUDEI

[20] *Questo cartello, che era in ebraico, in latino e in greco, fu letto da molti giudei, perché il posto dove Gesù venne crocifisso era proprio vicino alla città.* [21] *E così i sommi sacerdoti dei giudei tentavano di dire a Pilato: «Non lasciare scritto: Il Re dei giudei"; scrivi invece: "Quest'uomo pretese di essere 'Il Re dei giudei'"».* [22] *Pilato rispose: «Quello che ho scritto, ho scritto».*

Secondo episodio

[23] *Quando i soldati ebbero crocifisso Gesù, presero le sue vesti e le divisero in quattro parti, una per ciascun soldato. C'era anche la sua tunica; ma questa tunica era tessu-*

ta in un solo pezzo da cima a fondo e non aveva cuciture. [24] *Così essi si dissero l'uno all'altro: « Invece di lacerarla. tiriamo a sorte per vedere a chi debba toccare ».* (*Lo scopo di ciò era di far adempiere la Scrittura:*
« Essi si divisero le mie vesti tra loro,
e hanno tirato ai dadi per i miei abiti »).
Così questo è quanto i soldati fecero.

Terzo episodio

[25] *Nel frattempo, in piedi vicino alla croce di Gesù, c'erano sua madre, e la sorella di sua madre, Maria moglie di Clopa e Maria Maddalena.* [26] *Quando Gesù vide sua madre là, con il discepolo che egli amava disse a sua madre: « Donna, ecco tuo figlio ».* [27] *Poi disse al discepolo: « Ecco tua madre ». E da quell'ora il discepolo la prese sotto la sua protezione.*

Quarto episodio

[28] *Dopo questo, conscio che tutto era ora finito, onde portar la Scrittura a completo adempimento, Gesù disse: « Ho sete ».* [29] *C'era sottomano un orcio pieno di vino comune; così essi infilarono una spugna imbevuta di questo vino su dell'issopo e l'alzarono alle sue labbra.* [30] *Quando Gesù prese il vino, esclamò: « È finito »; e chinando la testa, consegnò lo spirito.*

26: *disse*; 27 *disse*; 28: *disse*. Nel testo greco sono al presente storico.

NOTE

v. 16b. *essi presero in custodia Gesù*. In stretta successione, l'« essi », qui e al v. 18 (« essi lo crocifissero »), dovrebbe riferirsi al soggetto plurale nominato per ultimo, cioè i sommi sacerdoti (v. 15). Tuttavia, al v. 23 appare chiaro che i soldati (romani, sotto la giurisdizione di Pilato: vv. 31-32) furono quelli che crocifissero Gesù. Per una spiegazione, vedi la Nota su « a loro » a 19,16a. L'asprezza del fraseggio ha provocato tentativi da parte dei copisti di fare un miglioramento con delle aggiunte: « ed essi gli imposero la croce »; « ed essi lo condussero via » (quest'ultima è una imitazione dei sinottici specialmente di Mt 27,31; Lc 23,26).

v. 17. *portando la croce da solo*. Il pronome *heautō* è di solito inteso come un dativo di vantaggio (« per se stesso »: BDF, § 188²); ma D. Tabachovitz, *Eranos* 44 (1946), 301-5, argomenta che è un dativo strumentale, equivalente a *di' heautou* (« da se stesso »). Il verbo è *bastazein*; presumibilmente, « la croce » significa soltanto la trave trasversale (*patibulum*), dato che il palo verticale, lungo circa due metri e mezzo, era di solito lasciato infisso nel luogo dell'esecuzione, come elemento permanente. Che il criminale dovesse portare il *patibulum* fino al posto dell'esecuzione, era cosa del tutto normale, e Bultmann, p. 517⁴, non vede niente di enfatico o di simbolico nel « da solo » (vedi Commento). Mc 15,21 e Mt 27,32 riferiscono che i soldati obbligarono Simone a prendere (*airein*) la croce; Lc 23,26 riferisce che la croce fu data a Simone di modo che potesse essere portata (*pherein*) dietro a Gesù. (Mentre Luca può aver seguito una tradizione indipendente circa alcuni incidenti che accaddero sulla strada del Calvario, V. Taylor, NTS 8 [1962], 333-34, considera questa particolare descrizione un adattamento di Marco). La raffigurazione popolare di Gesù che porta la parte alta della croce, e Simone quella bassa, usa come guida le parole di Luca per fondere il quadro giovanneo con quello di Marco/Matteo. Un'altra armonizzazione immagina che Gesù portasse la croce finché ne fu capace, e che poi i soldati obbligassero Simone ad aiutarlo. Studiosi seri, del calibro di Dodd e di Taylor, giudicano quest'ultima soluzione un'interpretazione perfettamente ragionevole dei dati.

— *egli uscì*. Che il posto della crocifissione di Gesù fosse realmente fuori della città, è detto esplicitamente al v. 20; è implicito nei prefissi avverbiali dei verbi usati dai quattro Vangeli per descrivere il viaggio di Gesù al Calvario (*apagein, exagein, exerchesthai*; vedi anche Mt 21,39; Eb 13,12). Secondo l'usanza israelitica, le lapidazioni avvenivano fuori dell'accampamento o della città (Nm 15,35; Atti 7,58), e sembra che questa usanza fosse rispettata anche per le crocifissioni. Certamente un cimitero ebraico (Giovanni 19,41) non si sarebbe trovato in città. Marco e Luca ricordano che Simone stava rientrando dai campi, o dalla campagna, quando incontrò il corteo della crocifissione; ciò concorda con la notizia del v. 20 seguente, che il posto dell'esecuzione era vicino al punto in cui la strada entrava in città. Jeremias, *Golgotha*, p. 3, pensa che il luogo fosse abbastanza vicino alla città da esser visto dalla gente sulle mura di cinta.

La Basilica del Santo Sepolcro, che racchiude i luoghi tradizionalmente venerati come il posto della crocifissione e la tomba, è dentro l'odierna cinta muraria. Ciò ha indotto alcuni studiosi a negare l'identificazione, perché essi pensano che il lato nord delle mura odierne coincida strettamente con la cinta delle mura dell'epoca di Gesù (secondo l'enumerazione di Flavio Giuseppe questa sarebbe la seconda delle tre cinte murarie delle opere difensive costruite durante tutta la storia di Gerusalemme: *Guerra giudaica* V, IV, 2; # 142 ss). Altri teorizzano che il secondo muro nord correva notevolmente più a sud delle mura odierne, di modo che il Calvario avrebbe potuto essere fuori delle mura dell'epoca di Gesù, sempre però dentro la cinta muraria odierna. Quest'ultima teoria è decisamente sostenuta dai recenti scavi archeologici compiuti a Gerusalemme da Miss K. Kenyon (PEQ 96 [1964], 14-16; vedi R. H. Smith, BA 30 [1967], 74-90; E. W. Hamrick, BASOR 192 [1968], 21-25). Malgrado la testimonianza biblica, Melitone di Sardi, nella sua omelia pasquale (72,94), dichiara che Gesù fu ucciso nel centro di Gerusalemme, forse perché alla sua epoca (circa 170), il luogo tradizionale del Calvario si trovava entro le mura di Elia Capitolina, la città che Adriano costruì sopra Gerusalemme (vedi A. E. Harvey, JTS 17 [1966], 401-4).

— *verso quello che è chiamato « Il Posto del Cranio »* (Golgota *essendo il suo nome ebraico*). Non c'è l'articolo definito prima di « Cranio », di modo che si potrebbe tradurre « Posto di un Cranio ». Ci sono delle varianti testuali di minor valore; per esempio il Codice Vaticano e la versione sahidica leggono *Golgoth*. La parola aramaica *Gulgoltâ* e l'ebraica *Gulgōlet* significano « cranio, calotta cranica »; *calvaria* è l'equivalente latino. Marco/Matteo parlano di « un posto detto *Golgota*, il che significa " Il Posto del Cranio " », dando le parole aramaica e greca nell'ordine inverso di quello di Giovanni; si noti anche il doppio uso di « posto ». Luca non riporta la forma aramaica del nome, ma parla de « il posto che è chiamato " Il Cranio " ». Jeremias, *Golgotha*, p. 1[1], argomenta che anche la frase di Giovanni dovrebbe essere tradotta con « verso il posto che è chiamato " Il Cranio " », perché ritiene appositivo il genitivo (BDF, § 167). Ciò è possibile, e in realtà è sostenuto dall'ordine delle parole nel P^{66}, dove « posto » precede « chiamato ».

Si suppone di solito che il nome provenga dalla toponomastica del posto, cioè: si trattava di un colle vagamente simile a un cranio; forse una cava di pietre abbandonata, dove caverne scavate dall'uomo servivano per le sepolture. (Gli arabi spesso chiamano un colle *rās*, « testa », anche se non assomiglia a un cranio). In realtà, i Vangeli non menzionano un colle, ma i pellegrini del IV secolo parlano di un *monticulus* o « collinetta » (il luogo venerato come Golgota nella Basilica del Santo Sepolcro è alto poco più di cinque metri). Jeremias, *Golgotha*, p. 2, argomenta che la topografia della zona è troppo cambiata perché si possa dare un qualche giudizio; ma ammette che talvolta si usavano colli, in quanto la gente doveva vedere le esecuzioni. Un'altra spiegazione del nome fa ricorso alla pia tradizione riportata da Origene (*In Matt.* XXVII,33; GCS 38,265 e 41¹,226), secondo la quale Adamo era sepolto là. Un secolo dopo, lo Pseudo Basilio menziona *il cranio* di Adamo (*In Isa.* V,1,14; PG 30,348C), di modo che abbiamo l'immagine della croce di Gesù alzata sopra il cranio di Adamo. Sebbene alcuni abbiano argomentato che questa leggenda può essere pre-cristiana, è del tutto improbabile che Pilato abbia voluto far crocifiggere un criminale in un luogo venerato dai giudei. (Una tradizione rivale, secondo cui il corpo di Adamo fu sepolto nell'area del tempio o nella grotta di Macpela ha maggior probabilità di essere autenticamente ebraica). Ancora un'altra spiegazione del nome è questa: « Colle del Cranio » era un posto per le esecuzioni pubbliche, dove si potevano trovare cranî sul suolo o a poca profondità. La vicinanza della tomba di Giuseppe (19,41) e l'orrore dei giudei per i resti umani esposti, rendono improbabile anche questa teoria.

v. 18. *essi lo crocifissero.* Tutti i Vangeli si accontentano di questa laconica descrizione, senza entrare in particolari raccapriccianti. Il prigioniero condannato veniva inchiodato o legato alla trave orizzontale, con le braccia stese; la trave veniva issata e fissata al palo verticale; i piedi erano inchiodati o legati con una corda; il corpo poggiava su un piolo (*sedile*), che sporgeva dal palo. Flavio Giuseppe, *Guerra giudaica,* VII, VI, 4; # 203 chiama la crocifissione « la più miserabile delle morti », e Cicerone, *In Verrem,* II, V, 64; # 165, ne parla come di una « pena estremamente crudele e terribile ».

— *altri due.* Marco/Matteo li identificano come banditi (*lēstai*); Luca li chiama criminali (*kakourgoi*). Probabilmente, li dovremmo considerare prigionieri catturati durante la stessa insurrezione in cui fu arrestato Barabba (Mc 15,7). Forse, Is 53,12, descrivendo il Servo Sofferente

« annoverato fra i malfattori [*anomoi*] », influenzò il mantenimento del ricordo di questi co-prigionieri di Gesù. (Il passo di Isaia è citato nella narrazione lucana dell'ultima cena [22,37]). Soltanto Lc 23,39-43 riferisce che Gesù trattò gentilmente uno dei due, quello che mostrava segni di pentimento e di sentimenti nobili. In seguito, almeno quattro diverse coppie di nomi furono date ai due; per esempio, Disma o Tito al « Buon Ladrone », e Gesta o Dumaco all'altro. Una legge giudaica più tarda proibì di condannare due uomini nello stesso giorno (StB, I, 1039), ma noi non sappiamo se questa legge fosse in vigore all'epoca di Gesù, né se sarebbe stata rispettata dai romani. Il sommo sacerdote giudeo Alessandro Janneo (88 a.C.) crocifisse ottocento persone contemporaneamente (Flavio Giuseppe, *Guerra giudaica,* I, IV, 6; # 97).
— *uno su ciascun lato.* Tutti i Vangeli concordano sulla posizione dei tre crocifissi, sebbene la tradizione sinottica usi parole differenti: « uno sul lato destro e uno sul sinistro » (Mc 15,27 e par.). L'espressione di Giovanni sembra essere semitica (vedi Nm 22,24). I Vangeli possono ricordare Sal 22,17: « una banda di malvagi [*ponēreuomenoi*] mi circonda ».

v. 19. *Pilato fece anche scrivere un cartello.* Sebbene tutti i Vangeli ricordino il cartello, soltanto Giovanni lo attribuisce agli ordini di Pilato. Noi abbiamo inteso il greco di Giovanni (letteralmente « Pilato scrisse ») in senso causativo, cioè egli fece preparare da altri l'iscrizione (cfr. Nota su « flagellare » a 19,1). Ma alcuni studiosi ritengono che Giovanni attribuisca lo scritto proprio a Pilato, di modo che, avendo energicamente affermato durante il processo che Gesù non era colpevole, ironicamente Pilato scrive adesso di suo proprio pugno il crimine di cui Gesù è colpevole. La parola usata da Giovanni per « cartello » è *titlos,* un latinismo che riflette *titulus* (o *titlus* in latino volgare: BDF, § 5^1), il termine tecnico romano per la tavoletta che recava l'indicazione del nome del condannato, o del suo delitto, o di entrambi. A quanto pare, *titulus* potrebbe anche riferirsi all'*iscrizione* sulla tavoletta; vedi F. R. Montgomery Hitchcock, JTS 31 (1930), 272-73. Soltanto Giovanni (anche v. 20) usa questa espressione tecnica; Mc 15,26 parla di una « iscrizione [*epigraphē*; anche Lc 23,38] che riportava il suo crimine »; Mt 27,37 parla semplicemente dell'accusa scritta. Svetonio, *Caligula* 32, menziona l'esposizione pubblica del titolo, che indicava il crimine del colpevole. Tuttavia, mentre abbiamo prove

che il criminale portava il titolo appeso al collo, o che il titolo era portato davanti a lui fino al posto dell'esecuzione, non abbiamo prove dell'usanza di affiggerlo sulla croce.
— *sulla croce*. Mc 15,26 non specifica dove l'iscrizione fu messa; Mt 27,37 dice che fu messa sopra la testa di Gesù (Lc 23,38: « sopra di lui »); è a quest'ultima notizia che andiamo debitori dell'usuale raffigurazione di una croce il cui braccio orizzontale è inserito in un punto del braccio verticale (*crux immissa*) e non situato sopra di questo (*crux commissa*). Sembra che la *crux immissa* fosse il genere di croce più comune.
— *recava le parole*. Letteralmente « era scritto », un participio passato passivo usato anche da Matteo.
— GESÙ IL NAZOREO, IL RE DEI GIUDEI. Il testo di questa iscrizione varia nei quattro Vangeli; una interessante conferma della libertà delle relazioni evangeliche anche se, presumibilmente, tutte hanno attinto al ricordo di un qualcosa di scritto. (Giudichiamo fantasiosa la tesi di P.-F. Regard, *Revue Archéologique* 28 [1928], 95-105, secondo cui Matteo conserva letteralmente tradotta la forma ebraica dell'iscrizione, Luca conserva la forma greca e Giovanni la forma latina). La dicitura è la seguente:
Mt 27,37: Questo è Gesù, il Re dei giudei
Mc 15,26 (cfr. Giovanni 19,21 sotto): il Re dei giudei
Lc 23,38: Questo è il Re dei giudei.

Matteo e Giovanni condividono la caratteristica di menzionare sia la persona che l'accusa. La forma di Marco è la più concisa, e il fatto che essa compaia nel secondo riferimento di Giovanni al titolo, può voler dire che essa è la formula originale. Loisy, p. 484, per esempio, pensa che l'autore giovanneo abbia aggiunto qui « Nazoreo » con un tocco ironico: i capi dei giudei avevano riso apprendendo che Gesù veniva dalla Galilea (parimenti, Nazaret: Giovanni 7,41), eppure l'uomo di Nazaret è il loro re. Tuttavia, se « Nazoreo » significa « da Nazaret » (Nota a 18,5), Giovanni può averci dato semplicemente la completa identificazione legale di Gesù, cosa che sarebbe appropriata alla dichiarazione di una accusa di crimine.

v. 20. *ebraico, latino e greco*. Alcune testimonianze occidentali leggono « greco » prima di « latino », un ordine che dà alla lingua dei conquistatori romani il posto d'onore alla fine. Soltanto Giovanni ricorda le lingue dell'iscrizione, sebbene questa notizia si trovi, in forma lievemente diversa, in una aggiunta a Lc 23,38, che compare in molte testimonianze testuali. Le iscrizioni poliglotte non

erano rare nell'antichità (Barrett, p. 457), e a Roma le pietre tombali ebraiche recavano talvolta iscrizioni in queste tre lingue. La tomba di Gordiano III, costruita dai soldati romani, recava un'iscrizione in greco, latino, persiano, ebraico ed egiziano affinché potesse esser letta da tutti.
— *vicino alla città.* Vedi Nota su « uscì » al v. 17.

v. 21. *i sommi sacerdoti dei giudei.* Questo è quasi tautologico in quanto, per Giovanni, « i giudei » significa solitamente le autorità ostili di Gerusalemme. È « dei giudei » aggiunto per accrescere l'ironia che a Gesù è stato dato il titolo di « Il Re dei giudei »?
— *tentavano di dire.* L'imperfetto sembra avere valore volitivo (BDF, # 326).
— *Non lasciare scritto.* L'imperativo presente con *mē* ha il senso di impedire la continuazione di una azione (ZGB, # 246). MTGS, p. 76, propone di tradurre: « Modifica quello che hai scritto ».
— *Questo uomo.* Forse un uso dispregiativo di *ekeinos* (MTGS, p. 46).
— *pretese di essere 'Il Re dei giudei'.* Questo è l'unico caso in cui il titolo compaia in Giovanni senza l'articolo definito prima di « Re », ma la differenza non è significativa. Seguendo le ricerche fatte da E. C. Colwell sull'uso dell'articolo con sostantivi determinanti, ZGB, § 175, sostiene che qui la mancanza dell'articolo è del tutto normale, perché il sostantivo « Re » precede il verbo.

v. 22. « *Quello che ho scritto, ho scritto* ». Entrambi i verbi sono al perfetto; il primo perfetto equivale a un aoristo; il secondo indica un effetto duraturo (BDF, § 342[4]). In 1 Mac 13,38 troviamo un'espressione simile usata dal re seleucide Demetrio: « Le cose che noi vi abbiamo garantito, sono state garantite » (vedi anche StB, II, 573). Bernard, II, 628-29, sottolinea il rispetto dei romani per i documenti scritti; la richiesta dei giudei concerneva una decisione legale che non poteva essere modificata.

v. 23. *i soldati.* Vedi Nota su « a loro » a 19,16a. Questi sono soldati sotto la giurisdizione di Pilato (19,31-32).
— *ebbero crocifisso Gesù.* Sebbene ciò possa essere inteso come avente valore di ricapitolazione, è alquanto tautologico dopo l'« essi lo crocifissero » del v. 18. Bultmann, p. 515, individua qui un segno che i vv. 20-22 sono l'aggiunta

dell'evangelista alla sua fonte, alla quale ora ritorna continuando il v. 19.

— *presero le sue vesti. Himatia* si riferisce a indumenti esterni. Questa spoliazione può aver lasciato nudo Gesù, come era normale nel trattamento romano dei crocifiggendi, ma molti avanzano la teoria che, in Palestina, i romani avrebbero rispettato l'avversione ebraica per la nudità in pubblico e avrebbero lasciato a Gesù gli indumenti intimi. (La Mishnah, *Sanhedrin* 6,3, registra un dibattito se un uomo, che deve essere lapidato, dovrebbe venire denudato completamente). Eppure, o una tunica o un perizoma costituiva normalmente la biancheria, e ci è stato detto che Gesù indossava una tunica, che gli era stata tolta. Secondo l'abitudine dei romani, i soldati avevano diritto agli abiti dei prigionieri, come bottino. Marco/Matteo concordano con Giovanni nel collegamento degli avvenimenti dell'iscrizione sulla croce e della spoliazione, ma li ordinano in senso inverso.

— *le divisero in quattro parti.* Giovanni dà particolari non menzionati dai Vangeli sinottici, i quali riportano semplicemente: « Essi divisero le sue vesti, tirandole a sorte con i dadi » (Mc 15,24 e par.). Alcuni studiosi ingegnosi hanno tentato di identificare le vesti partendo dal principio che ogni parte consisteva di un indumento. Per esempio, A. Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah* (New York, Longmans, 1897), I, 625, e A. R. S. Kennedy, Et 24 (1912-13), 90-91, concordano nel dire che tre pezzi dovevano essere: (a) un copricapo, o turbante; (b) una *tallith*, mantello o tunica esterna (vedi Giovanni 13,4) e (c) una fascia o cintura. Non concordano sul fatto che Gesù portasse sandali, così che il quarto indumento potrebbe esser stato una camiciola (*ḥālūq*), portata sotto la tunica (Kennedy).

— *una per ciascun soldato.* Soltanto Giovanni precisa che il plotone d'esecuzione era formato da quattro uomini; e, in realtà, sembra che drappelli di quattro uomini fossero usuali, perché Atti 12,4 parla di quattro squadre di quattro soldati. Non sappiamo se altri gruppi di quattro uomini furono incaricati di crocifiggere i due banditi: Mc 15,27 sembra attribuire le altre crocifissioni agli stessi soldati, mentre Mt 27,38 è più vago. I Vangeli sinottici ricordano un centurione (Mc 15,39 e par.).

— *tunica.* Il *chitōn* era un indumento lungo che si indossava sulla pelle (Col. Repond, « Le costume du Christ », *Biblica* 3 [1922], 3-14).

— *tessuta in un solo pezzo ... e non aveva cuciture.* Un panno inconsutile evitava ogni pericolo che due tessuti fossero cuciti insieme, cosa che era proibita. Per una disamina della tecnica impiegata per tessere indumenti senza cuciture, vedi H.-Th. Braun, *Fleur bleue, Revue des industries du lin* (1951), pp. 21-28; 45-53. Tale indumento non era necessariamente di lusso, perché poteva essere tessuto da un artigiano non eccezionalmente abile.

v. 24. *Invece di lacerarla.* Letteralmente « Non laceriamola ». È interessante che Lv 21,10 proibisca al sacerdote di strapparsi gli abiti.
— *tiriamo a sorte.* Un'espressione familiare è giustificata dalla situazione considerata nel passo. La parola greca *lagchanein*, che solitamente significa « ottenere in sorte », in questo caso deve significare « tirare a sorte ». I sinottici usano l'espressione più normale: *ballein klēron* (che compare nella citazione di Giovanni dell'AT). Il *Vangelo di Pietro*, 12, e Giustino, *Thrypho* XCVII; PG 6,705A, hanno *ballein lachmon*, che è un connubio delle espressioni giovannea e sinottica.
— *Lo scopo di ciò era.* Vedi Nota iniziale a 18,9. La stessa costruzione grammaticale compare nel racconto marciano della passione, in 14,49.
— *la Scrittura.* Sal 22,19 è citato da Giovanni secondo la traduzione dei LXX. Per quanto i sinottici non citino esplicitamente il salmo con riferimento a questo avvenimento (poche testimonianze testuali hanno una citazione in Mt 27,36), la loro descrizione dell'incidente è influenzata da esso. È stato detto che la citazione esplicita di Giovanni è un tentativo di migliorare la citazione implicita dei sinottici. Tuttavia, Dodd, *Tradition*, p. 40, pensa che noi abbiamo esempi di due modi indipendenti di usare il Sal 22, che, con Is 52-53, costituì la fonte principale del colore veterotestamentario dato al racconto della passione. (Per una differenza simile fra citazioni esplicite e implicite, vedi Giovanni 13,18 e Mc 14,18 a p. 681 sopra). Alcune testimonianze del testo di Giovanni aggiungono dopo « Scrittura » la frase esplicativa « che dice ».
— *Così questo è quanto i soldati fecero.* Per l'uso riassuntivo di *men oun*, vedi MTGS, p. 337. La formulazione di questo riassunto ha indotto alcuni a pensare che Giovanni intendesse mettere in contrasto quanto fecero i soldati e quanto facevano gli amici di Gesù, che verrà descritto nei vv. 25-27. Riteniamo che ciò sia del tutto improbabile, perché non ci sono prove che Giovanni consideri particolarmente ostile l'azione dei soldati di divi-

dersi le vesti. Dauer, p. 225, va notevolmente al di là delle prove, quando sostiene che il contrasto fra i soldati e le donne è un esempio della duplice reazione provocata dal Gesù giovanneo. Questa frase può semplicemente essere intesa come una conclusione di: « Tiriamo a sorte per vedere a chi debba toccare », dopo la citazione parentetica della Scrittura. Oppure, se si riferisce alla Scrittura, pone l'accento sul fatto che i soldati, senza saperlo, agirono esattamente secondo la profezia.

v. 25. *in piedi vicino alla croce.* Soltanto dopo aver parlato della morte di Gesù (e, pertanto, più in relazione alla sepoltura), i tre sinottici (Mc 15,40 e par.) menzionano la presenza delle donne galilee. Essi dicono chiaramente che le donne avevano visto da lontano quanto accadeva; in realtà, Lc 23,49, « da lontano », è quasi una netta contraddizione di Giovanni. (Gli scrittori sinottici non spiegano in che modo, in tali condizioni, essi immaginano che le parole dette da Gesù sulla croce potessero essere udite, e ricordate). Possiamo metterci d'accordo dicendo che, durante la crocifissione, le donne erano state vicino alla croce (Giovanni), ma che, mentre la morte si avvicinava, furono costrette ad allontanarsi (Sinottici). P. Gaechter, *Maria in Erdenleben* (Innsbruck, 1954), p. 210, s'immagina che gli amici di Gesù abbiano potuto avvicinarsi alla croce (Giovanni) durante le tenebre che scesero sulla terra (sinottici). Altri respingono la storicità della narrazione giovannea. Barrett, p. 458, dubita che i romani avrebbero permesso agli amici di Gesù di avvicinarsi alla croce; ma E. Stauffer, *Jesus and His Story* (London, SCM, 1960), pp. 111 e 179[1], cita prove, dimostrando che spesso un crocifisso era circondato da parenti, amici e nemici durante le ore della sua atroce agonia. Merita la pena di notare che il quadro dei sinottici è orientato verso l'adempimento di Sal 38,12: « I miei congiunti stanno lontani da me » (anche Sal 88,9). Kerrigan, p. 375, ritiene che per Giovanni le donne presso la croce sono testimoni, che vedono e odono quello che accade; ma, in effetti, soltanto la madre di Gesù sostiene una parte nell'episodio, e l'attestazione del Discepolo Prediletto è sufficiente (19,35). — *sua madre, e la sorella di sua madre, Maria moglie di Clopa e Maria Maddalena.* Di quante donne si parla: due tre o quattro? La tesi, secondo cui si tratta di due donne, comporterebbe la lezione: « sua madre e la sorella di sua madre, cioè Maria di Clopa e Maria Maddalena ». L'inverosimiglianza del fatto che Giovanni identifichi la madre di Gesù come Maria di Clopa, rende questa interpretazione del versetto meno probabile di tutte. La tesi per cui si tratta di tre donne comporterebbe la lezione: « sua madre e la sorella di sua madre (Maria di Clopa) e Maria Maddalena ». Per quanto ciò sia grammaticalmente possibile, è un po' inverosimile che Maria, la madre di Gesù, avesse una sorella parimenti chiamata Maria. La Peshitta siriaca e Taziano pensano decisamente a quattro donne, perché inseriscono « e » tra la seconda e la terza: « la sorella di sua madre e Maria moglie di Clopa ». Anche senza questo chiarimento, la struttura della frase sembrerebbe essere a favore di quattro donne: « A e B, C e D ». (Però, mentre riteniamo che si parli di quattro donne, dubitiamo che l'evangelista abbia deliberatamente tentato di contrapporle ai quattro soldati, con buona pace di Hoskyns, p. 530; perché, nei vari casi, il fatto che siano quattro è indicato soltanto indirettamente). Evidentemente l'evangelista lascia senza nome le prime due donne, mentre lo dà alle altre due. Una spiegazione può essere questa: la madre di Gesù era ben conosciuta tra i cristiani e non era necessario dire il suo nome, mentre entrambe le due ultime donne si chiamavano Maria, e dovevano quindi essere distinte più chiaramente (« di Clopa »; « Maddalena »). Ma perché non è indicato il nome della sorella della madre di Gesù? Forse il suo nome non risultava nella tradizione, o forse ella era ben nota nell'ambiente per il quale l'evangelista scriveva (per l'idea che fosse Salome, madre di Giovanni figlio di Zebedeo, vedi sotto). Ad ogni modo, il fatto che il Vangelo, nei versetti che seguono, si interesserà soltanto della madre di Gesù, rende improbabile la tesi secondo cui la menzione delle altre tre donne è una invenzione dell'evangelista; la loro presenza era ricordata dalla sua tradizione, anche se faceva parte della tradizione, o delle tradizioni, su cui si basano i sinottici. (Il fatto che ciascun Vangelo sinottico nomini tre donne, senza ricordare Maria la madre di Gesù, può essere usato come argomento per dire che Giovanni si riferisce a quattro donne, includendo Maria).

Paragoniamo le tre donne menzionate da Giovanni (oltre alla madre di Gesù) alle donne ricordate nei sinottici. Mc 15,40 (vedi 15,47; 16,1) e Mt 27,56 danno il nome di tre donne che si trovavano lontano dalla croce; Lc 24,10 (vedi 23,49.55) menziona tre donne che visitarono la tomba. La seguente tavola segue l'ordine di Marco/Matteo nell'elencare le donne.

	Matteo	*Marco*	*Luca*
1	Maria Maddalena	Maria Maddalena	Maria Maddalena
2	Maria madre di Giacomo e Giuseppe	Maria madre di Giacomo e Giosè	Maria (madre?) di Giacomo
3	La madre dei figli di Zebedeo	Salome	
			Giovanna

Non ci sono problemi circa il nome della *prima* posizione, perché tutti e quattro i Vangeli associano la Maddalena con il Calvario e con il sepolcro vuoto. Per il suo nome « Maria », vedi Nota a 20,16. C'è un piccolo problema riguardo il nome della *seconda* posizione. Ovviamente, Marco e Matteo si riferiscono alla stessa donna; ella può esser stata la madre di due dei « fratelli » del Signore, perché anche la variante che si ha tra « Giuseppe » e « Giosè » compare nei rispettivi elenchi dei « fratelli »: Mt 13,55 ha « *Giacomo* e *Giuseppe* e Simone e Giuda », mentre Mc 6,3 ha « *Giacomo* e *Giosè* e Giuda e Simone ». (Dato che la Maria, che è loro madre, certamente non è Maria la madre di Gesù, c'è una ragione biblica interna per mettere in dubbio la tesi secondo cui questi « fratelli » erano fratelli uterini di Gesù; vedi Nota su « fratelli » a 2,12. Quindi, l'obiezione di Barrett, p. 459, che dice che Gesù non avrebbe affidato la propria madre alle cure del Discepolo Prediletto, dato che uno dei suoi fratelli era disponibile, quale più ovvio custode, non è troppo persuasiva). Sembra probabilissimo che la « Maria di Giacomo » di Luca sia la Maria menzionata da Marco/Matteo.

In quanto al nome della *terza* posizione, ammessa la vicinanza di Matteo a Marco, non è improbabile che Salome sia la madre dei figli di Zebedeo (Giacomo e Giovanni). Ma Salome non è la stessa persona che Giovanna, perché Giovanna, ricordata soltanto nel Vangelo di Luca, è la moglie di Cusa, amministratore di Erode (8,3).

È la « Maria di Clopa », menzionata da Giovanni, la Maria (madre di Giacomo e Giosè/Giuseppe) nominata nella seconda posizione della nostra tavola sinottica? (Molte versioni leggono Cleofa, apparentemente identificando Clopa con il Cleofa di Lc 24,18, uno dei due discepoli di Gesù che andavano a Emmaus. In effetti, i due nomi sono diversi: « Clopa » sembra fosse un nome semitico, ma può essere servito da equivalente del nome genuino greco « Cleofa » [Cleopatro, BDF, § 125^{2}]). Se le due Marie sono la stessa persona, allora forse due dei « fratelli » del Signore erano

figli di Clopa (e così abbiamo un altro valido argomento contro la già debole tesi che identifica Giacomo il « fratello » di Gesù con Giacomo il figlio di Alfeo, uno dei Dodici). Egesippo (circa 150) dice che Clopa era il fratello di Giuseppe, padre putativo di Gesù (Eusebio, *Hist.* III,11 e 32,1-5; GCS 9^1,228; 266-68); ciò farebbe dei due « fratelli », due cugini di Gesù per parte di padre. Abbiamo supposto che la definizione di Giovanni, « Maria di Clopa », si riferisca alla moglie di Clopa (BDF, § 162^4); ma E. F. Bishop, ET 73 (1961-62), 339, sostiene che essa significa « figlia di Clopa » (BDF, § 162^1); potrebbe perfino voler dire « madre di Clopa » (BDF, § 162^3).
È la sorella della madre di Gesù, ricordata da Giovanni, la stessa donna che Salome madre dei figli di Zebedeo (una fusione delle notizie di Marco e di Matteo)? Ciò significherebbe che Giacomo e Giovanni, i due figli di Zebedeo, erano cugini di Gesù (vedi Nota su « era là » a 2,1), una parentela che spiegherebbe meglio perché Gesù morente abbia affidato sua madre al Discepolo Prediletto (presumibilmente Giovanni figlio di Zebedeo). Quindi, un gruppo di parenti di Gesù, i suoi « fratelli », non avrebbe creduto in lui (Giovanni 7,5), mentre un altro gruppo avrebbe appartenuto ai Dodici! La stretta parentela tra i figli di Zebedeo e Gesù spiegherebbe anche perché la loro madre (o gli stessi figli) si aspettasse favori speciali (Mt 20,20; Mc 10,35). Se la madre di Giovanni era sorella di Maria, allora il fatto che il Quarto Vangelo non indichi il nome della « sorella della madre » di Gesù sarebbe consono alla reticenza di questo Vangelo nel nominare i membri della famiglia di Zebedeo. D'altra parte, alcuni studiosi vorrebbero identificare « la sorella della madre » di Gesù, menzionata da Giovanni, con la donna citata nella seconda posizione della tavola sinottica, « Maria madre di Giacomo e di Giosè/Giuseppe », perché, allora, risulterebbe chiaro in qual modo Giacomo e Giosè/Giuseppe fossero « fratelli » di Gesù: erano suoi cugini per parte di madre.

Ovviamente, sebbene una tale speculazione circa la famiglia e gli amici di Gesù sia interessante, è estremamente incerta. Tuttavia, la nostra stessa difficoltà a decidere se le donne ricordate da Giovanni siano le stesse menzionate dai sinottici, è un argomento eloquente contro la tesi secondo cui l'elenco delle donne, fatto da Giovanni, fu mutuato dagli elenchi sinottici.

v. 26. *il discepolo che egli amava.* Per la sua identità, vedi

le pagine CX-CXVIII. Questa è la prima volta che non compare in compagnia di Pietro. Luca (23,49) è l'unico sinottico che ricordi la presenza sul Calvario di compagni di Gesù: « tutti i suoi conoscenti con le donne ». La concordanza di Giovanni e Luca su questo punto dovrebbe essere valutata alla luce del fatto che questi sono i due Vangeli che parlano di apparizioni ai discepoli, a Gerusalemme, la domenica immediatamente seguente il venerdì della crocifissione. Mc 14,50 e Mt 26,56 riferiscono che tutti i discepoli scapparono quando Gesù fu arrestato; corrispondentemente, Marco e Matteo dicono che la prima apparizione di Gesù risorto ai discepoli sarebbe avvenuta, o avvenne di fatto in Galilea (vedi pp. 1211-15 sotto).
— *Donna.* Questo vocativo manca nelle versioni copte e in un manoscritto della VL. Vedi Nota a 2,4.

— *ecco tuo figlio. Ide* compare nelle migliori testimonianze greche, ma ci sono valide ragioni per sostenere *idou* (vedi Nota su « Ecco l'uomo » a 19,5). Barrett, p. 459, e Dauer, p. 81, fanno osservare la rassomiglianza ad una formula di adozione; eppure, a quanto pare, manca un preciso parallelo in cui ci si rivolge anzi tutto alla madre. Infatti, le formule di adozione che troviamo nell'AT seguono generalmente uno schema « tu sei », dissimile dall'« ecco » di Giovanni (Sal 2,7: « Tu sei mio figlio; io oggi ti ho generato »; 1 Sam 18,21: « Oggi tu sarai mio genero »; Tb 7,12 [Sinaitico]: « Da ora in poi tu sei suo fratello ed ella è tua sorella »; per il codice di Hammurabi, vedi R. de Vaux, *Ancient Israel,* [New York, McGraw-Hill, 1961], pp. 112-13). Lagrange, p. 494, commenta che di solito, nell'antichità, un morente affidava la madre a un'altra persona con un diretto incarico o onere: « Io lascio a te mia madre perché tu ne prenda cura ».

v. 27. *da quell'ora il discepolo la prese.* Poche testimonianze testuali di minor valore leggono « giorno » al posto di « ora ». Dobbiamo intendere che la madre di Gesù e il Discepolo Prediletto lasciarono il Calvario immediatamente, prima che Gesù morisse? Si può trovare un sostegno grammaticale per tale interpretazione nell'opinione di Joüon (Black, p. 252): l'espressione « da quell'ora » è un aramaismo frequente negli scritti rabbinici, che significa « in quel preciso momento ». Tuttavia, se alla luce della teologia di Giovanni noi intendiamo « quell'ora » come l'ora del ritorno di Gesù al Padre, non c'è bisogno di postulare una indicazione così esatta del tempo per la partenza del Discepolo. In seguito (v. 35), sembra che il

Discepolo Prediletto sia ancora presente. Ceroke, pp. 132-33 considera l'espressione « da quell'ora » come se implicasse la continuità della cura che il discepolo si prese di Maria; ma anche questo significa voler leggere troppo fra le righe. Quello che è vero è che in questo mezzo versetto lo scrittore distoglie la nostra attenzione dal Calvario e la dirige verso il futuro (Dodd, *Tradition*, p. 127); tra i sinottici, soltanto Matteo interrompe in modo simile la successione della Passione per concludere una storia circa alcuni personaggi coinvolti (morte di Giuda in 27,3-10; anche 27,52-53).
— *sotto la sua protezione*. Letteralmente « in proprio [neutro] », espressione usata altrove da Giovanni (1,11: « nel proprio [paese] »; 16,32: « dispersi, ciascuno per conto proprio »). Qui ha il significato « nella sua propria casa », come in Est 5,10; III Mac 6,27; Atti 21,6. Eppure, l'espressione implica anche affetto. In armonia con l'ampio significato che abbiamo proposto sopra per « da quell'ora », non è necessario pensare che il Discepolo Prediletto avesse una casa *a Gerusalemme*, dove condusse Maria scendendo dal Calvario. Hoskyns, p. 530, vede un possibile contrasto fra il Discepolo Prediletto, che prende Maria « con sé », e i discepoli che si erano dispersi « ciascuno per conto proprio ».

v. 28. *Dopo questo*. Per la questione se *meta touto* è cronologicamente esatto, distinto da *meta tauta*, vedi Nota a 2,12. Per esempio, Kerrigan, p. 373, considera *meta touto* come una indicazione che questo avvenimento seguì immediatamente il precedente.

— *conscio*. Per lo stesso frasario, vedi 13,1. Alcune testimonianze di minor valore leggono « vedendo »; il P^{66} sostiene la lezione delle testimonianze migliori.

— *tutto era ora finito*. « Ora » è omesso in molte versioni, o si legge un'altra parola (« ecco »). Il « tutto » significa tutto quello che il Padre aveva dato da fare al Figlio: « Dio gli aveva consegnato tutte le cose » (13,3; anche 3,35; 15,5). Qui e al v. 30, il verbo usato è *telein*, « portare a termine ». Ha il significato sia di compiere sia semplicemente di finire. Talvolta, ha ipertoni di espiazione; e Dodd, *Interpretation*, p. 437, propone un nesso con il « mi consacro » di 17,19: cioè, se in quel versetto (p. 934 sopra) Gesù appare come un sacerdote che offre se stesso quale vittima per coloro che Dio gli ha dato, qui vediamo che la sua morte è la realizzazione del sacrificio. Tuttavia, il significato di espiazione di *telein* è una base fragile per sostenere, da sola, questa interessante ipotesi (la quale si adatterebbe benissimo alla nostra interpretazione del simbolismo sacerdotale della tunica del secondo episodio; vedi Commento). Dobbiamo senz'altro mettere in relazione *telein* con il *telos* di 13,1: « Egli allora mostrò il suo amore per loro *sino alla fine* ». Nel seguito della scena della crocifissione, vedremo che Giovanni mette in relazione la fine dell'opera e della vita di Gesù con il compimento del piano preordinato da Dio, indicato nelle Scritture. È interessante osservare che Atti 13,29 usa il verbo *telein* per l'adempimento delle Scritture per mezzo della morte di Gesù: « Essi chiesero a Pilato di farlo uccidere; e quando ebbero *adempiuto* tutto quello che era scritto di lui ... ». *Telein* compare anche nel racconto lucano dell'ultima cena, con riferimento ai discepoli che possedevano una spada: « Io vi dico che le Scritture devono essere *adempiute* in me, ... perché quello che è scritto su di me ha il suo adempimento [*telos*] (Lc 22,37; vedi anche 18,31; Ap 17,17). P. Ricca, *Die Eschatologie des Vierten Evangeliums* (Zürich, Gotthelf, 1966), pp. 63 ss, vede qui un tentativo di correlare la crocifissione con « l'inizio » menzionato nel prologo: fra l'inizio (Giovanni 1,1) e la fine (19,28.30) si svolse l'opera della Parola fatta carne. Ricca pensa anche a un nesso con 5,17, dove Gesù dice: « Mio Padre è all'opera persino ora, di modo che anche io sono all'opera ». L'opera è ora finita, e il sabato che comincia dopo la morte di Gesù (19,31) è il sabato dell'eterno riposo (vedi vol. I, p. 281). Infine, a causa dei frequenti paralleli tra Gesù e Mosè fatti nel Quarto Vangelo, possiamo richiamare l'attenzione su Es 40,33: « Così Mosè completò il lavoro », un riferimento al compimento del Tabernacolo (vedi vol. I, pp. 45-46).

— *onde.* In genere, una frase finale è collegata a un verbo che la precede; ciò significherebbe che quel tutto quanto « era ora finito onde portare le Scritture a completo adempimento » include l'avvenimento precedente (terzo episodio), in cui Gesù affida la madre al Discepolo Prediletto. O. M. Norlie, *Simplified New Testament* (Grand Rapids, Zondervan, 1961), traduce in questo modo: « Gesù, sapendo che ogni cosa era stata fatta per adempiere le Scritture, disse ... ».

Bampfylde, p. 253, traduce similmente: « Gesù, sapendo che tutto era ora finito affinché la Scrittura fosse realizzata, disse ... ». Tuttavia, la maggior parte dei grammatici (BDF, § 478; MTGS, p. 344) cita questo versetto come un esempio in cui la frase finale precede la principale, di

modo che l'adempimento della Scrittura è messo in relazione con le parole di Gesù: « Ho sete » (quarto episodio). Forse le due possibilità non dovrebbero venire nettamente separate, e noi abbiamo fatto di proposito una traduzione un po' ambigua. Faremo notare nel Commento un possibile sfondo veterotestamentario sia per il terzo che per il quarto episodio.
— *portare la Scrittura a completo adempimento.* Nel NT il verbo usuale per l'adempimento della Scrittura è *plēroun,* usato nei vv. 24 e 36. Qui Giovanni usa *teleioun,* verbo altrimenti non impiegato nel NT in relazione alla Scrittura (tuttavia, abbiamo notato sopra un tale uso di *telein* verbo affine). C. F. D. Moule, NTS 14 (1967-68), 318, pensa che l'uso giovanneo di *teleioun* invece di *plēroun* sia una semplice variazione stilistica. In 17,4.23 Giovanni impiega *teleioun* per il completamento dell'opera di Gesù (vedi Nota a 17,4); il suo uso nel presente versetto implica presumibilmente, che l'adempimento delle Scritture è portato a compimento quando Gesù passa da questa vita al cammino verso suo Padre. In realtà, questo *non* è l'ultimo riferimento giovanneo all'adempimento della Scrittura nell'opera di Gesù (vedi vv. 36.37).
— « *Ho sete* ». Queste parole si trovano soltanto in Giovanni. L'ultima volta che abbiamo sentito parlare della sete di Gesù, è stato in 4,6 (vedi Nota relativa), quando egli si sedette a mezzogiorno presso il pozzo di Samaria (cfr. 19,14).

v. 29. *un orcio.* Ricordato soltanto da Giovanni.
— *vino comune.* L'*oxos,* menzionato anche nei racconti sinottici che parlano della seconda bevanda offerta a Gesù (vedi Commento), era la *posca,* un vino diluito, acidulo, bevuto dai soldati o dai braccianti. Il suo unico scopo poteva essere quello di spegnere la sete, e non deve essere confuso con la mistura narcotica (?) di vino (*oinos*) e di mirra o fiele, di cui parla la narrazione di Marco/Matteo, quale prima bevanda offerta a Gesù. Una confusa combinazione dei due è riecheggiata nel *Vangelo di Pietro,* 16, e nella *Epistola di Barnaba,* VII,3. Stranamente, Hoskyns, p. 531, vede qui un gesto crudele inteso ad aumentare la sete, mentre il *Vangelo di Pietro* sembra ritenere la mistura di fiele e vino comune un veleno propinato per affrettare la morte di Gesù.
— *essi.* Il soggetto non è definito, ma, probabilmente, dobbiamo pensare ai soldati ricordati l'ultima volta al v. 24. In Lc 23,36 si tratta dei soldati; Mt 27,47-48 parla di

uno degli astanti; Mc 15,36 parla di « qualcuno », forse uno degli astanti, se il v. 36a deve essere messo in relazione con il v. 35 (Taylor, *Mark*, pp. 594-95, nega la relazione e ritiene che Marco si riferisca a un soldato). Naturalmente, soltanto una persona avrebbe porto il vino a Gesù, di modo che il plurale giovanneo include quelli che fecero la proposta e aiutarono.

— *una spugna imbevuta di questo vino*. Luca non parla di spugne; Mc 15,36 dice che qualcuno « inzuppò di vino una spugna »; Mt 27,48 ha « una spugna inzuppata di vino ». Alcune testimonianze del testo giovanneo recano varianti influenzate dalle espressioni di Marco e di Matteo.

— *su dell'issopo*. Marco/Matteo parlano di una canna, presumibilmente un sottile bastone lungo e rigido. Che cosa vuol dire Giovanni con « issopo »? Di solito, l'issopo biblico (eb. *'ēzōb*; greco *hyssōpos*) è una pianticella a cespuglio che può crescere nelle fenditure dei muri, una pianta che 1 Re 4,33 classifica come il più umile degli arbusti (= *Origanum Maru L.*; maggiorana siriana; pianta della famiglia delle labiate, affine alla menta e al timo). Sebbene la varietà palestinese dell'issopo abbia un gambo relativamente grosso, i rami sono adatti per spruzzare (Lv 14,4-7; Nm 19,18), ma non per sostenere il peso di una spugna bagnata. Alcuni ritengono che, in questo caso, « issopo » si riferisca al *Sorgum Vulgare L.* (la canna di Marco/Matteo); e mentre tale armonizzazione è forzata, dobbiamo ammettere che l'identificazione dell'issopo non è certa, perché almeno diciotto piante diverse sono state considerate corrispondenti alla sua descrizione, e il termine biblico può includere parecchie specie (J. Wilkinson, ScotJT 17 [1964], 77).

Un manoscritto corsivo dell'XI secolo (476) legge *hyssos*, « giavellotto », per *hyssōpos*. È interessante il fatto che J. Camerarius (morto nel 1574), senza conoscere questo manoscritto, abbia proposto la correzione. Questa è stata accettata da Lagrange, da Bernard e dai compilatori di NEB. Hoskyns, p. 531, pensa alla possibilità che l'evangelista stesso, trovando *hyssos* nella tradizione che gli era pervenuta, si sia ricordato dell'*hyssōpos* e abbia introdotto la parola per scopi simbolici. Secondo il nostro parere, il sostegno testuale di *hyssos* è assolutamente debole, e noi quasi certamente ci troviamo di fronte a un ingegnoso tentativo del copista di migliorare una lezione difficile. (Quando Giovanni vuole indicare un'arma simile a una lancia, usa *logchē* [v. 34] e non *hyssos*). Parlando di

issopo, Giovanni alterò la scena storica a favore del simbolismo (vedi Commento).
— *l'alzarono.* Luca e Giovanni usano *prospherein* per descrivere l'azione.
— *alle sue labbra.* Letteralmente « bocca »; ricordato soltanto da Giovanni.

v. 30. *prese il vino.* Soltanto Giovanni ci dice che Gesù accettò la bevanda offerta.
— « *È finito* ». Vedi Nota su « tutto era ora finito » al v. 28. Marco/Matteo riferiscono che Gesù, prima di morire, emise un forte grido, ma non specificano altro. Lc 23,46 riporta le ultime parole di Gesù: « Padre, nelle tue mani affido [*paratithenai*] il mio spirito » (da Sal 31,6).
— *chinando la testa.* Soltanto in Giovanni troviamo questo particolare. Parecchi scrittori moderni (per esempio, Loisy, Braun), hanno seguito Agostino, *In Jo.* CXIX,6; PL 35,1952, nel commentare che questo è l'atto di un uomo che si addormenta, più che di un uomo in agonia mortale; quindi, l'atto simboleggia il dominio di Gesù sulla propria morte. Questa è una interpretazione alquanto fantasiosa dei dati.
— *consegnò lo spirito.* Lo stesso verbo *paradidonai* (« consegnare », « affidare ») è usato nel v. 16a: « Pilato consegnò Gesù a loro perché venisse crocifisso ». Possiamo paragonare l'espressione di Giovanni a quella dei sinottici: Mc 15,37: « Egli esalò il suo ultimo respiro [*ekpnein*] »; Mt 27,50: « Egli rese [*aphienai*] lo spirito »; Lc 23,46 è eguale a Marco, ma si vede il detto che Luca attribuisce a Gesù, citato due note sopra. Esistevano due modi tradizionali di descrivere la morte di Gesù: (a) Egli esalò il suo ultimo respiro: Marco, Luca; (b) Egli rese/affidò/consegnò lo spirito: Matteo, Luca e Giovanni. Nell'uso fatto da Giovanni di *paradidonai,* Bernard, II, 641, vede un elemento di azione volontaria. È il verbo impiegato in Is 53,12 per descrivere la morte del Servo Sofferente: « La sua anima fu consegnata alla morte, ed egli fu consegnato a causa dei loro peccati ». Si osserverà che, al contrario di Luca che specifica che fu nelle mani di suo Padre che Gesù affidò il proprio spirito, Giovanni non fa identificazioni (vedi Commento). Negli *Atti di Giovanni* del II secolo, la morte di Giovanni è descritta in termini che assomigliano alla descrizione che Giovanni fa della morte di Gesù.

COMMENTO GENERALE

La struttura della scena

Per quanto la scena di Gesù sulla croce non sia disposta tanto minuziosamente e drammaticamente quanto la scena di Gesù davanti a Pilato, noi discerniamo anche qui uno schema chiastico, riportato nel seguente diagramma.

Introduzione (19,16b-18). La crocifissione. Innalzamento di Gesù sulla croce.	=	*Conclusione* (19,38-42) Il seppellimento. Deposizione di Gesù dalla croce.
I Episodio (19,19-22) Iscrizione: Gesù quale re. Pilato respinge la richiesta dei giudei.	=	*IV Episodio* (19,28-30) Sete di Gesù; Gesù consegna il suo spirito. I carnefici offrono a Gesù del vino.
II Episodio (19,23-24) Tunica inconsutile: Gesù quale sacerdote (?). I carnefici dividono le vesti di Gesù.	=	*V Episodio* (19,31-37) Flusso di sangue e di acqua (lo Spirito). Pilato accoglie la richiesta dei giudei.

III Episodio (19,25-27)
La madre di Gesù e il Discepolo Prediletto.
Provvedimento di Gesù per il futuro.

La struttura che abbiamo proposto scarta implicitamente due opinioni correnti circa la disposizione di questa scena. Meeks, p. 62, considera 19,17-22 un ottavo episodio dei rapporti tra Pilato e Gesù e, quindi, lo incorpora nella sezione precedente del racconto della passione. È vero che Pilato ha una parte di rilievo in questi versetti e che si potrebbe persino avere l'impressione che Pilato si trovasse al Calvario (p. 1143 sotto). Tuttavia, la scena precedente aveva un suo proprio accordo chiastico, intonato ai movimenti di Pilato dentro e fuori del pretorio. L'introduzione o l'aggiunta di un episodio, che avvenne sul Calvario, romperebbe tutta la disposizione. Inoltre, la presenza di Pilato in quello che noi consideriamo il primo episodio della crocifissione, è importante per la disposizione di questa sezione del racconto della passione, dato che è bilanciata dalla presenza di Pilato nel quinto o nell'ultimo episodio della crocifissione. L'altra opinione che abbiamo scartato, è quella di Janssens de Varebeke (p. 981 sopra), il quale vorrebbe di nuovo introdurre uno schema di sette episodi (egli unisce la nostra introduzione al primo episodio e ottiene i suoi episodi sesto e settimo suddividendo nei vv. 38-40e 41-42 quello che noi chiamiamo conclusione). È vero che nella nostra disposizione c'è qualcosa di simile a uno schema settuplo, se aggiungiamo ai cinque episodi l'introduzione e la conclusione, ma noi abbiamo una ragione per parlare di cinque e non di sette episodi. Gli episodi ruotano intorno a un simbolismo teologico; nell'introduzione e nella conclusione questo simbolismo manca, o per lo meno non ha la stessa portata, perché esse servono prevalentemente ad ambientare la scena (in ciascuna è descritto il luogo dove Gesù venne crocifisso; vv. 17-18a e 41).

Il diagramma che riportiamo lumeggia i paralleli più ovvî della struttura chiastica; si osservi che c'è un certo parallelismo nelle colonne verticali tra il primo e il secondo episodio (relativi alla funzione di Gesù), e il quarto e il quinto episodio (relativi allo Spirito). Il terzo episodio, in cui Gesù stesso parla più a lungo che negli altri, è l'episodio centrale. Alcuni hanno pensato a un alternarsi di trattamenti buoni e cattivi di Gesù per tutta la scena (buoni nel primo e nel terzo episodio e nella conclusione; cattivi nell'introduzione, nel secondo e nel quinto episodio). Tuttavia, è difficile decidere se nel quarto episodio (e perfino nel secondo) c'è un trattamento cattivo. Secondo il nostro parere, Giovanni non mette l'azione dei soldati contro Gesù nella categoria delle azioni realmente ostili; « i giudei » sono i suoi nemici. Infine, possiamo osservare che in alcuni episodi ci sono inclusioni interne: il primo episodio comincia e finisce con il tema dello scritto di Pilato; il secondo episodio comincia e finisce con un riferimento ai soldati; il quarto episodio comincia e finisce con il tema del tutto è finito. C'è una certa unione tra il quinto episodio e la conclusione, perché entrambi descrivono quello che accadde dopo la morte di Gesù; il tema del giorno della Preparazione, che dà inizio al quinto episodio, termina la conclusione. Nondimeno, la nostra decisione di trattare nella presente sezione l'introduzione e gli episodi I-IV, mentre riserviamo per la sezione seguente il quinto episodio e la conclusione, è anzi tutto dovuta alla convenienza di esaminare passi non troppo lunghi.

Principali motivi conduttori giovannei nella scena della crocifissione

Abbiamo visto che il motivo conduttore della regalità di Gesù permea tutto il processo di Gesù davanti a Pilato. Dato che una falsa pretesa di regalità era l'accusa che portò Gesù al processo e alla condanna, questo motivo naturalmente fu il motivo conduttore dell'interrogatorio. Ma, oltre a ciò, il motivo conduttore della regalità influenzò quello che venne fatto a Gesù: egli fu abbigliato come un re e acclamato beffardamente dai soldati; fu presentato da Pilato al popolo come re. Non ci dobbiamo quindi meravigliare che il motivo abbia una certa continuità nella scena della crocifissione. La crocifissione stessa, descritta nell'introduzione, è una intronizzazione di Gesù, come chiarifica il primo episodio in cui il suo titolo regale è proclamato in tre lingue, quindi internazionalmente. Inoltre, la sepoltura di Gesù, descritta nella conclusione, ha tratti che fanno pensare alla regalità (pp. 1200-01 sotto). B. Schwank può aver ben ragione di sottolineare il fatto che gli episodi principali della crocifissione riguardano i doni che il re intronizzato fa a coloro che accettano il suo regno, perché certamente questi episodi hanno come motivo conduttore quello che Gesù fa per il credente. La scena della crocifissione giovannea, in certo senso, si interessa meno del destino di Gesù che del significato di quel destino per i suoi seguaci. La crocifissione è l'adempimento della promessa di Gesù in 13,1 che « nell'ora » egli avrebbe mostrato sino alla fine il suo amore per i suoi. Gesù muore come il pastore esemplare che dà la vita per le sue pecore (10,11.14-15), cioè per coloro che odono la sua voce e lo conoscono.

Sarebbe forse utile riassumere qui la nostra comprensione delle principali idee che si trovano negli episodi della scena della crocifissione, perché molte sono proposte mediante simbolismo, e non sarebbero immediatamente evidenti. (Nel Commento Particolare indicheremo i vari gradi di probabilità con cui queste interpretazioni possono essere proposte). Il primo episodio proclama a tutto il mondo civilizzato la regalità di Gesù. « I giudei » rigettano questa pretesa, ma il governatore gentile persiste con la sua proclamazione poliglotta. Il secondo episodio si interessa del simbolismo della tunica inconsutile, un paramento sacerdotale. Gesù non è solamente un re, ma è anche un sacerdote, la cui morte è un atto offerto per gli altri. Con le parole stesse di Gesù: « È per loro che mi consacro » (17,19). Il terzo episodio è centrato sulla permanente preoccupazione per la comunità di coloro che egli si lascia dietro (vedi anche 17,9-19). A sua madre, il simbolo del Nuovo Israele, fu negata una parte a Cana perché l'ora di Gesù non era ancora venuta. Adesso che la sua ora è venuta, a lei viene data una funzione quale madre del Discepolo Prediletto, cioè del cristiano. Ci viene detto figuratamente che Gesù si preoccupava della comunità dei credenti che sarebbero stati attirati a lui ora che era innalzato dalla terra sulla croce (12,32). Il quarto episodio mostra la morte di Gesù come completamento di tutto quello che il Padre gli ha dato da fare, un compito descritto in anticipo dalle Scritture. Questo episodio termina con la descrizione della morte di Gesù che consegna lo spirito, presumibilmente un mezzo simbolico per indicare che lo Spirito di Gesù riprenderà adesso l'opera di Gesù. « Se io non vado via, il paraclito non verrà mai a voi » (16,7). Il quinto episodio continua il simbolismo prolettico del dono dello Spirito; perché il fiotto di acqua colorata dal sangue di Gesù morente adempie la promessa di 7,38-39: « Come dice la Scrittura: " Dalle sue viscere fluiranno fiumi di acqua viva ". (Qui egli si riferiva allo Spirito ...) ». Su un piano secondario, il fiotto di sangue e acqua simboleggia l'origine dei sacramenti dell'eucarestia e del battesimo per mezzo dei quali la vita di Gesù è trasmessa al cristiano. È importante ricordare che durante questo episodio Gesù è già morto. Nel pensiero giovanneo, il dramma della croce non finisce nella morte, ma in un flusso di vita che viene dalla morte: la morte di Gesù è l'inizio della vita cristiana.

Anche il motivo conduttore dell'adempimento della Scrittura ha grande rilievo nella scena della crocifissione. Passi specifici sono citati nel secondo e nel quinto episodio; ed è affermato che il quarto episodio avvenne affinché la Scrittura potesse essere portata a pieno adempimento.

Anche il motivo conduttore Messia-Re del primo episodio e il simbolismo di Sion madre e della Nuova Eva del terzo episodio sono del tutto biblici. Interessandosi allo sfondo veterotestamentario della passione, Giovanni probabilmente riflette la preoccupazione generale dei primi cristiani di mostrare agli ebrei che la crocifissione non eliminava la possibilità che Gesù fosse il promesso Messia, ma che anzi adempiva le parole di Dio della Scrittura. Nondimeno, sembra che la scelta dei passi e temi specifici dell'AT quale sfondo della crocifissione, sia stata fatta alla luce degli interessi teologici giovannei.

Confronto con i racconti sinottici della crocifissione

È difficile scoprire una qualche organizzazione, o schema teologico, nella successione degli avvenimenti sul Calvario secondo i sinottici. Soltanto negli scherni lanciati a Gesù discerniamo un piano, perché sia in Marco/Matteo che in Luca c'è una successione degli scherni da parte dei vari gruppi (astanti, autorità, soldati [Luca] e criminali crocifissi). Alcuni particolari sembrano essere puramente reali, senza un ovvio valore teologico. Pertanto, Giovanni è unico sia per la disposizione chiastica degli episodi, sia per l'assoluta concentrazione su episodi di importanza teologica. Ogni schizzo giovanneo è tracciato con cura, e la narrazione è spogliata di ogni cosa che potrebbe distrarre. È interessante fare un elenco dei particolari delle narrazioni sinottiche che *non* si trovano in Giovanni:

Simone di Cirene (tutti e tre);
Donne piangenti lungo la via del Calvario (Luca);
Offerta di una pozione drogata (Marco/Matteo);
La preghiera di Gesù per il perdono dei suoi carnefici (Luca);
Indicazioni dell'ora, per esempio, nove del mattino (Marco);
  da mezzogiorno alle quindici (tutti e tre);
Vari scherni (tutti e tre);
Pentimento del « buon ladrone » (Luca);
Tenebre sulla terra (tutti e tre);
Il grido: « *Eloi, Eloi lama sabachthani* » (Marco/Matteo);
L'idea che egli chieda a Elia di liberarlo (Marco/Matteo);
L'ultimo forte grido di Gesù (tutti e tre);
Le parole: « Padre, nelle tue mani raccomando il mio spirito » (Luca);
La lacerazione del velo del tempio (tutti e tre);
Il terremoto e lo scoperchiarsi delle tombe (Matteo);
Reazione del centurione (tutti e tre);
Pentimento delle folle che rincasavano (Luca);
Indagine di Pilato per accertare la morte di Gesù (Marco);
L'avvolgimento del corpo in un sudario di lino (tutti e tre);
La presenza delle donne al sepolcro (tutti e tre);
Acquisto di spezie da parte delle donne (Luca).

Tutte queste omissioni giovannee non possono essere tanto facilmente spiegate come tagli deliberati, perché particolari quali gli scherni da parte dei sacerdoti, le tenebre sulla terra e la lacerazione del velo del tempio avrebbero servito da ottimi mezzi di trasmissione della teologia giovannea. Il fatto che la tradizione della passione lucana, apparentemente indipendente, ometta particolari che si trovano in Marco/Matteo, fa pensare alla possibilità che almeno qualcuna delle omissioni giovannee possa essere spiegata, considerando che la tradizione indipendente, sulla quale si basa il Quarto Vangelo, mancasse di particolari presenti nelle tradizioni pre-sinottiche. Possiamo notare che Giovanni omette particolari sia del racconto marciano A sia di quello B, per quanto, in quello che include, Giovanni possa essere un po' vicino al racconto marciano A [come inteso da Bultmann più che da Taylor]. Giovanni dimostra di conoscere poco il materiale tipicamente lucano.

Se passiamo a considerare gli episodi che Giovanni include, vediamo che c'è un parziale parallelo sinottico dell'introduzione, della crocifissione e di quattro dei cinque episodi; soltanto il quinto episodio non è riecheggiato nelle tradizioni sinottiche. Eppure, virtualmente in tutti questi casi, l'aspetto che Giovanni mette in risalto è proprio quella parte dell'incidente che non ha un corrispettivo sinottico. Nell'introduzione, Giovanni concorda con i sinottici sul luogo della crocifissione e la relativa posizione di Gesù e dei due altri crocifissi; ma qui l'unico elemento che serva agli interessi teologici giovannei è che Gesù portò la sua croce, e questo è l'unico punto in cui l'introduzione di Giovanni differisce dalle narrazioni sinottiche. Nel primo episodio, Giovanni concorda con i sinottici sul fatto e sul contenuto sostanziale del cartello sulla croce; ma l'interesse di Giovanni è rivolto al carattere internazionale della proclamazione e alla parte sostenuta da Pilato nel fare e nel mantenere la proclamazione; punti sui quali i sinottici tacciono. Nel secondo episodio, Giovanni concorda con i sinottici sul particolare dei soldati che si spartiscono le vesti di Gesù tirandole a sorte; ma il simbolismo dell'episodio giovanneo sembra essere centrato sulla tunica inconsutile, un indumento non ricordato dai sinottici. Nel terzo episodio, Giovanni concorda con i sinottici sulla presenza al Calvario di donne galilee; ma Giovanni si interessa specialmente alle parole che Gesù rivolge alla madre e al Discepolo Prediletto, e né l'una né l'altro sono menzionati nei racconti sinottici. Nel quarto episodio, Giovanni concorda con i sinottici sul fatto che del vino fu offerto a Gesù crocifisso; ma Giovanni sottolinea che la sete di Gesù adempì le Scritture e portò a termine la sua opera, e questo elemento manca completamente nelle descrizioni sinottiche dell'incidente. Né i sinottici descrivono la morte di Gesù in un modo che possa favorire l'intuizione di Giovanni che Gesù, morendo, consegnò il suo Spirito ai suoi seguaci. Nella conclusione, Giovanni concorda con i sinottici sulla fretta del seppellimento, sulla parte di Giuseppe di Arimatea e sull'uso di una tomba nuova; ma, posto che qui vi sia dell'enfasi teologica giovannea, essa è centrata sulla grande quantità di mirra e di aloe portata da Nicodemo; ancora un particolare sul quale i sinottici tacciono. Quindi, persino negli episodi che hanno in comune, le differenze tra Giovanni e i sinottici sono del tutto sostanziali.

Una soluzione sarebbe questa: Giovanni mutuò alcuni fatti fondamentali dai Vangeli sinottici o da tradizioni pre-sinottiche, e poi li ampliò, aggiungendo particolari che si prestavano alla teologia giovannea. In sostanza, questo è il giudizio di Barrett, p. 455: « Giovanni dipende probabilmente da Marco, ma o egli stesso, o la tradizione intermedia ha modificato la fonte in maniera notevole ». Tuttavia, ci sono due obiezioni a questa teoria. Prima, quando Giovanni ha materiale in comune con i sinottici, le descrizioni parallele spesso mostrano rilevanti differenze del vocabolario; per esempio, vedi la Nota a 19,25 relativa ai nomi delle donne presenti al Calvario. Inoltre, in questo materiale comune, la successione non è eguale. L'ordine marciano è: (1) la crocifissione, (2) la spartizione delle vesti, (3) l'iscrizione, (4) la menzione dei due banditi; l'ordine lucano degli stessi avvenimenti è (1), (4), (2) e, dopo un intervallo, (3); l'ordine giovanneo è (1), (4), (3), (2). La seconda obiezione è che è difficilissimo dire se i particolari propriamente giovannei siano aggiunte prodotte dalla fantasia o siano invece tradizionali. Se la plausibilità può far da guida, talvolta questi particolari giovannei presentano un quadro tanto plausibile quanto quello offerto dai particolari differenti o contraddittori della tradizione sinottica. Che cosa c'è di non plausibile nel fatto che Gesù possedesse una tunica inconsutile, o nel suo grido dovuto alla sete? Il più tipico degli incidenti propriamente giovannei, il fiotto di sangue e acqua, è uno per cui l'autore enfaticamente dichiara di essere stato testimone oculare! Quindi, considerando globalmente sia le omissioni giovannee, sia il problema dei parziali paralleli sinottici degli episodi della crocifissione narrati da Giovanni, noi concorderemmo con Dodd (*Tradition*, pp. 124-39) nel postulare l'esistenza di una tradizione giovannea indipendente, senza scartare la possibilità che l'evangelista abbia integrato quella tradizione con creazioni della sua immaginazione.

COMMENTO PARTICOLARE

Introduzione: La via dolorosa e la crocifissione (19,16b-18)

Questi versetti servono da transizione fra gli episodi in cui Gesù è giudicato da Pilato e gli episodi che avvengono mentre Gesù pende dalla croce. Mentre abbiamo respinto l'opinione che sarebbe meglio considerare questa introduzione una parte del processo di Gesù davanti a Pilato, riconosciamo che Giovanni ha legato la crocifissione al processo più strettamente di ogni altro evangelista. La via dolorosa è descritta laconicamente; e non è permesso a nessuna scena di commiserazione, come quella di Lc 23,27-31, di distrarre il lettore. Ci viene dato uno scarno minimo di particolari, appena quanto basta per predisporre la scena del primo episodio, in cui Pilato parla di nuovo.

È estremamente degno di nota il fatto che Giovanni non conservi alcun ricordo della parte di Simone di Cirene nel portare il *patibulum*, fatto che viene riferito nei tre Vangeli sinottici. In particolare, Marco (15,21) rivela una speciale conoscenza di Simone; dice, infatti, che era il padre di Alessandro e di Rufo, due uomini che possono essere stati noti alla comunità cristiana di Roma, per la quale Marco scriveva (Rm 16,13?). Per quanto alcuni studiosi (per esempio, S. Reinach) abbiano detto che la parte di Simone è una drammatizzazione fantasiosa del detto contenuto in Mc 8,34: « Se qualcuno desidera venire dietro di me, rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua », ci sono tutte le ragioni per credere che qui i sinottici dispongano di una tradizione attendibile. Per ammissione comune, era normale che il criminale portasse da sé il *patibulum*, ma forse proprio l'eccezione alla regola rafforza la probabilità storica. Se la parte di Simone non è storica, perché sarebbe stato ricordato, o inserito, il suo nome? Simone non serve a nessun fine teologico ovvio.

Come dovremmo giudicare l'affermazione di Giovanni che Gesù portò la croce da solo? Che si accetti o meno un'abile armonizzazione con i racconti sinottici (vedi Nota), resta ancora da decidere se Giovanni ha omesso Simone con un taglio deliberato, o per ignoranza. L'opinione che sostiene l'ignoranza, perché la tradizione pervenuta all'evangelista non menzionava Simone, si oppone all'obiezione che il racconto giovanneo della passione dipende dichiaratamente dalle attestazioni di un testimone oculare che stava sul Calvario (19,35). Naturalmente, si può sempre rispondere che il testimone oculare non vide necessariamente quello che accadde lungo la strada del Calvario, o che non considerò la parte di Simone abbastanza importante da giustificarne l'inserzione; ma nessuna di queste due risposte è veramente soddisfacente.

La maggioranza degli studiosi ritiene che il ricordo di Simone sia stato deliberatamente trascurato. Alcuni hanno trovato una ragione teologica per tale taglio in una apologetica anti-gnostica. Ireneo (*Adv. Haer.* I,24,4; PG 7,677) riferisce che gli gnostici del II secolo, specialmente Basilide, nella loro cristologia docetica, sostenevano che era stato crocifisso Simone di Cirene, e non Gesù. Tuttavia, non sappiamo per certo quanto sia forte il fattore anti-docetico nel Quarto Vangelo (vedi le pp. LXXXVIII-LXXXIX), e siamo ben lontani dall'essere convinti che una simile interpretazione della parte di Simone circolasse all'epoca in cui il Vangelo fu scritto.

Una ragione molto più probabile dell'omissione di Simone è il desiderio di Giovanni di continuare con il tema che Gesù andò incontro alla morte come unico padrone del proprio destino. In precedenza abbiamo sentito che Gesù avrebbe offerto la sua vita, e che nessuno gliela avrebbe tolta (10,18). Gesù nell'invitare Giuda a far presto, gli permise di fatto di tradirlo (13,27). Gesù mostrò che avrebbe potuto opporsi all'arresto, rendendo impotenti i suoi nemici (18,6), e stette ritto e impavido davanti ad Anna (18,20-23) e davanti a Pilato (19,9-11). Così, adesso va al Calvario senza aiuti umani.

Un'altra possibile ragione teologica dell'insistenza di Giovanni nel dire che Gesù portò la sua croce, può esser stato il desiderio di introdurre la tipologia di Isacco, il quale portò la legna per il suo sacrificio (Gn 22,6). Questa interpretazione fu data frequentemente dai Padri della chiesa, per esempio Giovanni Crisostomo, *In Jo. Hom.* LXXXV,1; PG 59,459. Certamente, le allusioni all'AT nei racconti evangelici della crocifissione sono frequenti, e il motivo conduttore di Isacco era popolare nei circoli giudaici e, a quanto pare, anche in quelli cristiani (Glasson, p. 98, pensa che Rm 8,32 alluda a Gn 22,12 nella versione dei LXX; vedi anche B 11,17-19; e si noti J. E. Wood, « Isaac Typology in the New Testament », NTS 14 [1967-68], 583-89). Uno studio particolareggiato del primitivo sviluppo del motivo conduttore di Isacco, è stato fatto da G. Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism* (Leida, Brill, 1961), pp. 193-227, e da R. Le Déaut, *La nuit pascale* (Analecta biblica 33, Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1963), specialmente pp. 198-207. Nel I secolo d.C. Isacco veniva descritto come un adulto che accetta volontariamente la morte (una fusione della storia di Gn 22 con il tema del Servo Sofferente di Is 53). Inoltre, si stabiliva una relazione fra l'agnello pasquale (un tema giovanneo del racconto della passione) e il sacrificio di Isacco, dato che il sacrificio veniva datato il 15 di Nisan. Vermes, *op. cit.*, p. 216, cita un testo della Mekilta di Rabbi Ismaele: « E quando io vedrò il sangue, passerò sopra di te [Es 12,13]; vedo il sangue dell'offerta di Isacco ». Con riferimento al passo giovanneo che stiamo considerando, il commento su Isacco che porta la legna che si trova nel Midrash Rabbah LVI,3 (un'opera tarda) è estremamente interessante: « ... come uno porta *la croce* [o il palo dell'esecuzione] sulla spalla ».

Tra parentesi possiamo osservare che il simbolismo di Isacco è soltanto uno dei fattori che ci inducono a pensare che Giovanni considerasse Gesù come vittima espiatoria, che morì nella stessa ora in cui gli agnelli pasquali venivano macellati nel Tempio (vedi pp. 1188, 1191 sotto; anche 1 Gv 2,2; Ap 1,5). Nondimeno, noi respingiamo la tesi di Miguens, pp. 9-10, secondo cui Gesù era una vittima *offerta da Caifa* che era « sommo sacerdote quell'anno » (Giovanni 11,51; 18,14). Nella teologia giovannea Gesù offre la propria vita (10,18) e si consacra (17,19). Vedremo nel Commento su 19,23 che Gesù va incontro alla sua morte vestito con un paramento simbolicamente sacerdotale, una tunica inconsutile che richiama alla mente il paramento del sommo sacerdote. Come Isacco nel pensiero popolare giudaico, egli è una vittima che offre se stessa.

Ancora un'altra opinione circa il perché dell'insistenza di Giovanni nel dire che Gesù portò la propria croce, è quella di Dodd, *Tradition*, pp. 124-25. Egli fa notare la rassomiglianza fra l'azione di Gesù, così come è descritta in Giovanni, e il detto riportato in Lc 14,27: « Chiunque non porta la propria croce e non viene dietro di me non può essere mio discepolo ». Tuttavia, è difficile pensare che la scena di Giovanni sia descritta al fine di adempiere questo detto, perché il quadro sinottico, in cui Simone porta la croce dietro a Gesù, l'adempie letteralmente. Inoltre, la forma giovannea del detto (12,26; vedi p. 617) non menziona il portare la croce.

Passando dalla descrizione giovannea della via dolorosa alla crocifissione, notiamo che l'evangelista menziona, ma senza mostrare interesse, i due uomini che furono crocifissi con Gesù. Non riferirà che essi insultarono Gesù (Mc 15,32; e, in modo diverso, Lc 23,39-43); li menziona soltanto perché figureranno in un episodio seguente, quello del crurifragio (19,32).

Primo episodio:
Pilato e l'iscrizione regale (19,19-22)

Il primo vero episodio della crocifissione di Gesù ha una certa continuità con quanto è accaduto nel pretorio; perché gli antagonisti del processo, i capi giudei e Pilato, si scontrano di nuovo a causa di Gesù. In maniera drammatica, questo confronto ridà dignità a Pilato ed è appropriato al ritratto benevolo che l'evangelista fa del prefetto. Pilato è stato debole, ma non tremerà più a lungo. Se Pilato è stato costretto a cedere a « i giudei » nella questione della crocifissione, le sue ultime parole nel Vangelo sono parole di sfida. Potrebbe un drammaturgo aver dato a Pilato una battuta conclusiva più efficace e impressionante?
Quando si tenta di valutare la storicità dell'episodio, si presentano delle difficoltà. Alcuni rendono tali difficoltà quasi insormontabili supponendo che Giovanni voglia dire che Pilato scrisse l'iscrizione di suo pugno (vedi Nota al v. 19), e che effettivamente andò al Calvario per essere testimone della crocifissione. Questa tesi si basa sul fatto che nessuna delle delegazioni, che parlarono a Pilato, risulta essere andata da lui (vv. 20.31.38), e, quindi, egli deve essere stato vicino. Probabilmente, questo significa basarsi troppo su un silenzio. Giovanni può ben impiegare ancora la tecnica del fuori e dietro le quinte (vedi le pp. 232, 238), per mostrare quello che avviene contemporaneamente in due luoghi diversi. Una obiezione più seria contro la narrazione di Giovanni è centrata sulla mentalità « dei sommi sacerdoti dei giudei ». In Mc 15,32 e in Mt 27,42 gli stessi sommi sacerdoti chiamano Gesù « Re di Israele ». Essi lo scherniscono, non c'è dubbio; ma questa tradizione milita contro il fatto che essi fossero tanto turbati per l'uso dell'espressione « Il Re dei giudei » in una dichiarazione ufficiale del suo crimine. Dodd, *Tradition*, p. 122, nota a piè di pagina, dice che le rappresentazioni sinottica e giovannea di questa questione riflettono le

tendenze di differenti canali di tradizione, perché esse mettono in rilievo la reazione ambivalente del giudaismo ufficiale, prima della caduta di Gerusalemme, alle aspettative messianiche popolari: alcune autorità ebraiche parlano beffardamente delle aspettative messianiche, mentre altre sentono che l'onore nazionale proibisce assolutamente l'uso di titoli messianici da parte di rivoltosi criminali.

Sia come vuol essere, è difficile immaginare che i sacerdoti pensassero di poter costringere il prefetto romano a modificare un'iscrizione ufficiale, che molti avevano già visto. Bultmann e altri risolvono il problema considerando che soltanto il v. 19 sia giunto all'evangelista tramite la tradizione da lui seguita, mentre i vv. 20-22 rappresenterebbero il fantasioso ampliamento dell'evangelista.

Ad ogni modo, in questo episodio il movente principale dell'evangelista è teologico. Le lamentele dei sacerdoti introducono di nuovo il tema della regalità, tanto preminente durante il processo. Tutti i Vangeli concordano sul fatto che l'accusa di essere un pretendente al trono fu ascritta a Gesù; Matteo e Luca concordano con Giovanni che l'accusa fu posta sulla croce; ma soltanto Giovanni trasforma l'accusa in una proclamazione mondiale di intronizzazione. Discutendo il processo davanti a Pilato, abbiamo respinto la tesi secondo cui in 19,13 Giovanni descrive la scena di Gesù che viene fatto sedere sul seggio del giudice, quale parte rituale dell'intronizzazione (vedi Nota a « si sedette »). La vera intronizzazione avviene ora, sulla croce, quando la regalità di Gesù è riconosciuta dall'araldica proclamazione ordinata da un rappresentante della più grande potenza del mondo, espressa nelle lingue sacra e secolare dell'epoca. Il confronto fra Pilato e i sacerdoti mette in evidenza la profondità e la serietà della proclamazione (proprio come il confronto tra Gesù e Pilato durante il processo ha messo in evidenza il significato vero della regalità di Gesù; un adattamento dell'uso giovanneo dei dialoghi per ovviare ai malintesi). Il rifiuto di Pilato di modificare il titolo significa che la regalità di Gesù è affermata malgrado tutti i tentativi de « i giudei » di sradicarla. In effetti, l'insistenza di Pilato può essere un modo ironico per accennare che, alla fine, i Gentili riconosceranno la regalità che « i giudei » negano (opinione che abbiamo già avanzato con riferimento ai soldati romani che acclamano Gesù re durante il processo). Questo può essere il primo esempio di un tema che incontreremo parecchie volte nel racconto della crocifissione: ora che è stato innalzato dalla terra, Gesù incomincia ad attirare a sé tutti gli uomini (12,32). Come osserva Dodd, *Interpretation*, p. 437, il ritratto che Giovanni fa del Gesù crocifisso è in armonia con la famosa interpolazione cristiana in Sal 96,10: « Il Signore regna *dal legno* [della croce] » (lezione che non si trova nel TM o nei LXX, ma che è nota a Giustino, a Tertulliano e alla tradizione latina).

Secondo episodio: I carnefici si spartiscono le vesti di Gesù; la tunica inconsutile (19,23-24)

Per quanto gli altri evangelisti menzionino il gioco dei dadi per spartire gli indumenti di Gesù, soltanto Giovanni fa una distinzione fra le vesti (esterne) e la tunica inconsutile, che non doveva essere spartita. La distinzione è vista come un adempimento di Sal 22,19. In realtà, le due righe del versetto sono in poetico parallelismo sinonimico, per cui la stessa cosa è detta due volte con parole diverse; per il salmista « dividendo le vesti [TM: *beged*; LXX: *himatia*] » e « gettando dadi per gli abiti [*lābūš*; *himatismos*] » costituivano un atto relativo a tutto il vestiario. Ma Giovanni pensa a due azioni distinte (spartizione; lancio dei dadi al fine di non lacerare), relative a capi distinti di vestiario (indumenti esterni, tunica interna). Questa scissione del parallelismo sinonimico dell'AT sembra essere attestata anche in Mt 21,2-5 (vedi Nota a 12,14). C'è una tenuissima probabilità che sia stato un targum aramaico del salmo a giustificare l'interpretazione di Giovanni, piuttosto che il testo ebraico (per quanto concerne questo fenomeno, vedi vol. I, pp. 175, 417); perché la più tarda tradizione del targum riporta due parole per indumenti, *l^{e}būšâ*, « vesti », e « *p^{e}tāgâ* », « mantello ».

Molti studiosi hanno avanzato l'ipotesi che l'incidente della tunica sia il prodotto dell'interpretazione erronea e fantastica che l'evangelista dà al salmo, di cui un riferimento gli era pervenuto nella tradizione da lui seguita. Tuttavia, sembra più probabile che l'interpretazione del salmo sia forzatamente applicata a un incidente che l'evangelista trovò nella tradizione, invece che il contrario. Per esempio, se l'evangelista stesse inventando partendo dal salmo, perché non avrebbe usato la stessa espressione verbale del salmo, cioè: « rotolare i dadi », invece del difficile « tirare a sorte » (vedi Nota)? Inoltre, come avrebbe potuto la seconda parola del salmo per indumenti (*lābūš* o *himatismos*) far pensare alla tunica (*chitōn*, che non traduce *lābūš* ma *k^{e}tonet*)?

A prescindere dall'origine dell'idea della tunica, questo indumento è il centro del simbolismo teologico dell'episodio. Una opinione corrente è questa: la tunica inconsutile, tessuta in un solo pezzo, vuole far ricordare al lettore il paramento del (sommo) sacerdote e, quindi, proclamare che Gesù morì non soltanto quale re ma anche quale sacerdote. Es 28,4 e Lv 16,4 usano *chitōn* (eb. *k^{e}tonet*) parlando di uno dei paramenti del sommo sacerdote. Il termine inconsutile (*arraphos*) non si trova nei LXX; ma Flavio Giuseppe, *Ant.*, III, VII, 4; # 161, descrive la tunica del sommo sacerdote, che arrivava alle caviglie, come una lunga veste tessuta, non formata di due parti. Es 39,27 (LXX: 36,35) parla della tunica di lino del sacerdote come di « un pezzo tessuto ». Il tema che Gesù era sacerdote e re compare in Ap 1,13, ove egli indossa i paramenti delle due cariche. In quel passo *podērēs* è usato per descrivere il lungo abito che gli arriva ai piedi; e questa parola si trova in Es 29,5 come aggettivo di *chitōn* in una descrizione della tunica del sommo sacerdote, lunga fino alle caviglie. Certamente, il concetto che Gesù va incontro alla morte come un sacerdote, era noto in epoca neotestamentaria. È particolarmente preminente nella Lettera agli Ebrei, un'opera che ha molte affinità con Giovanni (vedi C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux* [Paris, Gabalda, 1952], I, 109-38; anche « L'origine johannique de la conception du Christ-prêtre dans l'Épître aux Hébreux », in *Aux sources de la tradition chrétienne* [volume di Goguel, Neuchatel, 1950], pp. 258-69). Il fatto che la tunica inconsutile del sommo sacerdote fosse importante per la mentalità del popolo, è suggerito dalla cura con cui sia Erode che i romani custodivano i paramenti sacerdotali. Che non sarebbe cosa insolita il vedere un simbolismo teologico nella tunica, è suggerito dall'allegoria che Filone, *De fuga*, XX; # 110-12, costruisce intorno al fatto che il sacerdote non lacera i propri paramenti: le vesti sacerdotali fanno pensare alla veste che il *logos* fa per se stesso con il tessuto dell'universo (App. II p. 1465).

Sebbene il simbolismo sacerdotale della tunica sia plausibile, alcuni studiosi hanno avuto la sensazione che esso non spieghi completamente la scena giovannea, dato che questa non chiarisce perché i soldati non divisero la tunica. Pertanto, o in sostituzione del simbolismo sacerdotale, o in aggiunta ad esso, alcuni desiderano vedere un riferimento simbolico all'unità di Gesù e dei suoi seguaci.

Per esempio, Cipriano, *L'unità della chiesa* VII; CSEL 3^1,215, vede negli indumenti che furono spartiti in quattro, un simbolo dei quattro angoli della terra, mentre la tunica inconsutile rappresenta la chiesa non divisa. Attingendo a una lezione del v. 23, ove la tunica « era tessuta a cominciare dall'alto ed era del tutto senza cuciture », Cipriano interpreta che « a cominciare dall'alto » significa che l'unità della chiesa viene da Dio, e non deve essere distrutta o lacerata dagli uomini. Se è vero che Cipriano indulge in una teologia che va oltre il significato ovvio del testo, nondimeno il tema dell'unità non sarebbe fuori posto in Giovanni (10,15-16; 11,51-52; 17,11.21-23). Hoskyns, p. 529, fa osservare che il verbo greco « lacerare », usato nella conversazione dei soldati, compare altrove in Giovanni riferito alla divisione del popolo in fazioni (7,43; 9,16; 10,19; ecc.; vedi anche il valore simbolico della lacerazione del paramento in 1 Re 11,29-31). Nel valutare questa interpretazione di Giovanni, è difficilissimo tirare una linea fra esegesi e speculazione. Bultmann, p. 519^{10}, fa notare persino ulteriori possibilità simboliche alla luce dell'opinione rabbinica che sia Adamo che Mosè ricevettero da Dio una tunica inconsutile. B. Murmelstein, *Angelos* 4 (1932), 55, ricordando che nel pensiero popolare ebraico il patriarca Giuseppe era una figura salvifica, fa notare la lunga (?) tunica di Giuseppe in Gn 37,3.23, della quale fu spogliato e per la quale si tirò a sorte (Midrash Rabbah LXXXIV,8). Naturalmente, non abbiamo modo di sapere se l'evangelista aveva in mente tali riferimenti.

Terzo episodio: Gesù affida sua madre al Discepolo Prediletto (19,25-27)

Abbiamo già fatto rilevare nelle Note che Giovanni differisce notevolmente dai racconti sinottici non soltanto nel ricordare la madre di Gesù e il Discepolo Prediletto (vv. 26-27), ma anche nell'elencare le donne (v. 25). Dato che i sinottici non menzionano le donne che alla fine della scena della crocifissione, dopo la morte di Gesù, sia Bultmann, pp. 515 e 520, che Dauer, pp. 224-25, ritengono che in Giovanni originariamente la menzione delle donne comparisse più avanti, e che sia stata spostata prima della morte di Gesù soltanto quando vennero aggiunte le parole dette da Gesù alla madre e al Discepolo Prediletto. Naturalmente, non c'è un modo sicuro per stabilire tale idea, e la sua plausibilità dipende dalla relazione più o meno stretta in cui poniamo il v. 25 e i vv. 26-27. Per esempio, fu il riferimento a « sua madre » inserito nell'elenco del v. 25 al fine di facilitare l'aggiunta dei vv. 26-27, oppure faceva parte dell'elenco originale? Se l'evangelista avesse ampliato il v. 25 semplicemente per preparare la strada ai vv. 26-27, perché non aggiunse anche il Discepolo Prediletto? Sebbene i vv. 26-27 siano certamente di stile giovanneo, e si prestino alla teologia giovannea, non tutti gli studiosi li vorrebbero considerare una invenzione dell'evangelista. Barrett, p. 455, pensa che l'interesse teologico della scena sia troppo esiguo perché la presenza di Maria e del Discepolo Prediletto sia stata inserita dall'evangelista; faceva parte della tradizione da lui seguita, anche se in questo caso la tradizione era inesatta. Loisy, p. 487, pensa che la presenza di Maria e del Discepolo Prediletto facesse parte della tradizione originale giovannea, mentre i nomi delle altre donne sarebbero stati aggiunti da un redattore per far armonizzare Giovanni con i sinottici (malgrado il fatto che i nomi differiscono dai nomi sinottici!). La nostra opinione è che Maria fosse specificamente menzionata nella tradizione che pervenne all'evangelista, come si è visto al v. 25, ma che il riferimento al Discepolo Prediletto, qui come altrove, sia un supplemento alla tradizione. (Se la comunità giovannea attinge a una tradizione che proviene dal Discepolo Prediletto la parte di questi in varie scene può ben essere stata nota in generale alla comunità, anche se per una certa reticenza, egli non veniva menzionato dalla tradizione ufficiale pre-evangelica, prima orale e poi scritta; in altre parole, se la presenza del Discepolo Prediletto è aggiunta dall'evangelista a una scena tradizionale in cui egli non era nominato, quell'aggiunta non è necessariamente antistorica). Tutti quelli che negano la presenza di Pietro nel cortile del sommo sacerdote, in quanto contraddice Mc 14,27 (vedi pp. 1032-33 sopra), negheranno *a fortiori* la possibilità che un discepolo di Gesù fosse presente sul Golgota. Come abbiamo detto nelle Note, non è certo che il quadro sinottico delle donne lontane sia da preferirsi al quadro giovanneo.

Mentre la questione storica è probabilmente insolubile, noi ci interessiamo molto di più al valore che l'episodio ha per Giovanni. Recentemente, Dauer, *art. cit.*, ha argomentato che lo scopo principale dell'evangelista era quello di mettere in luce l'importanza del Discepolo Prediletto, il testimone alla base del Vangelo. Era tanto importante che Gesù lo elevò al rango di fratello. Questo può essere stato un motivo conduttore secondario nella mente dell'evangelista, ma noi esitiamo a credere che fosse primario. Alcune congetture di Dauer lasciano adito a dubbi, per esempio, fino a che punto « Ecco tuo figlio » sia una formula di adozione (vedi Nota); come diremo in seguito, la riteniamo molto più enfaticamente una formula rivelatoria.

Noi mettiamo anche in dubbio l'opinione di Dauer che il Discepolo Prediletto, in questo episodio, sia più importante della madre di Gesù. Dopo tutto, Gesù si rivolge prima alla madre; ed è dell'avvenire di lei, e non di quello del Discepolo Prediletto, che si parla alla fine del v. 27. Inoltre, l'interpretazione di Dauer stacca questa scena da quella del primo segno di Cana, in cui la madre di Gesù è precedentemente apparsa; noi sottolineeremo il fatto che le rassomiglianze fra le due scene sono troppo forti per essere ignorate.

Un'altra spiegazione dell'intento dell'evangelista in questo episodio ha il pregio della semplicità: l'evangelista è interessato soltanto a riferire il fatto che Gesù morente provvide alla protezione della madre dopo la sua morte. Molti Padri della chiesa (Atanasio, Epifanio, Ilario) interpretavano in tal modo l'episodio, usando questa interpretazione come argomento per provare la perpetua verginità di Maria: se avesse avuto altri figli, Gesù non l'avrebbe affidata a Giovanni figlio di Zebedeo, il Discepolo Prediletto. Infatti, una tradizione ancora ricordata sulla cima di Panaya Kapulu nella moderna Turchia, a circa otto chilometri da Selçuk (Efeso), sostiene che Maria, in seguito, visse con Giovanni, anche quando questi si trasferì a Efeso. Lasciando da parte gli sviluppi apologetici e popolari, noi dubitiamo che la sollecitudine filiale di Gesù sia l'obiettivo principale della scena giovannea. Una tale interpretazione non-teologica renderebbe questo episodio un pesce fuor d'acqua in mezzo agli episodi spiccatamente simbolici che lo circondano nel racconto della crocifissione. Inoltre, il Vangelo indica ripetutamente che si pensa a qualcosa di più profondo. L'espressione « Ecco tuo figlio » e « Ecco tua madre » è un altro esempio della formula rivelatoria che De Goedt ha rintracciato altrove in Giovanni (vedi p. 77). In questa formula, chi parla rivela il mistero della speciale missione salvifica che l'interlocutore intraprenderà; quindi, la condizione di figlio e quella di madre, proclamate dalla croce, hanno valore per il piano di Dio e sono in relazione con quello che si sta compiendo con l'innalzamento di Gesù sulla croce. Un significato più profondo è suggerito anche dal versetto che in Giovanni segue questo episodio: « Dopo questo, [Gesù era] conscio che tutto era ora finito ». L'azione di Gesù relativa alla madre e al Discepolo Prediletto, completa l'opera che il Padre ha dato da fare a Gesù, e adempie la Scrittura (vedi Nota su « onde » a 19,28). Tutto ciò implica qualcosa di più profondo dell'affetto filiale (per quanto, se la scena è storica, l'affetto filiale può essere stato il suo significato originale).

La maggioranza dei commentatori trova un significato teologico interpretando la madre di Gesù e il Discepolo Prediletto come figure rappresentative o simboliche di un gruppo più ampio. R. H. Strachan, *The Fourth Gospel* (3ª ed., Londra, SCM, 1941), p. 319, pensa che Maria rappresenti l'eredità di Israele, che ora viene affidata ai cristiani (il Discepolo Prediletto). E. Meyer, *art. cit.*, fa notare che, proprio come gli increduli fratelli di Gesù (7,5) hanno ora fatto largo a un nuovo fratello (il Discepolo Prediletto), così il cristianesimo giudaico viene sostituito dal cristianesimo gentile. Bultmann, p. 521, ritiene che Maria sia il cristianesimo giudaico e il Discepolo Prediletto il cristianesimo gentile: i giudeo-cristiani trovano una dimora fra i Gentili cristiani. Origene, *In Jo.* I,4 (6); GCS 10,9, vede nella scena una lezione per il cristiano perfetto: « Ogni uomo che diventa perfetto non vive più la sua vita, ma Cristo vive in lui. E poiché Cristo vive in lui, fu detto a Maria di lui: " Ecco tuo figlio, Cristo " ». Ovviamente, non possiamo discutere seriamente una tale profusione di possibilità metaforiche. Presenteremo qui di seguito l'interpretazione che riteniamo più plausibile, attingendo dagli articoli di Koehler e di Langkammer per le notizie storiche, e dalle opere di Braun, Gaechter e Feuillet per le ipotesi circa il simbolismo.

È quasi certo che nel pensiero giovanneo il Discepolo Prediletto può simboleggiare il cristiano; Origene è un testimone dell'antichità di questa interpretazione. Il vero problema è quello del valore simbolico della madre di Gesù. Ci sono prove che, nel IV secolo, Maria ai piedi della croce era ritenuta una figura della chiesa. Efrem Siro dichiara che, proprio come Mosè incaricò Giosuè di prendersi cura, in sua vece, del popolo, così Gesù incaricò Giovanni di prendersi cura, in sua vece, di Maria, la chiesa (Koehler, p. 124). In Occidente, circa nella stessa epoca, Ambrogio sosteneva che in Maria noi abbiamo il mistero della chiesa, e che a ogni cristiano Gesù può dire, riferendosi alla chiesa: « Ecco tua madre »; vedendo Gesù vittorioso sulla croce, il cristiano diventa un figlio della chiesa (*In Luc.* VII,5; Pl 15,1700C). Questa interpretazione del IV secolo: Maria ai piedi della croce è la chiesa, può essere messa in relazione con il concetto del II secolo (e precedente) che Maria è la Nuova Eva (vedi p. 140).

Adesso dobbiamo chiederci come si adatti una tale interpretazione alla mentalità giovannea.

Tra parentesi, prima di continuare, dovremmo fare due osservazioni per amore della chiarezza. Prima, non pretendiamo che l'interpretazione, che in Maria ai piedi della croce vede la chiesa, costituisca l'esegesi predominante del IV secolo o dei secoli seguenti. Seconda, questa interpretazione simbolica della funzione di Maria è del tutto distinta dalla teoria secondo cui Maria *come persona* diventa la madre di tutti i cristiani. Come per l'episodio di Cana, c'è un ampio corpo di letteratura cattolica romana che si è preoccupato della scena ai piedi della croce, spesso cercando in questo episodio la base della teologia della maternità spirituale di Maria. Gli articoli di Ceroke e di Kerrigan, citati nella bibliografia, sono esempi di seri studi in questo senso (distinti dalle opere puramente devozionali e meditative). Con il pretesto che le citazioni papali del passo costituiscono una interpretazione autorevole, D. Unger, *art. cit.*, sosterrebbe che la maternità spirituale è la *dottrina* mariana cattolica romana. Tuttavia, molti esegeti cattolici, per esempio Tillmann e Wikenhauser, considerano tale interpretazione il frutto di una posteriore teologia costruita sul testo, teologia che oltrepassa considerevolmente qualsiasi intenzione dimostrabile dell'evangelista; e certamente questa sarebbe l'opinione di colui che scrive. (I commentatori protestanti, forse reagendo al pensiero cattolico, sono stati piuttosto cauti nell'attribuire importanza alla figura di Maria in questo passo giovanneo; Hoskyns e Thurian sono notevoli eccezioni). Sebbene l'interpretazione di Maria quale simbolo della chiesa sia antichissima, il concetto della maternità spirituale personale di Maria fa la sua apparizione in relazione alla scena ai piedi della croce, nel IX secolo in Oriente con Giorgio di Nicomedia (Gesù fece di Maria la madre non soltanto di Giovanni, ma anche degli altri discepoli) e nell'XI secolo in Occidente con papa Gregorio VII (Koehler, *art. cit.*, pp. 141-45; Langkammer, *art. cit.*).

Riprendendo ora la nostra ricerca del motivo conduttore di Giovanni in questo episodio, pensiamo sia chiaro che, quale che sia il simbolismo, essa debba essere centrata sul fatto che la madre di Gesù diventa la madre del Discepolo Prediletto. (Forse anche il vocativo « Donna » è importante; vedi Nota a 2,4). Chiediamo al lettore di ricordare quello che abbiamo detto circa il simbolismo della madre di Gesù a Cana (vol. I, pp. 139-42), e della donna in procinto di partorire in 16,21 (pp. 888-90 sopra). L'episodio ai piedi della croce ha questi particolari in comune con la scena di Cana: le due scene sono le uniche del Vangelo in cui compaia la madre di Gesù; in ciascuna ella è chiamata « Donna »; a Cana il suo intervento è respinto perché l'ora di Gesù non è ancora giunta, ma qui siamo nel contesto dell'ora di Gesù (l'« ora » è menzionata al v. 27; l'unica volta che la parola si presenta nel suo senso teologico nei capp. 18-19); in entrambe le scene i discepoli di Gesù hanno una parte preminente. La scena ai piedi della croce ha questi particolari in comune con 16,21: l'uso delle parole « donna » e « ora »; il tema della maternità e il tema della morte di Gesù. Nel vol. I, pp. 141-42, abbiamo detto che, se a Maria fu negata una parte durante il ministero di Gesù, che iniziava a Cana, ella infine ebbe la sua parte nell'ora della passione, della morte e della resurrezione di Gesù. In questa ora suprema gli uomini devono essere creati di nuovo come figli di Dio quando lo Spirito è effuso (pp. 1159, 1307 sotto). La scena dolorosa ai piedi della croce rappresenta le doglie mediante le quali lo spirito della salvezza viene alla luce (Is 26,17-18), ed è consegnato (Giovanni 19,30). Nel diventare la madre del Discepolo Prediletto (il cristiano), Maria evoca simbolicamente l'immagine di Sion quale madre: questa dopo le doglie, partorisce con gioia un nuovo popolo (Giovanni 16,21; Is 49,20-22; 54,1; 66,7-11); vedi Feuillet, « Les adieux », pp. 477-80; « L'heure », pp. 361-80. Il suo figlio naturale è il primogenito dai morti (Col 1,18), l'unico che abbia le chiavi della morte (Ap 1,18), e quelli che credono in lui nascono di nuovo a sua immagine. Come fratelli di lui, essi hanno lei per madre.

La madre di Gesù è la Nuova Eva che, ad imitazione del suo prototipo, la « donna » di Gn 2-4, può dire: « Con l'aiuto del Signore, io ho procreato un uomo » (cfr. Gn 4,1; Feuillet, « Les adieux », pp. 474-77). Forse possiamo anche mettere Maria la Nuova Eva in relazione con Gn 3,15, passo che descrive una lotta fra la stirpe di Eva e la stirpe del serpente, perché « l'ora » di Gesù è l'ora della caduta del Principe di questo mondo (Giovanni 12,23.31). Il simbolismo del Quarto Vangelo ha una certa rassomiglianza con quello di Ap 12,5.17, dove una donna partorisce il Messia in presenza del dragone satanico o antico serpente della Genesi, eppure ha anche un'altra stirpe, che è il bersaglio dell'ira di Satana dopo che il Messia è stato portato in cielo. È interessante il fatto che la stirpe della donna dell'Apocalisse sia definita « quelli che rispettano i comandamenti di Dio »; perché in Giovanni 14,21-23 ci vien detto che coloro che rispettano i comandamenti sono amati dal Padre e dal Figlio, di modo che discepolo prediletto è colui che rispetta i comandamenti.

Quindi, riassumendo, possiamo dire che il quadro giovanneo della madre di Gesù che diventa la madre del Discepolo Prediletto, sembra evocare i temi veterotestamentari di Sion madre che partorisce un popolo nuovo nell'èra messianica, e di Eva e della sua stirpe. Queste allegorie confluiscono nella figura della chiesa che procrea figli modellati su Gesù, e nell'immagine del rapporto di amorevole cura che deve legare i figli alla madre. Non desideriamo forzare i particolari di questo simbolismo, o pretendere che esso non sia oscuro. Ma ci sono conferme sufficienti a dare una ragionevole certezza che ci troviamo sulla strada giusta. Tale simbolismo rende comprensibile la valutazione di Giovanni (19,28), per cui questo episodio ai piedi della croce è il completamento dell'opera che il Padre ha dato da fare a Gesù, nel contesto dell'adempimento della Scrittura. Certamente il simbolismo che abbiamo proposto è biblico (e, quindi, questo episodio della crocifissione rientra nel novero degli altri episodi che con pari forza danno rilievo alla Scrittura). E poiché il simbolismo è centrato sui provvedimenti di Gesù per il futuro di coloro che credono in lui, esso completa in molti modi l'opera di Gesù. Gesù mostra fino all'ultimo il suo amore per i suoi (13,1), perché simbolicamente ora egli provvede un contesto comunitario di reciproco amore, in cui essi vivranno dopo la sua dipartita. La formula rivelatoria: « Ecco ... », che abbiamo commentato, è veramente appropriata a questa scena, dato che la madre di Gesù e il Discepolo Prediletto sono eletti, in un nuovo rapporto, rappresentanti di quanto legherà la chiesa e il cristiano. Come osservazioni supplementari, notiamo che quegli studiosi che interpretano il precedente passo giovanneo della tunica inconsutile come simbolo della chiesa non divisa, trovano questo tema rafforzato nel simbolismo della stretta relazione fra Maria e il Discepolo Prediletto.

Non riteniamo persuasiva l'obiezione di Bultmann, p. 521[6], che la madre di Gesù non può rappresentare la chiesa, perché (nel Libro dell'Apocalisse) la chiesa è la sposa di Gesù. Il simbolismo è molto malleabile, soprattutto in contesti differenti: in Os 2,18 (16) Israele è la sposa di

Jahvè, mentre in 11,1 Israele è il figlio di Jahvè. Loisy, p. 488, ha catturato un elemento di verità, paragonando l'episodio giovanneo ai piedi della croce con l'incidente di Mc 3,31-35, ove Gesù dice che la sua vera madre e i suoi veri fratelli sono coloro che fanno la volontà di Dio. A Maria fu negata una parte a Cana, quando intervenne semplicemente come madre fisica di Gesù; ella è assolutamente e veramente sua madre in questa « ora » del piano di Dio, in cui ella procrea figli cristiani a immagine del proprio figlio. Meno soddisfacente è il parallelo sinottico proposto da Barrett, p. 459, cioè, l'adempimento della promessa che i cristiani, che hanno lasciato casa e madre, li riceveranno nell'èra a venire (Mc 10,29-30).

Quarto episodio: Gesù assetato grida; i carnefici gli offrono del vino; egli consegna il suo spirito (19,28-30)

Possiamo iniziare studiando la complicata relazione tra questo episodio e due incidenti che parlano di vino nel racconto sinottico della crocifissione.

(1) La narrazione marciana A e Matteo, ma non Luca, riferiscono che una bevanda fu offerta a Gesù, non appena arrivò al Golgota e prima di essere crocifisso. Mc 15,23 definisce la bevanda fatta di vino (*oinos*), in cui c'era della mirra, e dice che Gesù non la prese. Il contesto fa pensare che la bevanda fosse una specie di narcotico, inteso ad aiutare il condannato a sopportare le sofferenze dell'inchiodatura (cfr. StB, I, 1037, circa l'usanza di dare del narcotico per alleviare i dolori). Tuttavia, la mirra, né in realtà né per quanto sappiamo dell'antica farmacopea, serve da calmante o da narcotico. Forse la mirra era soltanto un aroma, e si pensava che il vino bastasse a intorpidire (vedi Prv 31,6-7). Mt 27,34 dice che il vino era mescolato a fiele (*cholē*), e che Gesù lo assaggiò prima di rifiutarlo; quindi, ciò sembra, implicare che Gesù non sapeva che cosa gli venisse offerto. Per quanto le differenti lezioni « mirra » e « fiele » possano essere nate da una confusione (i termini ebraici sono rispettivamente *mōr* e *mārāh*; i termini aramaici, *mūrâ/mōrâ* e *mārâ*), più probabilmente Matteo fece la sua descrizione per mostrare il riferimento a Sal 69,22 (21) secondo la versione dei LXX:

Per cibo mi diedero *fiele* (*cholē*, qualcosa di amaro)
e per la sete mi diedero *aceto* (*oxos*, vino acido).

Il parallelismo vuol dire che il salmista descrive lo stesso atto ostile sotto due aspetti; ma Matteo pensa evidentemente a due episodi, nessuno dei due realmente ostile: in questo episodio egli menziona *chōle*, e nell'episodio che verrà descritto di seguito, menziona *oxos*. (2) Marco (narrazione A, secondo Taylor; B, secondo Bultmann) e Matteo riferiscono che una seconda bevanda fu offerta a Gesù sulla croce, mentre si avvicinava la morte. Dopo che Gesù ebbe pronunciato le sue ultime parole in ebraico o in aramaico, uno degli astanti corse a inzuppare una spugna di vino comune (*oxos*), la mise su una canna (*kalamos*) e la offrì a Gesù perché bevesse (Mc 15,36; Mt 27,48). Non ci viene detto se Gesù realmente bevve. Luca ricorda soltanto un episodio in cui compare il vino, episodio che avviene nel mezzo del racconto della crocifissione prima delle ultime parole di Gesù. Lc 23,36 narra: « Anche i soldati lo schernirono, venendo a offrirgli vino comune [*oxos*] e dicendo: " Se sei il Re dei giudei, salva te stesso " ». Chiaramente, il motivo sono gli scherni, motivo che non è chiaro nella descrizione di Marco/Matteo, ove l'atto potrebbe essere un gesto di simpatia (cf. Blinzler, *Trial*, p. 255[37]). Per quanto siano coinvolti agenti diversi (soldati o astanti; vedi Nota su « essi » al v. 29), e per quanto Luca non ricordi una spugna, certamente ci troviamo di fronte a due versioni sinottiche dello stesso incidente.

La narrazione giovannea ci dà una terza versione di questo secondo incidente. Stranamente, Freed, OTQ, p. 105, sembra metterlo in relazione con il primo incidente sinottico, e lo definisce « uno degli esempi più chiari dell'uso fantasioso che lo scrittore [giovanneo] fa delle fonti sinottiche ». Inoltre, Freed pensa che Giovanni possa aver inventato l'intera scena essendo il « primo interprete dei sinottici a vedere in Mc 15,23 e par. una allusione alla Scrittura veterotestamentaria », e abbia messo questa allusione in bocca a Gesù. Giudichiamo questa tesi improbabile per due ragioni. Prima, un tale processo di composizione avrebbe prodotto un riferimento biblico più chiaro di quelli che noi ora troviamo in Giovanni (vedi in seguito la nostra difficoltà a identificare il passo). Seconda, la teoria non spiega le differenze tra la versione di Giovanni e quelle dei sinottici. Nelle Note facciamo un paragone particolareggiato, ma qui possiamo riassumere. Giovanni concorda con il secondo episodio di Marco/Matteo, contro la versione lucana, nel porre l'incidente appena prima della morte di Gesù, nel menzionare la spugna e, forse nel non considerare il gesto uno scherno. D'altra parte, Giovanni concorda con Luca, contro Marco/Matteo, nel descrivere soltanto un incidente che parla di una bevanda offerta a Gesù, nel far compiere l'atto (a quanto pare) ai soldati e nel non associarlo con un detto relativo a Elia. Giovanni è solo nel ricordare il grido dovuto alla sete, l'orcio, l'issopo e il fatto che Gesù bevve. È realmente una sfida all'immaginazione, lo scoprire uno schema o un movente in tali scelte e aggiunte di particolari (soltanto la sete e l'issopo hanno un palese simbolismo). Le varianti si spiegano in modo più convincente se postuliamo una tradizione non-sinottica alla base del Quarto Vangelo.

Passando al valore teologico dell'episodio, ricordiamo l'osservazione di Loisy, p. 489: « Possiamo supporre che Gesù abbia realmente sete; ma ha sete soltanto per sua precisa volontà, perché è consapevole che esiste una profezia da realizzare ». In Giovanni, la dichiarazione introduttiva di questo episodio è: « [Gesù era] conscio che tutto era ora finito », dichiarazione che fa ricordare 13,1, il primo versetto del Libro della Gloria: « Gesù era conscio che per lui era arrivata l'ora di passare da questo mondo al Padre ». Quindi, il grido di Gesù assetato e l'offerta del vino devono essere messi in relazione con il compimento della grande opera « dell'ora ». Devono essere messi in relazione con la sua morte che è l'atto finale dell'opera affidatagli dal Padre, come 3,16 chiarisce: « Dio amò così tanto il mondo che Egli diede [cioè, alla morte] l'unico Figlio ». In questo contesto di pensiero, Giovanni descrive Gesù che ha sete e beve il vino, in modo da dare l'impressione che Gesù non doveva morire finché non avesse fatto ciò. La ragione palese è che, con la sete e con la sua reazione a essa, Gesù adempie la Scrittura che ha predetto la sua morte (vedi Nota su « onde » al v. 28). L'atto che conclude (*telein*) la sua opera, porta la Scrittura a completo adempimento (*teleioun*), perché sia la sua opera che il piano della Scrittura vengono da suo Padre.

Di che Scrittura si tratta? Forse si tratta della totale testimonianza dell'AT al Messia sofferente (come intesa dalla primitiva comunità cristiana, e non come intesa secondo i modelli critici moderni). Lc 24,25-27 afferma che la Scrittura aveva predetto che il Messia doveva morire (anche Atti 13,29). Paolo ha la stessa opinione 1 Cor 15,3: « Cristo morì per i nostri peccati, secondo la Scrittura ». D'altra parte, è possibile che Giovanni abbia presente un testo specifico. In tal caso, Sal 69,22 citato sopra in relazione al primo incidente di Marco/Matteo, è il candidato più probabile. (Merita la pena di osservare che questo passo è citato anche dal salmista di Qumran in 1QH IV,11). Una obiezione a questa identificazione è che l'offerta dell'aceto o del vino acido è, per il salmista, un gesto ostile che esprime l'odio dei nemici del salmista; e questo non sembra essere il modo con cui Giovanni intende il motivo per cui i soldati offrirono a Gesù vino comune. Eppure, il NT impiega spesso l'AT in maniera non letterale. A favore di questa identificazione sta il fatto che il Sal 69 è citato due volte in altri punti del Quarto Vangelo: Giovanni 2,17 cita il v. 10 del salmo e Giovanni 15,25 cita il v. 5. Per quanto Giovanni non si impelaghi come Matteo nello strano duplice adempimento di Sal 69,22 (discusso sopra), a modo suo la narrazione giovannea adempie esattamente il versetto; perché soltanto Giovanni menziona sia la sete che il vino comune. « Per la *mia sete* mi hanno dato *vino acido* ».

Un altro degno candidato all'identificazione del passo biblico a cui pensa Giovanni, è Sal 22,16, un versetto della più nota fonte veterotestamentaria del racconto della passione: « Arido come un coccio è il mio palato, attaccata alle fauci è la mia lingua; polvere di morte mi gettano addosso ». Sebbene qui la sete sia espressa soltanto con la circonlocuzione della lingua secca, la sete è strettamente affiancata alla morte, come in Giovanni. Hoskyns, p. 531, propone una quantità di altri passi del salterio (42,3; 63,2). Bampfylde, *art. cit.*, argomenta che la Scrittura di Giovanni 19,28 è quella precedentemente citata in 7,37, cioè Zac 14,8 (congiunto a Ez 47), ed egli mette in relazione il suo adempimento con Gesù che affida lo Spirito in Giovanni 19,30 (vedi sotto).

È ciò sufficiente per affermare che il grido di Gesù: « Ho sete » adempie la Scrittura, oppure attribuisce Giovanni alla frase un suo proprio simbolismo? Loisy, p. 489, vede in essa una espressione del desiderio di Gesù di andare a Dio e di assicurare la salvezza del mondo. Altri vedono qui una espressione dell'ironia giovannea: Gesù che è la sorgente dell'acqua viva (7,38) grida perché ha sete; in tal modo egli vuol dire che deve morire prima che l'acqua viva possa essere data, e nell'episodio seguente, acqua fluirà dal suo cadavere (19,34). Forse il simbolismo più plausibile si trova collegando l'episodio con 18,11: « Non devo-io bere la coppa che il Padre mi ha dato? » La coppa era coppa di sofferenze e di morte; e adesso, avendo compiuto la sua opera, Gesù brama di bere quella coppa fino all'ultima goccia, perché soltanto quando avrà gustato l'amaro vino della morte, la volontà di suo Padre sarà adempiuta.

La menzione dell'issopo (vedi Nota al v. 29) dovrebbe probabilmente essere spiegata in termini di simbolismo teologico. Es 12,22 specificava che l'issopo doveva essere usato per spruzzare il sangue dell'agnello pasquale sugli stipiti delle porte delle case israelitiche. Descrivendo come la morte di Gesù ratifichi una nuova alleanza, Eb 9,18-20 ricorda che Mosè usò dell'issopo per spruzzare il sangue degli animali al fine di suggellare l'antica alleanza. (Ricordiamo che il concetto di Gesù sacerdote, contenuto in questa lettera, presenta un parallelo con il simbolismo del secondo episodio della crocifissione di Giovanni). Discutendo Giovanni 19,14, abbiamo osservato che Gesù fu condannato a morte proprio nell'ora in cui si iniziava il macello degli agnelli pasquali nel recinto del tempio, e noi incontreremo ancora il simbolismo dell'agnello pasquale nel quinto episodio della crocifissione. Quindi, nel contesto del pensiero giovanneo, la menzione dell'issopo può ben evocare simbolicamente la morte di Gesù quale agnello pasquale della nuova alleanza. In Egitto, il sangue dell'agnello spruzzato mediante l'issopo, salvò gli Israeliti dalla distruzione; Gesù muore come « l'Agnello di Dio che toglie i peccati del mondo » (vedi pp. 81-83). Naturalmente, c'è una grande differenza tra l'usare l'issopo per spruzzare sangue, e l'usare l'issopo per reggere una spugna imbevuta di vino, ma Giovanni mostra una notevole immaginazione nell'adattare i simboli. (In certo senso, occorre altrettanta immaginazione per vedere un riferimento all'agnello pasquale nel fatto che le ossa di Gesù non furono spezzate, ma Giovanni 19,36 non esita a collegare le due cose). È difficile applicare al simbolismo una logica rigorosa.

Il grido: « È finito » (v. 30), che in Giovanni costitusce le ultime parole di Gesù, è stato spesso messo in contrapposizione con il tormentato: « Mio Dio, mio Dio, perché mi hai abbandonato? », che costituisce le ultime parole di Gesù in Marco/Matteo. (Giovanni è più vicino, almeno per il tono, alle ultime parole riferite da Luca: « Padre, nelle tue mani affido il mio Spirito »). Loisy, pp. 489-90, mette in rilievo il fatto che il Gesù giovanneo accetta deliberatamente la morte perché essa è il compimento del piano di Dio, e la morte non viene finché egli non si dichiara pronto (vedi 10,17-18). « La morte del Cristo giovanneo non è una scena di sofferenza, di ignominia, di desolazione universale [come nei sinottici], è l'inizio di un grande trionfo ». Quindi, per Loisy, e per altri, « È finito » è un grido di vittoria che sostituisce il grido di evidente sconfitta di Marco/Matteo. Tuttavia, un punto di vista del genere discrimina troppo nettamente le differenze, e non rende giustizia all'implicita nota di agonia nel grido del Gesù giovanneo assetato (Spurrell, *art. cit.*, vede ciò come una parte del tema del Messia sofferente), e forse esagera l'elemento di sconfitta della scena sinottica. Hoskyns, p. 531, rigetta questo punto di vista, sia pure un po' romanticamente, e mette in relazione il grido di Marco/Matteo e il grido giovanneo con Sal 22, vedendo in entrambi un elemento di trionfo. Egli sostiene che se Marco/Matteo citano le prime parole del salmo, il grido « È finito » di Giovanni riassume il significato di tutto il salmo; perché alla fine del salmo (v. 28) sentiamo che tutti i confini della terra si volgono verso il Signore. Nella teologia di Giovanni, ora che Gesù ha finito la sua opera ed è innalzato dalla terra sulla croce, e muore, attirerà a sé tutti gli uomini (12,32). Se « È finito » è un grido di vittoria, la vittoria che annuncia è quella dell'obbediente adempimento della volontà del Padre. Esso è simile all'espressione: « È fatto » di Ap 16,17, pronunciata dal trono di Dio e dell'Agnello quando il settimo angelo versa la coppa finale dell'ira di Dio. Quello che Dio ha decretato, è stato compiuto.

Le stesse ultime parole del v. 30 sono espresse in modo da suggerire un altro tema della teologia giovannea. Per quanto anche Matteo e Luca descrivano la morte di Gesù come un rendere lo spirito vitale (vedi Nota), Giovanni sembra sfruttare per il suo fine l'idea che Gesù consegnò lo Spirito (Santo) a quelli che stavano ai piedi della croce, in particolare, alla madre, che simboleggia la chiesa o il nuovo popolo di Dio, e al Discepolo Prediletto, che simboleggia il cristiano. In 7,39 Giovanni ha affermato che coloro che credevano in Gesù avrebbero ricevuto lo Spirito dopo la glorificazione di Gesù, e, pertanto, non sarebbe fuori posto che in questo momento supremo dell'ora della glorificazione, ci fosse un riferimento simbolico al dono dello Spirito. Se tale interpretazione di « consegnò lo spirito » è plausibile, vorremmo sottolineare che questo riferimento simbolico è evocatore e *prolettico*, perché ricorda al lettore lo scopo *finale* per cui Gesù è stato innalzato sulla croce. Nel pensiero giovanneo l'effettivo dono dello Spirito non è fatto ora, ma dopo la resurrezione (20,22)[1].

---

[1] La Bibliografia di questa sezione è inclusa in quella riportata alla fine del § 66.

66. il racconto della passione: sezione 3 (episodio 5; conclusione)

19,31-42

La deposizione e la sepoltura del corpo di Gesù

Quinto episodio

[31] *Poiché era il giorno della Preparazione, i giudei non volevano lasciare i corpi sulle croci durante il sabato, perché quel sabato era un giorno di festa solenne. Così essi chiesero a Pilato di far spezzare le gambe e portare via i corpi.* [32] *In conseguenza, i soldati vennero e spezzarono le gambe degli uomini crocifissi con Gesù, prima di uno, poi dell'altro.* [33] *Ma quando fu la volta di Gesù, vedendo che era già morto, non gli spezzarono le gambe.* [34] *Tuttavia, uno dei soldati colpì il costato di Gesù con una lancia, e subito ne uscì sangue e acqua.* [35]*(Questa attestazione è stata data da un testimone oculare, e la sua attestazione è vera. Egli dice quello che egli sa essere vero affinché anche voi possiate avere fede).* [36] *Questi avvenimenti accaddero onde si adempisse la Scrittura: «Non un osso deve essere spezzato».*
[37] *E ancora un altro passo della Scrittura dice: «Essi guardarono a colui, che hanno trafitto».*

Conclusione

[38] *Dopo, Giuseppe di Arimatea, dato che era un discepolo di Gesù (sebbene segreto per paura dei giudei), chiese il permesso di Pilato di deporre il corpo di Gesù. Pilato lo concesse, e così egli venne e portò via il corpo.* [39] *Anche Nicodemo (l'uomo che in precedenza era andato da Gesù di notte), venne e portò una mistura di mirra e di aloe,*

del peso di circa cento libbre. [40] *Così essi presero il corpo di Gesù; e, secondo le usanze funebri giudaiche lo avvolsero con teli di lino con olî aromatici.* [41] *Ora, nel posto dove Gesù era stato crocifisso c'era un giardino, e nel giardino una tomba nuova, nella quale nessuno era stato mai sepolto.* [42] *E così, a causa del giorno della Preparazione dei giudei, essi seppellirono Gesù in questa tomba assai vicina.*

NOTE

v. 31. *Poiché era il giorno della Preparazione.* Qui sembra che l'espressione si riferisca essenzialmente alla vigilia del sabato (dalle ore diciotto circa del giovedì alle ore diciotto circa del venerdì), più che alla vigilia della Pasqua. Qui l'uso dell'espressione è diverso da 19,14 (vedi Nota relativa). Bultmann, p. 524[5], pensa che questo versetto rifletta una tradizione secondo la quale Gesù morì il 15 di Nisan (asserzione sinottica; vedi pp. 661-62 sopra), di modo che il giorno seguente, un sabato, sarebbe stato il 16 di Nisan, giorno particolarmente solenne, perché nella tradizione farisaica era il giorno dell'offerta dei covoni (cfr. Lv 23,6-14). Non possiamo decidere sulla base di un singolo versetto; ma osserviamo che al v. 36 si fa un paragone fra la morte di Gesù e la condizione dell'agnello pasquale, di modo che è plausibile sostenere che questa scena sia avvenuta il 14 di Nisan, giorno in cui venivano macellati gli agnelli. Forse la formulazione della frase in questione dipende da Mc 15,42 (che introduce l'episodio di Giuseppe che reclama il corpo): « *Poiché era il giorno della Preparazione,* cioè il giorno precedente il sabato ». Malgrado il contesto differente, questa frase costituisce una delle rare concordanze letterali tra i racconti della crocifissione giovanneo e marciano. Nelle diverse testimonianze del testo di Giovanni, la frase occupa posti differenti nel versetto; talvolta questo è un segno di una aggiunta del copista. — *i giudei.* Nel v. 21, immediatamente dopo la crocifissione di Gesù, « i sommi sacerdoti dei giudei » andarono da Pilato per protestare contro il titolo sulla croce; evidentemente, qui si tratta delle stesse persone. Soltanto Giovanni parla di un confronto tra Pilato e i capi giudei, avvenuto questo venerdì dopo il processo della mattina. Mt 27,62 riferisce che i sommi sacerdoti e i farisei si riunirono davanti a Pilato *il giorno seguente,* con riferimento alla custodia della tomba. Nel *Vangelo di Pietro* sembra esserci un'eco confusa di questo episodio di Giovanni o di alcuni suoi elementi. In quel racconto, perfino prima della crocifissione di Gesù, Giuseppe chiede a Pilato il corpo del Signore; ed Erode riconosce l'opportunità di seppellire in fretta Gesù « dato che il sabato si avvicina » (3-5; eppure, vedi 27 dove questo Vangelo può far pensare a un più lungo lasso di tempo tra la crocifissione e il sabato). Quando « i giudei » crocifiggono Gesù fra due malfattori, uno di questi parla in favore di Gesù, chiamandolo il « salvatore degli uomini ». Ciò fa arrabbiare i giudei, che ordinano di *non* spezzargli le gambe, affinché muoia fra i tormenti (10-14); sembra, implicitamente, che le gambe di Gesù e dell'altro malfattore siano state spezzate. Poi, verso mezzogiorno, quando le tenebre scendono sulla terra, essi cominciano a temere che il sole sia tramontato mentre Gesù è ancora sulla croce, così danno da bere a Gesù fiele e aceto (15-16). In seguito, dopo che il Signore è stato « raccolto » (19), estraggono i chiodi dalle sue mani e depongono il corpo per terra. Il sole brilla di nuovo, ed essi sono felici di scoprire che sono appena le ore quindici. Essi danno il corpo a Giuseppe perché lo seppellisca (21-23).

— *non volevano lasciare i corpi sulle croci.* Secondo l'usanza romana, i cadaveri erano lasciati sulle croci come ammonizione per i criminali potenziali; ma Filone, *In Flaccum* X; # 83, dice che, talvolta, specialmente durante festività, i corpi venivano staccati e dati ai parenti. Il comportamento ebraico era regolato da Dt 21,22-23 (Gs 8,29), che ordinava che i corpi dei criminali impiccati non dovevano restare sull'albero durante la notte. (Il *Vangelo di Pietro,* 5 cita questa legge del Deuteronomio). Flavio Giuseppe, *Guerra giudaica,* IV, V, 2; # 317, ci dice che i giudei avevano esteso la norma del Deuteronomio ai crocifissi, i cui corpi venivano staccati prima del tramonto. È interessante notare che anche Gal 3.13 considera la legge relativa ai criminali impiccati applicabile a Gesù sulla croce.

— *perché quel sabato era un giorno di festa solenne.* Il 15 di Nisan, il primo giorno della Pasqua, era un giorno *sacro* (LXX di Es 12,16), e il fatto che in questo particolare anno cadesse di sabato, lo rendeva ancora più solenne. Tuttavia, non abbiamo attestazioni ebraiche antiche circa l'uso della parola « solenne » (letteralmente « grande »), per indicare un sabato, che è parimenti un giorno di festa (I. Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospel* [New York, ristampa KTAV, 1968], II, 68). La definizione

« grande sabato » per un sabato di febbraio, compare nel *Martirio di Policarpo* VIII, 1, del II secolo, ma forse dipende da Giovanni. Barrett, p. 461, ritiene che Giovanni possa aver frainteso la proibizione di lasciare i corpi sulla croce durante la notte, e abbia pensato che la legge si applicava soltanto perché il giorno seguente era il sabato. È più semplice interpretare così: Giovanni vuol dire che l'imminenza di una duplice festa sacra accresceva il desiderio di far staccare i corpi prima del crepuscolo (quando aveva inizio il giorno festivo), e costituiva una ragione che i romani potevano accettare. Anche il pericolo di violare il sacrosanto ordine, che vietava di lavorare durante il sabato, può aver contribuito alla preoccupazione.

— *essi chiesero a Pilato.* Non si dice che essi *andarono* da Pilato, omissione messa in rilievo da coloro che pensano che, secondo Giovanni, Pilato si trovasse sul Golgota.

— *di far spezzare le gambe.* Dei Vangeli canonici, soltanto Giovanni ricorda questo fatto; la sua espressione *katagnynai ta skelē* contrasta con lo *skelokopein* del *Vangelo di Pietro,* 14, e solleva la questione circa la possibilità che il confuso racconto del Vangelo apocrifo abbia una fonte indipendente. Il *crurifragium* veniva fatto con un pesante mazzuolo; in genere, venivano spezzate soltanto le gambe, ma talvolta anche altre ossa. Il *crurifragium,* originariamente di per sé una crudele pena capitale, malgrado la sua brutalità, era un atto di misericordia, quando seguiva la crocifissione, perché affrettava la morte. Merita la pena di ricordare che i resti ossei, recentemente scoperti, di un uomo crocifisso in Palestina nel I secolo (vedi prima Nota a 20,20), presentano entrambe le gambe spezzate. Dato che la richiesta de « i giudei » si riferisce ai tre corpi, evidentemente essi pensavano che Gesù fosse ancora vivo; forse dobbiamo ritenere che, mentre Gesù era ancora agonizzante, essi lasciarono il Golgota per andare da Pilato a fare la richiesta.

— *e portare via i corpi.* Letteralmente queste frasi leggono: « che le loro gambe siano spezzate e che esse siano portate via ». La grammatica è goffa, perché sintatticamente il soggetto del secondo verbo è « le loro gambe », sebbene, ovviamente, Giovanni intenda i corpi. Il verbo è *airein,* non il più tecnico *kathairein,* « calare », che si trova in Mc 15,46 e in Lc 23,53. In nessun passo Giovanni descrive esplicitamente la deposizione del corpo di Gesù dalla croce.

v. 32. *In conseguenza.* Il consenso di Pilato è implicito.
— *prima di uno, poi dell'altro.* Perché fu risparmiato Gesù e furono colpiti per primi i due criminali ai suoi lati? Forse Gesù sembrava già morto, e i soldati desideravano occuparsi anzi tutto dei criminali, i quali erano ovviamente vivi. Oppure, più probabilmente, abbiamo una disposizione letteraria fatta per mettere in risalto Gesù.

v. 33. *videro.* Il Codice Sinaitico, la versione copta e le versioni della VL hanno « trovarono » e SB accetta questa lezione.
— *già morto. Edē tethnēkota*; la posizione di *ēdē* varia nelle testimonianze testuali. Nella narrazione marciana (15,44), relativa alla richiesta di Giuseppe di disporre del corpo di Gesù, Pilato si meraviglia che Gesù sia morto (*palai apethanen*), e manda a chiamare il centurione, il quale lo assicura che Gesù è morto. Dei Sinottici, soltanto Marco dice che fu un soldato a controllare che Gesù era morto (narrazione marciana A, secondo Taylor; aggiunta di B, secondo Bultmann). Spesso, un crocifisso pendeva dalla croce per parecchi giorni prima che sopravvenisse la morte.

v. 34. Questo versetto compare alla fine di Mt 27,49 nel Codice Sinaitico, nel Codice Vaticano e in alcune versioni importanti, probabilmente copiate dal testo di Giovanni da un antico copista della tradizione testuale alessandrina (vedi Bernard, II, 644). Stranamente, questa localizzazione del versetto in Matteo significa che il colpo di lancia viene inferto prima della morte di Gesù, nello stesso momento in cui l'astante infila la spugna su una lancia per offrire del vino a Gesù! Si tratta o di un *coup de grâce*, o di un ultimo gesto ostile.
— *uno dei soldati.* Gli è stato dato il nome di Longino a causa della *logchē* (latino *lancea*, « lancia, asta lunga e sottile »), che usò. Già in vari manoscritti degli *Atti di Pilato* (copie fatte nel V e VI secolo), il lanciere di Giovanni è identificato con il centurione della tradizione sinottica, il quale proclamò che Gesù era innocente (Lc 23,47) e che era Figlio di Dio (Mc 15,39). Michaels, *art. cit.*, prende sul serio questa identificazione.
— *colpì.* Il verbo *nyssein* ha il significato di punzecchiare o pungolare, talvolta leggermente (per svegliare un dormiente), talvolta profondamente (per infliggere una ferita mortale). La traduzione comune « trafiggere », rappresenta più esattamente il verbo *ekkentein* del v. 37. L'andamen-

to del racconto fa pensare che il soldato desse un colpo esplorativo per vedere se il corpo, apparentemente senza vita, avrebbe reagito, dimostrando così di essere ancora vivo; non c'è una ragione comprensibile per cui egli desiderasse di infliggere una ferita, se era certo che Gesù fosse morto.

La Volgata e la Peshitta hanno « aprì » invece di « colpì », probabilmente perché riflettono una erronea lezione del greco (*ēnoixen* per *enyxen*); questa traduzione facilitò una interpretazione secondo la quale il battesimo e l'eucarestia, e perfino la chiesa sono considerati provenienti dal costato trafitto di Gesù. Agostino, *In Jo.* CXX, 2; PL 35,1953, commenta: « Egli non disse " trafisse " o " ferì " o qualcosa d'altro, ma " aprì ", affinché potesse essere spalancata la porta della vita, dalla quale fluiscono i sacramenti della chiesa ».

— *il costato di Gesù.* La versione etiopica specifica che era il costato destro, specificazione che compare anche negli apocrifi (*Atti di Pilato*) e ha ispirato le raffigurazioni artistiche della scena. Lagrange, p. 499, pensa a una ferita profonda, diretta al cuore come un colpo mortale, ma questa interpretazione del colpo di lancia favorirebbe la localizzazione della ferita sul costato sinistro, più vicino al cuore. La parola per costato, *pleura,* usata qui al singolare, è più generalmente usata al plurale. Alcuni, incluso Feuillet, « Le Nouveau », p. 328[33], hanno supposto che Giovanni richiami l'uso (singolare) di Gn 2,21-22, ove Dio prende una *pleura* di Adamo e ne forma una donna.

— *subito.* Nelle testimonianze testuali la posizione in cui questa parola si trova, varia.

— *sangue e acqua.* La successione « acqua e sangue », come in 1 Gv 5,6.8, compare in poche testimonianze testuali (quasi tutte appartenenti a versioni o a scritti dei Padri, se si eccettua un solo manoscritto greco), e nell'aggiunta di Mt 27,49 ricordata sopra. Boismard, RB 60 (1953), 348-50, argomenta che può essere stata originale, e che in seguito i copisti l'hanno uniformata alla successione più usuale « sangue e acqua ».

v. 35. Per quanto alcune testimonianze latine omettano il versetto, non ci sono problemi seri circa la sua autenticità, malgrado l'implicazione di BDF, § 291[6]. Il versetto è parentetico, probabilmente dovuto al redattore di stampo prettamente giovanneo.

— *testimone oculare.* Non si può dubitare che, secondo lo scrittore, questo testimone fosse il Discepolo Prediletto menzionato nei vv. 26-27. In 21,24, che può essere un chiarimento di questo versetto, il Discepolo Prediletto è identificato come un testimone oculare, la cui attestazione è vera. Michaels, p. 103[8], argomenta che la rassomiglianza tra 19,35 e 21,24 non è conclusiva, perché la letteratura giovannea parla di altri testimoni veraci oltre al Discepolo Prediletto, per esempio, lo scrittore di 3 Gv 12 dice: « Tu sai che la nostra attestazione è vera ». Tuttavia, in una questione del genere, noi dobbiamo argomentare dall'interno del Vangelo. È detto che il Discepolo Prediletto è l'unico seguace (maschio) di Gesù, presente ai piedi della croce; è un vero testimone oculare, dal quale dipende lo scrittore (21,24). Dobbiamo noi pensare che ai piedi della croce ci fosse un altro discepolo, altrimenti innominato, che era parimenti un vero testimone, dal quale dipende in maniera speciale lo scrittore giovanneo?

— *la sua attestazione è vera. Egli dice quello che egli sa essere vero.* Il « sua » è *autou*, mentre l'« egli » che inizia la frase seguente è *ekeinos*, « quello » (letteralmente « quello che sa di dire la verità »). Grammaticalmente, molti hanno trovato strano che *ekeinos* si riferisca al testimone oculare, del quale lo scrittore ha già parlato; per esempio, Bultmann, p. 526, dice che *ekeinos* deve riferirsi a qualcuno che non è il testimone oculare. Tra le possibili ipotesi abbiamo: (a) *ekeinos* è lo scrittore giovanneo (o l'evangelista o il redattore): « Colui che scrive sa che il testimone oculare dice la verità ». Questa traduzione è preferita da molti che desiderano fare una distinzione tra lo scrittore giovanneo e il Discepolo Prediletto. Abbiamo casi, in greco, in cui uno scrittore si riferisce a se stesso con *ekeinos;* per esempio, Flavio Giuseppe, *Guerra giudaica* III, VII,16; # 202: « Non posso fare a meno di pensare che essi abbiano fatto tutto ciò, non perché invidiassero a quello [*ekeinos* = Flavio Giuseppe] una possibilità di salvezza, ma perché pensavano ai loro interessi ». (Per esempi ebraici di questo genere, vedi Schlatter, p. 353). Naturalmente, nella maggioranza di questi casi il contesto aiuta a chiarire il significato speciale di *ekeinos*, cosa che non avviene per Giovanni. Una variante di questa teoria è l'opinione di Torrey, per cui *ekeinos* riflette l'aramaico *hāhū gabrâ*, « quell'uomo, un certo uomo », che serve come circonlocuzione per « io ». Una importante obiezione contro l'interpretazione che *ekeinos* sia un riferimento allo scrittore, è che in 21,24 si può vedere come uno scrittore giovanneo abbia realmente scritto di se stesso, differenziandosi dal testimone oculare; egli non usò « quello » ma « noi »: « È lui [il Discepolo Prediletto] che ha scritto queste cose, e la sua attestazione, *noi* lo sappiamo, è vera ». (b) *ekeinos* è Gesù Cristo: « Gesù sa che il testimone oculare dice la verità ». Erasmo, Sanday, Abbott, Lagrange, Strachan, Hoskyns e Braun sono fra quelli che accettano questa interpretazione (vedi E. Nestle, ET 24 [1912-13], 92). L'uso di *ekeinos* per Gesù è ben attestato in Giovanni (3,28.30; 7,11; 9,28), ma di solito in un contesto dove il riferimento è chiaro. (c) *ekeinos* è Dio: « Dio sa che il testimone oculare dice la verità ». Anche l'uso di *ekeinos* per Dio è ben attestato in Giovanni (5,19; 6,29; 8,42), ma parimenti in casi chiariti dal contesto.

Probabilmente, la miglior spiegazione è che, malgrado le obiezioni, *ekeinos* si riferisce al testimone oculare. (Per rendere ciò più facile, alcuni hanno cercato di rimaneggiare la frase; Nonno di Panopoli [metà del V secolo], seguito da Bultmann, p. 526, legge: « Noi lo [*ekeinon* invece di *ekeinos*] sappiamo, che egli dice la verità »; ma tale rimaneggiamento non è necessario). Sia BDF, § 291^6 sia MTGS, p. 46, ammettono l'uso anaforico di *ekeinos*, che vuol dire semplicemente « egli ». Vorremmo aggiungere che, se *ekeinos* è il testimone oculare, e di conseguenza lo scrittore giovanneo parla in terza persona del testimone oculare/Discepolo Prediletto, ciò non significa necessariamente che lo scrittore e il Discepolo Prediletto *non* siano la stessa persona, sebbene, che non lo siano è certamente implicito in 21,24. All'inizio, pp. CXVIII-CXXI, abbiamo sostenuto la tesi che di fatto non sono la stessa persona, e che il Discepolo Prediletto è la fonte della tradizione che pervenne allo scrittore giovanneo, o agli scrittori giovannei.

— *affinché anche voi possiate avere fede*. La frase finale modifica probabilmente tutto il concetto del versetto, e non semplicemente il verbo più vicino; il testimone oculare non soltanto *dice la verità* affinché voi possiate avere fede; più importante è il fatto che egli testimonia quello che ha visto affinché voi possiate avere fede. L'« anche », omesso nella tradizione testuale bizantina, significa che lo stesso testimone oculare è un credente e desidera, mediante la sua attestazione, assicurare che anche i lettori del Vangelo sono credenti. Per quanto il congiuntivo dell'aoristo del verbo « avere fede » compaia in alcune testimonianze, il congiuntivo presente è attestato meglio (vedi anche 20,31); questo tempo implica una continuazione e un approfondimento della fede, più che una conversione. L'oggetto immediato della fede coinvolge la morte di Gesù sulla croce e i suoi effetti, una verità in cui si assomma tutta la rivelazione di Gesù. Ai lettori si chiede di avere fede non soltanto in quello che il testimone oculare vide, ma anche nelle sue implicazioni teologiche (vedi Commento).

v. 36. *Questi avvenimenti.* Logicamente, ciò si riferisce a due incidenti: le gambe di Gesù non furono spezzate (v. 33); il suo costato fu colpito da una lancia (v. 34). La citazione biblica del v. 36 si riferisce al primo; quella del v. 37, al secondo.
— « *Non un osso deve essere spezzato* ». Letteralmente « il suo [maschile o neutro] osso non sarà spezzato »; al fine di mantenere l'ambiguità del greco, non abbiamo usato un possessivo. Ci sono molti candidati alla identificazione del passo biblico che Giovanni ha in mente, candidati che non si escludono a vicenda: (a) una della descrizioni dell'agnello pasquale: « Un suo osso non sarà spezzato » (LXX, Codice Vaticano di Es 12,10); « Tu non spezzerai un suo osso » (Es 12,46); « Essi non spezzeranno un suo osso » (Nm 9,12). Giovanni è più vicino alla prima forma della norma pasquale (Freed, OTQ, p. 113). Dei vari passi biblici citati direttamente nel racconto giovanneo della passione, questo sarebbe l'unico preso dal Pentateuco. (b) Sal 34,21: « Egli [il Signore] preserva tutte le sue ossa [cioè, dell'uomo giusto]; delle ossa neppure uno verrà spezzato ». Qui il verbo passivo è vicino a Giovanni, ma « le ossa » (si noti il plurale) non sono direttamente il soggetto del verbo « spezzare ». Mentre le citazioni del salterio sono comuni nei racconti della passione, questo salmo non è citato altrove in relazione alla passione (cfr. 1 Pt 2,3; 3,10-12). B. Weiss, Torrey e Dodd sono tra quelli che hanno sostenuto che questo salmo è la fonte più plausibile della citazione di Giovanni. Bultmann, p. 524[8], pensa che nella fonte di Giovanni la citazione provenisse dal salmo, ma che l'evangelista vedesse in essa un riferimento a Es 12,46. Barton, *art. cit.*, cita alcuni paralleli egiziani circa la proibizione di spezzare le ossa di un cadavere.

v. 37. *E ancora un altro passo della Scrittura dice.* Schlatter, p. 355, fa notare che questa è una formula rabbinica fissa per introdurre un'altra citazione.
— « *Essi guarderanno a colui che hanno trafitto* ». La citazione che Giovanni fa di Zac 12,10 non segue alla

lettera né il TM né la più comune lezione dei LXX. Il TM dice: « Essi guarderanno a me, che hanno trafitto ». Nel contesto, il « me » è Jahvè; l'implicazione è strana e il testo può ben essere corrotto, e forse ciò spiegherebbe i tentativi di miglioramento fatti da antichi traduttori. Dato che tutte le frasi seguenti si riferiscono a « lui », sia i copisti (quarantacinque dei manoscritti collezionati da Kennicott e da De Rossi) che i commentatori hanno letto « lui » invece di « me ». Il Codice Vaticano e la maggioranza delle altre testimonianze dei LXX leggono: « Essi guarderanno a me, perché hanno danzato insolentemente [= schernito] », riflettendo una forma verbale derivante dalla radice ebraica *dqr,* « trafiggere », erroneamente letta come una forma di *rqd,* « saltare, ballare ». Eppure, c'è una lezione greca nel Codice di Vienna (L), del V o del VI secolo, che è molto più vicina a una traduzione letterale del TM. Quasi certamente la lezione di Vienna deriva da una antica recensione (proto-Teodozione), che uniforma i LXX a quello che allora (I secolo d.C.) stava diventando il testo ufficiale ebraico. Possiamo essere ragionevolmente sicuri che la citazione di Giovanni ha origine da una antica recensione greca del genere, forse nella forma breve, « Essi guarderanno a colui che hanno trafitto ». (In effetti, nel testo di Giovanni non c'è « lo », ma è richiesto dal senso; si paragoni la citazione di Zaccaria in Ap 1,7: « Ogni occhio lo vedrà, ognuno che lo trafisse »). Vedi S. Jellicoe, *The Septuagint and Modern Study* (Oxford, 1968), p. 87.

v. 38. *Dopo.* Questo avverbio (*meta tauta*) è così vago che Bernard, II, 653, preferisce la spiegazione che la petizione di Giuseppe a Pilato fu presentata contemporaneamente alla petizione de « i giudei ». L'interpretazione più ovvia è che un episodio segua l'altro. Ci troviamo probabilmente di fronte a un nesso redazionale in due temi indipendenti della tradizione (vedi Commento).

— *Giuseppe di Arimatea.* È menzionato in tutti e quattro i Vangeli in relazione alla sepoltura di Gesù, ma non in altre parti del NT. C'è ogni ragione per pensare che il ricordo della sua parte, durante la sepoltura, sia storico, dato che non c'era motivo di inventarla. (In assenza di notizie contrarie, sarebbe stato naturale supporre che furono i parenti di Gesù a seppellirlo, soprattutto dato che, secondo Giovanni, era presente la madre). Arimatea, che Lc 23,50 chiama « una città dei giudei », era il suo luogo di nascita o la sua precedente residenza; ma la sua parte nel Sinedrio e la notizia che possedeva una tomba appena fuori di Gerusalemme (Matteo) fanno pensare che allora abitasse nella Città Santa. Si è pensato che Arimatea sia Ramataim di 1 Sam 1,1. Eusebio fissa il luogo a Remphthis o Rentis, circa quindici chilometri a nord-est di Lydda (1 Mac 11,34 associa i distretti di Ramataim e di Lydda); ma W. F. Albright, AASOR 4 (1922-23), pp. 112-23, obietta che questo luogo è troppo lontano da Silo, la destinazione della famiglia di Samuele nella narrazione di 1 Sam. Egli propone di identificarla con Ramallah. Un'altra ipotesi sostiene Beit Rimeh, circa otto chilometri a est di Rentis e circa diciannove chilometri a nord-est di Betel. Nessuna di queste localizzazioni è in Galilea, di modo che Giuseppe avrebbe dovuto essere uno dei discepoli di Gesù nativi della Giudea (Giovanni 7,1; vedi Nota su « Giuda » a 6,71).

— *un discepolo di Gesù.* Una definizione simile di Giuseppe, ma in un greco diverso, si trova in Mt 27,57, mentre Mc 15,43 e Lc 23,51 lo descrivono in attesa del regno di Dio. Le ulteriori notizie circa la figura di Giuseppe, fornite dai sinottici, sono interessanti: (a) è ricco, secondo Mt 27,57; (b) è un rispettabile membro del consiglio (Sinedrio), secondo Mc 15,43 e Lc 23,50; (c) è un uomo buono e santo che non approvava quello che veniva fatto a Gesù, secondo Lc 23,50-51. Giovanni non dà nessuna di queste notizie, per quanto egli, in realtà, associ Giuseppe a Nicodemo, che era un membro del Sinedrio, forse in implicito accordo con (b). Il *Vangelo di Pietro,* 3, fa andare Giuseppe da Pilato prima della crocifissione, a reclamare il corpo di Gesù, e definisce Giuseppe amico di Pilato; ma quasi certamente questa è una deduzione tratta dalla tradizione secondo cui Pilato aderì alla richiesta di Giuseppe. Il fatto che Giovanni non definisca ricco Giuseppe, come in (a), milita contro l'opinione di Loisy, p. 497, secondo cui la sepoltura può essere un'altra allusione al tema del Servo Sofferente (Is 53,9: « Essi fecero la sua tomba ... con un ricco ».

— *segreto.* I discepoli clandestini sono giudicati con durezza e disprezzo in 12,42, ma, evidentemente, Giuseppe, che si presenta per reclamare il corpo di Gesù, ha conquistato la stima dello scrittore giovanneo. (Mc 15,43 specifica che questa era una azione audace). Oppure, più semplicemente, Giovanni menziona il particolare soltanto per spiegare perché Pilato aderì alla richiesta: il prefetto romano avrebbe ben difficilmente concesso favori a un noto seguace di un uomo giustiziato quale rivoltoso.

— *chiese il permesso di Pilato di deporre il corpo di Gesù.* I vangeli sinottici (Mc 15,43 e par.) descrivono Giuseppe *che va* da Pilato per reclamare il corpo di Gesù. Ancora una volta (vedi Nota su « essi chiesero a Pilato » al v. 31), l'omissione in Giovanni di un verbo di moto è stata citata per provare che Giovanni dipinge Pilato presente sul Golgota. Notiamo il vocabolario differente di Giovanni e dei sinottici: il verbo « chiedere » nei sinottici è *aitein,* mentre sia qui che al precedente v. 31 Giovanni usa *erōtan.*

— *Pilato lo concesse.* Di nuovo c'è una differenza di vocabolario: Marco usa *dōrein,* « dare »; Matteo ha « egli ordinò che fosse dato » [*apodidonai*]; Giovanni usa *epitrepein.* Giovanni è più vicino a Matteo nella successione richiesta-concessione, mentre Mc 15,44-45 interrompe questa successione descrivendo il tentativo di Pilato di appurare se Gesù era veramente morto (apparentemente, un tema apologetico). Luca non riferisce alcuna risposta da parte di Pilato.

— *così egli venne e portò via il corpo.* Nessuno di questi verbi (*erchesthai, airein*) è usato nei racconti paralleli sinottici; Marco e Luca si riferiscono al « portarlo giù » di Giuseppe (*kathairein*); Matteo si riferisce al suo « prendere [*lambanein*] il corpo » (vedi il seguente V. 40a per un parallelo giovanneo di Matteo). Nel testo di Giovanni, verbi al plurale (« essi vennero », « essi portarono via ») sono letti dal Codice Sinaitico, da Taziano e da qualche testimonianza della VL della versione sahidica e delle versioni siriaca e armena. Con il pretesto di preferire la lezione più difficile, si può sostenere che il plurale sia originale, come fanno SB e Bultmann. Tuttavia, ci sono parecchie possibili spiegazioni circa il motivo per cui un plurale possa essere stato introdotto nel testo: per esempio, una contaminazione derivante dal verbo al plurale usato nel v. 40; o un riflesso del v. 31 in cui sono i soldati che devono portare via il corpo. Se accettiamo il plurale, chi sarebbero « essi »? Forse Giuseppe e Nicodemo; quest'ultimo è nominato per la prima volta nel versetto seguente. Forse c'è un'eco della tradizione di Mc 15,47 e par., che le donne galilee erano presenti alla sepoltura. Forse si dice implicitamente che Giuseppe non intraprese l'opera da solo, ma chiamò servitori o amici. Gaechter, « Begräbnis », p. 222, argomenta che Giuseppe e Nicodemo dovettero impiegare degli schiavi, perché, se avessero maneggiato il cadavere, sarebbero stati ritualmente impuri per sette giorni (Nm 19,11) e, quindi, non avrebbero potuto celebrare la festa della Pasqua (cfr. Giovanni 18,28), difficoltà che Giovanni non prende in considerazione. « Il corpo » è letteralmente « il suo corpo »; alcune testimonianze hanno « il corpo di Gesù », probabilmente a imitazione delle parole già dette in precedenza nel versetto; altre testimonianze hanno semplicemente « esso » [neutro].

v. 39. *Nicodemo*. È menzionato soltanto in Giovanni (3,1; 7,50). Non ci sono chiare ragioni per cui Giovanni avrebbe dovuto inventare qui una parte per lui, a meno che la tradizione non conservasse il ricordo che un membro del Sinedrio era coinvolto; e l'unico membro del Sinedrio favorevole a Gesù, noto allo scrittore, era Nicodemo. È stato proposto che, poiché Nicodemo era un fariseo, la sua presenza avrebbe garantito la correttezza del rituale funebre.
— (*l'uomo che in precedenza era venuto da Gesù di notte*). Il richiamare alla memoria una identificazione è caratteristico dello stile giovanneo. Tale richiamo viene fatto con maggior frequenza per quei personaggi che sono tipici della tradizione giovannea, o che hanno una parte speciale in quella tradizione; per esempio, Maria di Betania (11,2), Lazzaro (12,1), Filippo (12,21), Natanaele (21,2), il Discepolo Prediletto (21,20); una eccezione sarebbe Giuda Iscariota (12,4). In generale, questi richiami sono più comuni in passi che noi abbiamo ritenuto essere stati inseriti durante fasi più tarde della compilazione o della redazione del Vangelo (capp. 11-12; 21). Il precedente richiamo a Nicodemo in 7,50, diceva semplicemente: « l'uomo che era venuto da Gesù ».
— *venne e portò*. Letteralmente « venne portando »; poche testimonianze, compreso il Codice Sinaitico, hanno « venne avendo ». Desidera Giovanni farci pensare che Nicodemo portò la sua mistura preparata sul momento o che egli ne aveva già una quantità enorme? Bernard, II, 654, è favorevole alla prima ipotesi, mentre Lagrange, p. 503, ritiene che Giuseppe e Nicodemo si divisero il compito: uno andò da Pilato, mentre l'altro andò ad acquistare l'occorrente per la sepoltura. Gaechter, « Begräbnis », pp. 221-22, ritiene che l'acquisto fu fatto mentre Gesù era sulla croce; Giuseppe comprò i lini e Nicodemo le spezie. Tuttavia, si dovrebbe probabilmente trattare il problema considerando il v. 39 una diversa tradizione che qui è stata aggiunta.
— *una mistura*. Leggiamo *migma* con la maggioranza dei manoscritti, sebbene parecchie testimonianze importanti,

compreso il Codice Vaticano e il Codice Sinaitico *, leggano *heligma*, « pacchetto, rotolo ». La prima è la lezione più difficile e potrebbe essere preferita se fosse realmente significativa. Bernard, II, 653, propone una spiegazione della confusione, che potrebbe essere avvenuta nel copiare un originale *smigma*, lezione che si trova in due manoscritti corsivi.

— *di mirra e di aloe. Smyrna* o « mirra » è una resina odorosa impiegata dagli egiziani per l'imbalsamazione (vedi vol. I, p. 582); *aloē* è legno di sandalo, aromatico e polverizzato, impiegato per profumare materiale per letti o indumenti, ma non normalmente per le sepolture. (Per questa ragione alcuni pensano che Giovanni intendesse la pianta di aloē amaro, impiegata dagli egiziani per imbalsamare). Lo scopo dell'aloē era, probabilmente, quello di neutralizzare l'odore sgradevole e di rallentare la decomposizione. (Noi troviamo un po' stiracchiata l'opinione di Hoskyns, p. 536, secondo cui questa spezia ha il simbolismo di fare del sacrificio di Gesù un dolce profumo). La combinazione di mirra e di aloe compare in Cant 4,14. Nessuno dei Vangeli sinottici dice che spezie balsamiche furono poste nella tomba il venerdì; e, mentre Marco e Luca (ma non Matteo) menzionano le spezie in un altro contesto, il vocabolario non è lo stesso. Mc 16,1 dice che la mattina della Pasqua [di resurrezione] le donne portarono olî aromatici (*arōma*) per ungere Gesù. Lc 23,56 dice che quel venerdì *dopo* la sepoltura, le donne prepararono olî aromatici (*arōma*) e profumi (*myron*), e Lc 24,1 dice che la mattina della Pasqua [di resurrezione] le donne vennero, portando gli olî aromatici che avevano preparato. Il *Vangelo di Pietro*, 24, dice che Giuseppe lavò il corpo prima della sepoltura.

— *circa cento libbre.* La libbra romana era di circa dodici once, di modo che questo sarebbe l'equivalente di circa trentaquattro chili; ma la quantità è sempre eccezionale. Senza prove testuali, Lagrange, p. 503, avanza l'ipotesi che si tratti di un errore del copista. Barrett, p. 465, ricorda l'enorme quantità di vino a Cana (2,6), e Dodd, *Tradition*, p. 139[2], fa notare i 153 pesci di 21,11. Questa tendenza giovannea per i numeri esorbitanti è spiegata, negli altri casi, in termini di simbolismo, e ciò può essere vero anche qui (vedi Commento).

v. 40. *Essi presero il corpo di Gesù.* Questo sembra essere una ripetizione della fine del v. 38, anche se i verbi sono differenti (qui è usato *lambanein*, come in Mt 27,59).

— *secondo le usanze funebri giudaiche.* Letteralmente « usanza per seppellire ». È vero che il verbo *entaphiazein* significa « preparare per la sepoltura », ma l'autore non può voler dire che essi stavano adesso preparando una sepoltura da farsi tre giorni dopo, come sostengono coloro che pensano che Giovanni descriva soltanto un seppellimento provvisorio, e che le donne siano venute la domenica per completare quello che era stato iniziato. Prima di seppellire, i giudei non toglievano i visceri del cadavere, come facevano gli egiziani per la mummificazione. I giudei si limitavano a lavare il corpo, a ungerlo con olio e a coprirlo. 2 Cron 16,14 descrive il funerale del re Asa: « Lo stesero su un letto che era stato riempito con ogni genere di olî aromatici e di profumi ». Vedi anche Giovanni 11,44, dove leggiamo che le mani e i piedi erano legati con strisce di lino e il viso era avvolto in panni.

— *lo avvolsero.* Giovanni usa *dein*; Mc 15,46 usa *eneilein* (« avvolgere o legare »); Mt 27,59 e Lc 23,53 usano *entylissein* (« arrotolare, fasciare »). Quest'ultimo verbo compare in Giovanni 20,7 (vedi Nota relativa) per descrivere il panno che era stato posto intorno alle testa di Gesù. Il *Vangelo di Pietro*, 20, dice che Giuseppe avvolse (*eilein*) il corpo di Gesù.

— *con teli di lino.* Se lasciamo da parte Lc 24,12 (versetto sul quale esistono dubbi testuali, vedi pp. 1256-58 sotto), soltanto Giovanni usa *othonion* (al plurale) per descrivere l'abito funebre di Gesù. *Othonion* è frequentemente considerato un diminutivo di *othonē*, « tela di lino, lenzuolo »; si ritiene che il plurale indichi che furono impiegate strisce di tela o bende (BAG, p. 558, col 1). Tuttavia, questa interpretazione crea un duplice problema. Primo, non è in armonia con la descrizione sinottica (e con quella del *Vangelo di Pietro*), dove si dice che Gesù fu avvolto in una *sindōn* portata da Giuseppe. *Sindōn* è un grande telo di tessuto di lino; in Mc 14,51, il ragazzo che scappa via dal giardino porta un *sindōn* come suo abbigliamento completo. Secondo, l'interpretare *othonia* come strisce di lino presenta una difficoltà per molti studiosi cattolici romani, che ammettono l'autenticità della Santa Sindone di Torino, quale abito funebre di Gesù. La Santa Sindone è lunga 4,36 metri e larga 1,10 metri. Le macchie del tessuto possiedono la qualità di una negativa, e quando sono fotografate danno l'immagine positiva di una forma umana. Una analisi medica ha indotto alcuni a concludere che soltanto per pochi giorni la Sindone fu ripiegata per lungo sopra un corpo che era stato sepolto con aloe, un corpo che era stato flagellato, incoronato di spine, trafitto con chiodi come nelle crocifissioni, con il cuore spaccato dopo la morte. L'antichità della Santa Sindone può essere fatta risalire fino al 1353 e fino alla chiesa collegiata di Lirey, a 19 chilometri da Troyes in Francia, ma abbiamo notizie di un sudario simile, esistente un secolo prima a Costantinopoli. Dato che la Santa Sindone fece la sua apparizione nella storia scritta in un'epoca in cui le crociate avevano inondato l'Europa di false reliquie provenienti dall'Oriente, essa è *a priori* sospetta, specialmente perché il papa (o antipapa) Clemente VII permise che fosse esposta al pubblico nel 1389 soltanto a condizione che si dichiarasse apertamente che *non* era il vero sudario di Cristo. (Per una interessante relazione, vedi John Walsh, *The Shroud* [New York, Doubleday Echo, 1965]; per le obiezioni della critica biblica moderna, vedi J. Michl, *Theologische Quartalschrift* 136 [1956], 129,73, specialmente p. 142 ss.; come Braun Brinzler, Gaechter e altri esegeti contemporanei cattolici, Michl nega l'autenticità della Santa Sindone; per una discussione sulla Santa Sindone alla luce della testimonianza giovannea, vedi F. M. Braun, NRT 66 [1939], 900-35; 1025-46). Accuratissimi studi lessicografici del significato di *othonion* sono stati fatti da A. Vaccari, « *Edēsan auto othoniois* (Jon. 19,40) », in *Miscellanea biblica di B. Ubach* (Montserrat, 1953), pp. 375-86, e da C. Lavergne in *Sindon* 3, nn. 5/6 (1961), 1-58. Il risultato è che, sebbene non ci sentiamo obbligati ad armonizzare Giovanni con i sinottici, e non abbiamo il minimo interesse a difendere la Santa Sindone di Torino, non possiamo saltare alla conclusione che Giovanni volesse dire « bende ». Frequentemente, nel greco della koiné, le forme del diminutivo non hanno veramente valore di diminutivo (BDF, § 111^{3}); ed è perfino dubbio che *othonion* sia un diminutivo, perché *othonē* può indicare la stoffa e *othonion* può indicare un articolo fatto di quella stoffa. Il plurale può essere un plurale di categoria che definisce soltanto un oggetto, o un plurale di estensione che indica le dimensioni di un pezzo (vedi BDF, § 141). La traduzione di *othonia* con « strisce di lino » o « bende » è relativamente moderna (a partire dal 1879 circa); in precedenza la parola era intesa genericamente come « panni di lino ». Realmente, non c'è un elemento negli antichi papiri che appoggi l'interpretazione del termine come riferito a strisce di stoffa, e non ci sono prove che i giudei avvolgessero i loro morti con fasce o strisce simili a quelle usate per le mummie egiziane. Alcu-

ni termini talmudici usuali per le vesti funebri sono *sādīn* (« lenzuolo di lino ») e *takrīkīm* (plurale, « sudario »). Esiste un papiro del IV secolo d.C., della collezione Rylands (vol. IV, n. 627), in cui *othonion* sembra essere una classificazione generale, di cui *sindōn* è una specie. Ammessa l'oscurità del termine, abbiamo preferito tradurlo vagamente con « teli di lino ».
— *con olî aromatici.* Qui Giovanni usa *arōma*, parola che si trova nelle narrazioni marciana e lucana del tentativo delle donne di ungere Gesù (Nota al v. 39 sopra). La parola può significare « spezie », nel qual caso è, probabilmente, un altro modo di descrivere la mirra e l'aloe, menzionati in precedenza. Tuttavia, era abituale per i giudei usare olio, di modo che qui può essere introdotto un terzo elemento della preparazione funebre.

Come immagina Giovanni che le spezie e l'olio fossero impiegati? Furono usati separatamente, per esempio la mirra e l'aloe spruzzati fra i teli, mentre l'olio fu spalmato sul corpo, o versato sopra il cadavere già avvolto? O erano mescolati, di modo che la mirra e l'aloe polverizzati furono sciolti in olio vegetale neutro, per ottenere un unguento liquido? Quest'ultima ipotesi concorda meglio con l'unzione prescritta per le pratiche funebri ebraiche.

v. 41. *Nel posto dove Gesù era stato crocifisso.* Soltanto Giovanni specifica che la tomba era molto vicina al Golgota. Nella Basilica del Santo Sepolcro (vedi Nota su « uscì » al v. 17), la tomba è a soli quaranta metri circa dal Calvario. Sarebbe stata un'ovvia comodità mantenere un cimitero vicino al luogo delle esecuzioni (Mishnah *Sanhedrin* 6,5 specifica che ci dovevano essere due cimiteri per i diversi tipi di criminali giustiziati), e senza troppe difficoltà, se si usavano come tombe gli scavi di una cava di pietre. Tuttavia, i Vangeli dicono chiaramente che Gesù non fu sepolto in una tomba comune; e, naturalmente, noi non siamo certi che il Golgota fosse un posto abituale per le esecuzioni. Nella vicinanza della tomba, Loisy, p. 498, vede un'altra possibile eco del motivo conduttore dell'agnello pasquale, perché Es 12,46 insiste nel dire che l'agnello deve essere mangiato sul posto, e che nessun avanzo di carne deve essere portato via; tale accostamento poggia su basi troppo deboli.
— *c'era un giardino.* Questo termine (*kēpos*) è stato usato in 18,1 per l'orto (oliveto?) dove Gesù fu arrestato; e qui come là alcuni vedrebbero un gioco simbolico sul giardino dell'Eden, sebbene Gn 2,15 usi *paradeisos* e non *kēpos*. I

Vangeli sinottici non definiscono il luogo della sepoltura un « giardino », ma questa descrizione si trova nel *Vangelo di Pietro,* 24, dove ci viene detto che Giuseppe portò il corpo « dentro la sua propria tomba, chiamata " il giardino di Giuseppe " », uno dei pochi casi in cui questo vangelo apocrifo concorda con notizie che si trovano soltanto in Giovanni. Non siamo certi del genere di giardino che Giovanni immagina, perché la legge ebraica più tarda scoraggiava le piantagioni di alberi da frutta vicino a un cimitero. Qui, la menzione del giardino deve essere messa in relazione con Maria Maddalena, la quale scambia Gesù per il giardiniere (20,15), ed è interessante osservare che nell'apologetica giudaica del II secolo contro la resurrezione, questo giardiniere è ritenuto un coltivatore di cavoli (vedi Nota relativa).

La notizia, che la tomba era vicina al Golgota e in un giardino, concorda con la speculazione che il luogo dell'esecuzione era appena (forse 100-125 metri) fuori del secondo muro a nord della città (Nota a 19,17, « egli uscì »), perché una delle quattro porte del muro nord era la Porta del Giardino (« Gennath »: Flavio Giuseppe, *Guerra giudaica,* V, IV, 2 # 147). Le tombe dei sommi sacerdoti asmonei Giovanni Ircano e Alessandro Janneo si trovavano in questa zona nord (*Guerra giudaica,* V, VI, 2 e VII, 3; # 259; 304), di modo che poteva essere un posto di prestigio per le sepolture. Cirillo di Gerusalemme (circa 350) riferisce in *Catechesis* XIV,5; PG 33,829B, che ai suoi tempi i resti di un giardino erano ancora visibili presso la Basilica del Santo Sepolcro, che Costantino aveva da poco costruito, sopra il luogo tradizionale della tomba di Gesù.
— *una tomba nuova nella quale nessuno era stato mai sepolto.* Il verbo è *tithenai,* « mettere, adagiare ». Per « tomba » Giovanni usa *mnēmeion,* impiegato anche dai tre Vangeli sinottici (anche Marco e Luca parlano di *mnēma*). Marco non fa riferimento al fatto che la tomba non fosse stata ancora usata; Mt 26,60 la chiama « una tomba nuova »; Lc 23,53 si riferisce ad essa come a una tomba « dove nessuno era stato ancora posto [*keimai*] ». I tre sinottici forniscono l'ulteriore notizia che la tomba era scavata nella roccia. Soltanto Matteo, seguito dal *Vangelo di Pietro,* arriva alla conclusione che si trattava della tomba posseduta da Giuseppe.

v. 42. *giudei.* Omesso dalla VL e da alcune testimonianze siriache.
— *giorno della Preparazione.* Qui non è chiaro se il

termine si riferisce anzi tutto al giorno precedente il sabato o al giorno precedente la Pasqua (Nota al v. 31 sopra). Taziano e alcune testimonianze siriache chiariscono la situazione leggendo: « perché il sabato era incominciato ». Sepolture durante un sabato non sarebbero state permesse, sebbene il corpo potesse essere lavato e unto (Mishnah *Sabbath* 23,4-5). Mc 15,42 menziona il giorno della Preparazione all'inizio del racconto della sepoltura; Lc 23,54 lo nomina circa nello stesso punto del racconto, dove si trova il riferimento di Giovanni.

COMMENTO

Quinto episodio: Pilato e il tentativo di crurifragio di Gesù; fiotto di sangue e acqua (19,31-37)

Come abbiamo fatto osservare, quest'ultimo episodio del racconto della crocifissione, corrisponde al primo. In entrambi, « i giudei » fanno una richiesta a Pilato relativa a Gesù sulla croce; mentre Pilato ha rifiutato la loro prima richiesta di modificare il titolo, egli tacitamente accoglie questa richiesta di far portare via i corpi. Malgrado il fatto che cominci con questa richiesta, l'episodio non si riferisce alla rimozione del corpo, bensì all'osservazione del soldato, che non era necessario spezzare le gambe di Gesù perché questi era già morto, e al colpo di lancia esplorativo del soldato, che fece uscire sangue e acqua. Questa è l'unica parte del racconto della crocifissione che palesemente non abbia paralleli, neanche parziali, nei Vangeli sinottici. Nondimeno, alcuni commentatori scoprono una equivalenza; perché nel descrivere quanto avviene tra la morte di Gesù e il momento in cui il suo corpo fu staccato dalla croce per essere sepolto, tutti i Vangeli narrano incidenti che spiegano una fede che ha le sue radici nella morte di Gesù. Nella tradizione sinottica (Mc 15,38-39 e par.), la sceneggiatura è chiaramente miracolosa: il velo del tempio è lacerato da cima a fondo (Marco/Matteo; cfr. 23,45); c'è un terremoto che scoperchia le tombe e libera i corpi dei santi (soltanto Matteo). L'espressione di fede viene da un centurione romano (e da « quelli che erano con lui »: Mt 27,54), il quale proclama che Gesù era un Figlio di Dio (Marco/Matteo) o che era innocente (Luca). Come risultato, le folle si pentono mentre lasciano il Golgota (Luca). L'episodio giovanneo è del tutto diverso. Bultmann, pp. 516 e 523, lo definisce relativamente tardo, in parte perché è quanto mai centrato sull'adempimento della Scrittura. Eppure, manca l'elemento dell'ovviamente miracoloso (sebbene alcuni, come vedremo, ritengano miracoloso il fiotto di sangue e acqua); e manca una non plausibile confessione di fede da parte di soldati romani. I soldati hanno il compito più logico di finire l'esecuzione affrettando la morte dei criminali mediante il *crurifragium*, consuetudine attestata. La fede, che è rafforzata dall'episodio giovanneo, o che da esso nasce, è la fede del Discepolo Prediletto (Nota su « testimone oculare » al v. 35), e dei lettori di Giovanni, che accettano la testimonianza del Discepolo.

L'idea che Giovanni abbia sostituito l'episodio sinottico con una drammatizzazione, che meglio si adattava ai suoi fini teologici, non è soltanto impossibile da provare, ma anche implausibile, perché raffigurazioni, quali la lacerazione del velo del tempio al momento della morte di Gesù e una confessione di fede da parte di un romano, sarebbero state del tutto consone alla teologia giovannea. Una tesi avente maggiori sfumature è quella di Michaels, *art. cit.*, il quale pensa che Marco e Giovanni presentino interpretazioni differenti dell'unica serie di avvenimenti storici che diede origine ad entrambe le tradizioni. Egli ritiene che il lanciere di Giovanni sia da identificarsi con il centurione marciano (Nota su « uno dei soldati » al v. 34); e combinando Giovanni 19,35 e 1,34, Michaels mette in relazione la testimonianza verace del testimone oculare con una confessione che Gesù è il Figlio di Dio. Dato che per Giovanni (2,21) il corpo di Gesù è il tempio, una interpretazione figurata della lacerazione del velo del tempio (Marco) può essere messa in relazione con l'apertura del costato di Gesù. Tuttavia, relazioni del genere sono molto speculative, e sono, con maggior probabilità, il prodotto dell'abilità dell'interprete più che del piano dell'evangelista. Gli episodi sinottici e giovannei che seguono la morte di Gesù, hanno una certa rassomiglianza nella funzione teologica; ma non c'è una prova reale che uno sia stato sostituito all'altro, né che essi siano due riflessi di un solo avvenimento.

La narrazione giovannea presenta i seguenti problemi: la questione delle aggiunte redazionali ai vv. 34-35; la storicità e il significato del fiotto di sangue e acqua; la ragione di invocare un testimone al v. 35, e l'intento teologico dello scrittore nel citare due passi della Scrittura nei vv. 36 e 37.

Cominciamo con la questione delle *aggiunte redazionali.* Bultmann pensa che, in generale, i vv. 31-37 pervennero all'evangelista plasmati da una tradizione comunitaria, perché in essi mancano temi teologici tipici di Giovanni e il motivo dominante è l'adempimento della Scrittura. (Al contrario, noi tratteremo l'episodio come dominato dai temi teologici giovannei!) Egli ritiene che il v. 34b (« e subito ne uscì sangue e acqua ») e il v. 35 siano un contributo del Redattore ecclesiastico. (Wellhausen e Loisy considerano redazionali anche i vv. 34a e 37). Bultmann fa osservare che il tema del fiotto di sangue e acqua non è ripreso nelle citazioni bibliche dei vv. 36-37, perché quelle citazioni sono in relazione con i temi del v. 33 (il crurifragio) e del v. 34a (il colpo di lancia); quindi, in una certa epoca i vv. 36-37 seguivano immediatamente i vv. 33-34a. L'aggiunta del v. 34b è attribuita al Redattore ecclesiastico più che a una nuova edizione da parte dell'evangelista, perché il sangue e l'acqua sono un riferimento ai sacramenti dell'eucarestia e del battesimo, e l'evangelista non si interessava di sacramentalismo. L'aggiunta del v. 35 è attribuita al Redattore ecclesiastico, perché assomiglia a 21,24, e questo versetto fa parte di un capitolo aggiunto dal redattore. All'inizio, pp. XXX-XXXII, abbiamo detto di provare una forte perplessità di fronte al concetto che Bultmann ha di redazione; secondo il nostro parere, in nessun altro caso la sua teoria è più opinabile che qui. Ovviamente, il v. 35 è una aggiunta parentetica. Tuttavia, come Smith, p. 233, fa notare, 21,24 è più chiaro di 19,35, di modo che in 21,24 noi possiamo avere un miglioramento del redattore a una osservazione fatta dall'evangelista in 19,35. L'analisi fatta da Bultmann del v. 34b è ancora più problematica. Se la menzione del sangue e dell'acqua ha un riferimento sacramentale, a nostro avviso questo non è un indice infallibile che il redattore sia stato all'opera, perché non vediamo una vena secondaria di sacramentalismo nell'opera dell'evangelista (vedere pp. CXXXV-CXXXVIII). E per quanto concerne il v. 34b, come vedremo in seguito, ogni riferimento sacramentale è secondario al simbolismo teologico che è in perfetta armonia con il pensiero giovanneo. Inoltre, noi pensiamo che la citazione biblica del v. 37 sia un riferimento a tutto il v. 34 (p. 1194 sotto), e, pertanto, il v. 34b è parte integrale dell'episodio.

Ciò ci porta al nostro secondo problema: *la storicità e il significato del fiotto di sangue e acqua.* Nella tradizione sinottica non troviamo conferma a questo particolare; perfino Lc 24,39, che menziona ferite nelle mani e nei piedi di Gesù, tace circa una ferita nel costato. Nondimeno, non c'è nulla di intrinsecamente improbabile né nel *crurifragium* né nel ferire un apparente cadavere per accertarsi che la morte sia realmente sopraggiunta, specialmente se la morte è prematura. Il particolare sorprendente è la dichiarazione che sangue e acqua fluirono dal corpo senza vita di Gesù. È noto a tutti che i cadaveri non sanguinano, dato che il cuore non manda più sangue in circolazione. Facendo tesoro di ciò, Hultkvist, *op. cit.*, ha cercato di dimostrare che Gesù non era morto, ma soltanto in stato di coma dovuto alla forte emorragia. (Egli prosegue teorizzando che Gesù tornò in vita nella tomba, ma che il suo corpo risentiva ancora della ferita due giorni dopo; e questo è il motivo per cui disse a Maria Maddalena di non toccarlo! [20,17.] La maggioranza dei medici che hanno studiato la questione (vedi le discussioni di Barbet e di Sava) non ritiene che la fuoruscita di sangue sia una difficoltà tanto grande, perché un fiotto di sangue racchiuso in uno spazio ristretto, che esce da una ferita inferta *poco dopo* la morte, non è cosa inaudita, specialmente se il cadavere è in posizione verticale. La difficoltà vera riguarda la fuoruscita di acqua dal cadavere. Anche se accettiamo l'idea corrente che « acqua » sia la descrizione non specializzata dello scrittore di un fluido organico senza, o quasi senza colore, per esempio siero, è arduo comprendere perché il sangue e questo fluido siano stati così nettamente separati.

Possiamo incominciare con spiegazioni che suppongono che Giovanni descriva un qualcosa di veramente accaduto, o naturalmente o miracolosamente. I medici hanno avanzato parecchie teorie, spiegando il fiotto di sangue e « acqua » come un fenomeno naturale. Nel 1847 il dottor J. C. Stroud M.D., pubblicò *The Physical Cause of the Death of Christ* (ed. riv. 1871), proponendo quella che è diventata la tesi classica di una violenta rottura del cuore di Gesù; una tesi conveniente, che dà ai predicatori la possibilità di sottolineare il fatto che, letteralmente, il Signore morì di crepacuore. Stroud teorizzava che, a seguito di una emorragia che attraverso la parete del cuore si era versata nel pericardio, si ebbe un coagulo di sangue separato dal siero. Il colpo di lancia aprì il pericardio, facendone uscire i due liquidi. Oggi, la teoria è sostenuta da pochi; è in disaccordo con l'esperienza acquisita in seguito, che tali rotture cardiache non avvengono spontaneamente o sotto la tensione di una agonia mentale, ma sono il risultato di precedenti condizioni patologiche del muscolo cardiaco. Inoltre, la coagulazione del sangue nel pericardio avrebbe richiesto un tempo più lungo, dopo la morte, di quanto i Vangeli concedano. Alcuni medici moderni, che fanno ricerche sul Vangelo, preferiscono dire che il fiotto di sangue proveniva dal cuore (più che dal sacco pericardico) e il fiotto di liquido acquoso dal sacco pericardico (Barbet), o perfino dallo stomaco, dilatato dal trauma. Secondo questa tesi, il colpo di lancia avrebbe dovuto aprire contemporaneamente due organi, e i due liquidi avrebbero dovuto passare attraverso lo spazio relativamente ampio che separa quegli organi dalla superficie del corpo, pur uscendo separati. Sava, *art. cit.*, ha avanzato una teoria più semplice. Egli porta buone prove a favore della tesi che la flagellazione di Gesù avrebbe potuto causare, parecchie ore prima della morte, una emorragia nella cavità pleurica, tra le coste e i polmoni.

Questo fluido emorragico, che in alcuni casi è notevolmente abbondante, avrebbe potuto separarsi in un leggero fluido sieroso (in alto) e in un fluido rosso cupo (in basso), separazione agevolata dalla posizione rigida in cui era tenuto il corpo di Gesù sulla croce (tanto rigida che alcuni pensano che sia morto di asfissia dovuta a difetto circolatorio, vedi V. Marcozzi, *Gregorianum* 39 [1958], 440-62). Dato che la cavità pleurica è a contatto della gabbia toracica, anche un leggero colpo di lancia avrebbe potuto aprirla e le due componenti del sangue avrebbero potuto uscire non troppo mescolate. Tuttavia, sembra che il massimo che si possa spigolare da tali discussioni mediche è che la descrizione di Giovanni del fiotto di sangue e acqua non è impossibile, e, quindi, non si può escludere un fenomeno naturale.

In tempi passati, una opinione più corrente era questa: Giovanni riteneva il fiotto di sangue e acqua miracoloso, e questa è la ragione per cui sottolinea l'attestazione del testimone oculare dell'avvenimento. Origene, Tommaso d'Aquino, Cajetano, Cornelio a Lapide e Lagrange sono tra coloro che hanno sostenuto questa interpretazione. Tuttavia, nella narrazione del fiotto di sangue e acqua, non c'è nulla che accenni a un miracolo; e, come vedremo, il richiamo enfatico alla attestazione del testimone oculare può essere riferita più al valore teologico della scena che al fatto di essere un miracolo.

Prima di discutere la possibilità che l'episodio sia una invenzione, possiamo ricordare una soluzione intermedia, e cioè: Giovanni descrive qualcosa realmente accaduto, ma, nel farlo, usa un linguaggio figurato. Alcuni ritengono che egli parli alla luce delle nozioni mediche della sua epoca; per esempio, un'opera più tarda, il Midrash Rabbah XV, 2 su Lv 13,2 ss. dice: « L'uomo è imparzialmente bilanciato, per metà è acqua e per l'altra metà è sangue ». Il pensiero greco, da Eraclito a Galeno, metteva in rilievo il fatto che nell'uomo la giusta proporzione di sangue e di acqua assicurava la salute. Descrivendo la morte del maggiore di sette figli, IV Mac 9,20 riferisce che il suo *sangue* macchiò la ruota mentre i *fluidi* del suo corpo spegnevano i carboni ardenti. Ancora un'altra teoria è che, descrivendo il sangue e l'acqua, Giovanni sottolinei l'origine divina di Gesù. C'era una antica leggenda omerica, secondo cui gli dèi non avevano sangue nelle vene, bensì un tipo di sangue mescolato ad acqua; per esempio, ci viene detto che da Afrodite uscì sangue linfatico diluito con acqua (vedi P. Haupt, *American Journal of Philology* 45 [1924], 53-55; E. Schweizer, EvTh 12 [1952-53], 350-51). È interessante osservare che questa possibilità fu presa in considerazione già all'epoca di Celso (178 circa), perché Celso chiese beffardamente se Gesù possedeva il liquido divino che era il sangue degli dèi, e Origene rispose che l'avvenimento era un miracolo (*Celsus* II,36; GCS 2,161-2). La più forte obiezione a tali teorie è il parentetico v. 35: chiunque abbia aggiunto quel versetto, non avrebbe sottolineato l'importanza di un testimone oculare, se avesse saputo che quanto era accaduto non veniva descritto come era successo.

L'appellarsi a una testimonianza oculare resta un argomento serio anche contro la tesi di molti studiosi, che sostengono che Giovanni ha inventato l'incidente del sangue e dell'acqua semplicemente a scopo teologico. Naturalmente, se si accetta l'opinione che il parentetico v. 35 non deriva dall'evangelista, ma da un redattore, il quale ignorava che l'evangelista aveva inventato la scena, l'obiezione cade. Alcuni hanno perfino argomentato che la necessità stessa di appellarsi a un testimone oculare indica che l'incidente del sangue e dell'acqua è un qualcosa di nuovo, su cui gli ascoltatori del messaggio evangelico potevano avere dei dubbi, una interpretazione molto discutibile della funzione del v. 35, come vedremo in seguito. Queste ipotesi implicano una concezione del metodo dell'evangelista e/o del redattore, che noi troviamo difficile rintracciare in altre parti del Vangelo.

Per concludere la discussione sulla storicità di 19,34b, mentre riconosciamo la difficoltà di accettare la descrizione di Giovanni così come suona, ci domandiamo se non sia più plausibile il farlo, piuttosto che giudicare la descrizione una invenzione deliberatamente sostenuta chiamando in causa false testimonianze, o testimonianze che lo scrittore non conosceva per vere, anche se dichiarava il contrario. Barrett, p. 461, espone bene il problema: « Se possiamo giudicare dal carattere del Vangelo preso nel suo complesso, sembra improbabile che Giovanni abbia fabbricato un avvenimento semplicemente per amore del suo significato allegorico » (anche Dodd, *Tradition*, p. 135).

Dobbiamo ora passare al significato che Giovanni attribuisce all'episodio. È questa semplicemente una maniera drammatica di dimostrare al di là di ogni dubbio che Gesù era morto, quando il suo corpo fu deposto dalla croce, probabilmente contro una teoria che avrebbe spiegato la resurrezione in termini di rianimazione dal coma?

Un'altra interpretazione apologetica è quella di D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judanism* London University (1956), pp. 325-29: nel pensiero ebraico le menomazioni erano di ostacolo alla resurrezione, e questa è la ragione per cui Giovanni sta tanto attento a sottolineare che nessun osso fu spezzato. È stata proposta una apologetica anti-docetica (già da Ireneo, *Adv. Haer.* III,22,2 e IV,33,2; SC 34,376; 100,806). I doceti, che negavano che Cristo fosse veramente umano, ritenevano la crocifissione una illusione. Negli *Atti di Giovanni*, 101, del II secolo, Gesù nega che sia uscito sangue dal suo corpo. La dichiarazione di Giovanni al v. 34b sarebbe una confutazione di tali teorie. Tuttavia, il docetismo del I secolo non è ben conosciuto, e noi dobbiamo ammettere che 1 Gv 5,6 è più apertamente anti-docetico di Giovanni 19,34b (vedi anche le pagine LXXXVIII-LXXXIX). Dopo tutto, la peculiarità dell'incidente evangelico non è tanto che sia uscito sangue da Gesù (perché il sangue è associato alla morte), bensì che sia uscita acqua; e il fiotto di acqua non soltanto non ha un visibile tono anti-docetico, ma potrebbe anche oscurare l'umanità di Gesù.

Ad ogni modo, lo scopo di Giovanni non è puramente apologetico, perché il v. 35 sottolinea che l'incidente è riferito al fine di rendere più profonda la fede cristiana già esistente (Nota su « affinché anche voi possiate avere fede » al v. 35). Il dire che la testimonianza relativa al sangue e all'acqua è « vera » (*alēthinos*), indica che il reale significato della scena non sta sul piano del visibile, del materiale, ma in quello che essa ci dice del mondo dello spirito (vedi App. I, pp. 1440-41). Se il testimone oculare del v. 35 è il Discepolo Prediletto dei vv. 26-27, come noi riteniamo, allora, non dovremmo dimenticare che in quell'episodio egli è stato identificato con la formula rivelatoria « Ecco tuo figlio ». Qui egli parla come un testimone di una rivelazione che è importante per tutti i cristiani, che egli simboleggia. Quindi, noi abbiamo tutte le ragioni di cercare nel fiotto di sangue e acqua un profondo simbolismo teologico.

Molto materiale dell'AT è stato proposto come guida a un possibile simbolismo. In Is 53,12 ci viene detto che il Servo Sofferente *versò* la sua anima fino a morire (se questa è l'immagine intesa dallo *hiphil* di *'rh*). Molti Padri della chiesa (vedi Hoskyns, pp. 534-35) mettono in relazione l'incidente di Giovanni con Gn 2,21, dove Eva è presa dal costato di Adamo, e vedono qui il nascere della Nuova Eva, la chiesa. Questa interpretazione, che risale al IV secolo (Braun, JeanThéol, III,168^2), ricevette l'approvazione del concilio di Vienne (1312; il quindicesimo concilio ecumenico secondo il computo romano cattolico), durante il quale, contro gli errori di Pietro di Giovanni Olivi, fu affermato che Cristo « aveva una ferita da lancia nel costato, di modo che, con le onde di acqua e di sangue che fuoruscivano, si potesse formare una immacolata e verginale madre chiesa, la sposa del Cristo, proprio come dal costato del primo uomo, mentre questi dormiva, fu formata Eva, quale compagna del matrimonio » (DB, § 901; questa esegesi era rivolta contro l'opinione che la vera chiesa fosse nata soltanto nel Medio Evo con l'avvento degli spirituali). In termini moderni, questa interpretazione è stata abbracciata da Loisy, p. 492. Sebbene possa bene armonizzare con parte del simbolismo che abbiamo proposto per i vv. 26-27 (vedi pp. 1152-53 sopra), troviamo poche prove che Giovanni avesse qui in mente la storia della Genesi (vedi Note su « colpì » e « costato » al v. 34).

Una chiave migliore per comprendere il significato del simbolismo, si trova dentro le opere stesse giovannee. In Giovanni 7,38-39 Gesù cita un passo biblico: « Da dentro di lui fluiranno fiumi di acqua viva ». (Alla pagina 416, abbiamo detto che il probabile sfondo biblico era la scena in cui Mosè colpì la roccia facendone uscire acqua [Nm 20,11]. È interessante che il più tardo pensiero ebraico, come è illustrato nel Midrash Rabbah III, 13 a proposito di Es 4,9, sosteneva che Mosè avesse colpito due volte la roccia perché la prima volta aveva fatto uscire sangue, e la seconda volta acqua). L'evangelista introduce una parentesi per osservare che con la parola acqua Gesù intendeva riferirsi allo Spirito che coloro che credevano in Gesù avrebbero ricevuto, perché sino ad allora non vi era Spirito, in quanto Gesù non era stato glorificato. Noi riteniamo estremamente probabile che in questo fiotto di acqua che sgorga dal costato di Gesù (da dentro di lui), Giovanni veda l'adempimento della profezia di Gesù, che avviene nell'ora della glorificazione di Gesù (cf. 12,23). Il parentetico v. 35 insiste trionfalmente sul fatto che ciò accadde realmente, proprio come Gesù aveva predetto, e che c'era un testimone oculare a confermarlo. Quindi, per Giovanni, il fiotto di acqua è un altro simbolo prolettico del dono dello Spirito, che continua il tema del v. 30: « consegnò lo spirito ». Questa è la ragione per cui il v. 35 dice che è data testimonianza dell'incidente « affinché anche voi possiate avere fede »; l'incidente non è puramente una dimostrazione della accuratezza della preveggenza di Gesù; esso assicura il cristiano che Gesù diede veramente lo Spirito, che è la sorgente della fede. (Merita la pena di notare che questa interpretazione dell'acqua che esce dal costato di Gesù, risale *a quanto pare* al II secolo: Ireneo (*Adv. Haer.* IV, 14,2; SC 100,544, dice che in molti passi l'acqua rappresenta lo Spirito di Dio; vedi anche III,24,1, SC 34,400).

Per comprendere perché sia menzionato anche il sangue, dovremmo probabilmente rivolgerci a 1 Gv 5,6-8: « Gesù Cristo è colui che venne attraverso l'acqua e il sangue; non soltanto con acqua, ma con acqua e sangue. Ed è lo Spirito che ne rende testimonianza, perché lo Spirito è verità. Quindi, sono in tre a testimoniare: lo Spirito e l'acqua e il sangue; e questi tre sono in accordo ». Alcuni studiosi, come Bultmann, sono contrari a impiegare 1 Giovanni per interpretare Giovanni; ed è vero che le due opere non hanno sempre la stessa forza teologica. Ma noi riteniamo che questi siano due passi strettamente correlati della stessa scuola: hanno in comune i temi dell'acqua e del sangue, dello Spirito e della testimonianza. Quando parleremo delle lettere giovannee, discuteremo particolareggiatamente il significato di 1 Gv 5,6-8; diciamo adesso che una frequente interpretazione vi vedrebbe un contrasto fra il battesimo di Gesù da parte di Giovanni il Battista e la crocifissione. Il battesimo del Battista non portò lo Spirito, perché egli battezzava soltanto con l'acqua (1,31); la vera nascita da acqua e da Spirito (3,5) era una cosa che non sarebbe venuta finché Gesù non fosse stato glorificato (7,39). Lo Spirito non avrebbe potuto venire finché Gesù non se ne fosse andato (16,7), cioè finché non avesse versato il suo sangue. Nel fraseggio poetico della Prima Lettera, l'acqua doveva essere mescolata al sangue di Gesù prima che lo Spirito potesse testimoniare: « non soltanto con acqua, ma con acqua e sangue. Ed è lo Spirito che ne dà testimonianza ». Quindi, sembrerebbe che con il quadro evangelico del fiotto di sangue e acqua, uscito dal costato di Gesù, Giovanni dica che ora lo Spirito può essere dato perché Gesù è ovviamente morto, e mediante la morte ha riconquistato la gloria che aveva prima che il mondo esistesse (17,5). Lo Spirito è il principio vitale che viene dall'alto, e ora Gesù è in procinto di dimorare con il Padre nell'alto. Il colpo di lancia del soldato era inteso a dimostrare che Gesù era veramente morto; ma questa conferma della morte è paradossalmente l'inizio della vita, perché dall'uomo morto fluisce acqua viva che sarà una sorgente di vita per tutti quelli che crederanno in lui a imitazione del Discepolo Prediletto. Bene ha fatto Origene osservando che questo è un nuovo tipo di uomo morto (*Celsus* II, 69, GCS 2,191). Il fatto che tramite il Discepolo, gli effetti del fiotto di sangue e acqua si estenderanno fino a raggiungere tutti coloro che hanno fede, significa che nel passo c'è una dimensione ecclesiale, anche senza dipendere dalla dubbia allusione a Eva presa dal costato di Adamo nella Genesi. (« Noi fummo tutti fatti per bere un solo spirito », dice Paolo in 1 Cor 12,13). Ancora una volta, come nel valutare 19,30, noi non pensiamo che in questa scena Giovanni si riferisca all'effettivo dono dello Spirito, perché quello è specificamente descritto in 20,22. Qui, il simbolismo è prolettico e serve a chiarire che, mentre soltanto Gesù risorto dà lo Spirito, quel dono fluisce da tutto il processo di glorificazione « nell'ora,» della passione, della morte, della resurrezione e dell'ascensione.

Miguens, pp. 13-16, e Ford, *art. cit.*, propongono un altro fattore che può spiegare la ragione per cui Giovanni mette in rilievo il fatto che il sangue uscì *subito* dalla ferita aperta dalla lancia nel costato di Gesù (e, in effetti, Giovanni menziona il sangue prima dell'acqua). Abbiamo già visto che Giovanni sembra vedere in Gesù che va incontro alla morte, una vittima espiatoria (pp. 1141-42 sopra). Una delle severe norme della legge espiatoria ebraica era che il sangue della vittima non doveva coagularsi, bensì scorrere al momento della morte, in modo da poter essere spruzzato (Mishnah *Pesahim* 5,3.5). Anche Miguens, pp.

17-20, fa rilevare la rassomiglianza fra il soldato che taglia il costato di Gesù con una lancia e l'insistenza della legge ebraica nel prescrivere che il sacerdote deve fendere il cuore della vittima e lasciare che il sangue coli (Mishnah *Tamid* 4,2). Quindi, l'episodio finale sulla croce può essere stato inteso per mettere in rilievo il tema che Gesù morì come vittima espiatoria.

Finora abbiamo discusso il principale significato teologico del fiotto di sangue e acqua. C'è anche un simbolismo sacramentale secondario? (Vedi S. Tromp, *Gregorianum* 13 [1932], 523-27, per una breve storia dell'esegesi di questo versetto). Tertulliano (*De Baptismo* XVI, 2; SC 35,89), seguito da Cirillo di Alessandria e dall'Aquinate, vedeva in Giovanni un riferimento a due diversi tipi di Battesimo: Battesimo con l'acqua e Battesimo con il sangue (cioè, martirio per la fede). Un'altra antica interpretazione, che risale al II secolo, ha maggior probabilità di essere aderente all'intento dell'evangelista; cioè: i due sacramenti più strettamente connessi alla morte del Signore, il battesimo e l'eucarestia, sono prefigurati dall'acqua e dal sangue. Cullmann adotta questa interpretazione in ECW, pp. 114-16, e Bultmann, p. 525, afferma che il fiotto di sangue e acqua è un miracolo che « difficilmente può avere altro significato se non quello che i sacramenti del battesimo e della cena del Signore hanno la loro origine nella morte di Gesù sulla croce ». Eppure, non è facile provare, partendo dalle prove interne, che Giovanni volesse riferirsi ai due sacramenti. Non ci sono molte difficoltà circa un riferimento secondario al battesimo, come indica tutta la nostra precedente discussione sull'acqua e sullo Spirito (vedere le pp. 187, 235-36). Ma nel « sangue » c'è un riferimento all'eucarestia? È vero che in Giovanni l'unica altra menzione del sangue di Gesù si ha in 6,53-56, il passo eucaristico. *Se* c'è un riferimento secondario all'eucarestia a Cana (vedi le pp. 142-43), allora, la presenza della madre di Gesù ai piedi della croce può contribuire alla interpretazione sacramentale, richiamando la scena di Cana all'attenzione del lettore. 1 Gv 1,7 dice che il sangue di Gesù ci monda di ogni peccato (vedi anche Ap 7,14); ma questo concetto è più in termini di rituale espiatorio ebraico, che in termini di sacramentalismo eucaristico. (Tuttavia, merita la pena di notare che, se noi invochiamo 1 Gv 1,7, allora sia il sangue che l'acqua possono significare la potenza purificatrice della morte di Gesù. In un frammento sulla cui attribuzione all'epoca di Claudio Apollinare di Gerapoli [circa 170; vedi Bernard, II, 648] esistono dubbi, leggiamo che « dal suo costato uscì la duplice purificazione [*katharsia*], acqua e sangue, parola e spirito »). Quindi, al massimo possiamo concedere una probabilità al doppio riferimento sacramentale di 19,34b (su un piano secondario), con migliori prove per il riferimento al battesimo che per quello all'eucarestia (vedi Costa, *art. cit.*).

Trattiamo ora brevemente un altro problema di questo episodio: la relazione tra il fiotto di sangue e acqua del v. 34b e il richiamo alla testimonianza al v. 35. È interessante il fatto che 1 Gv 5,6-8 che, come abbiamo visto, menziona acqua e sangue, sottolinei anche la testimonianza; ma là è lo Spirito che dà testimonianza, mentre in Giovanni 19,35 è il Discepolo Prediletto. Ma per Giovanni la testimonianza dello Spirito e la testimonianza di un discepolo di Gesù sono due sfaccettature della stessa realtà. In 15,26-27 la testimonianza del Paraclito e la testimonianza dei discepoli sono affiancate, perché è per mezzo dei discepoli che il Paraclito parla. Quindi, ci può essere un nesso essenziale tra il fiotto di sangue e acqua e il testimoniare. Se abbiamo ragione di sostenere che questo fiotto simboleggia proletticamente che Gesù morto e glorificato riversa lo Spirito, allora è lo Spirito che rende possibile sia al Discepolo Prediletto di testimoniare, sia a coloro che lo ascoltano di avere fede.

Mediante un ulteriore simbolismo, alcuni hanno avanzato l'ipotesi che, se il Discepolo Prediletto è Giovanni figlio di Zebedeo, ci sia una inclusione con l'inizio del Vangelo. In 1,19 abbiamo appreso della testimonianza resa a Gesù da *Giovanni* il Battista; in 19,35 apprendiamo della testimonianza resa da *Giovanni* il Discepolo Prediletto. I pittori medioevali non hanno trascurato questa possibilità, perché nei trittici i due Giovanni sono spesso dipinti ai due lati della croce. Tuttavia, il fatto che il Discpolo Prediletto è innominato rende una inclusione con Giovanni il Battista troppo sottile. Se c'è una qualche inclusione con Giovanni il Battista nei vv. 34-35, è più probabilmente in termini di comparazione tra il suo battesimo con l'acqua ed il battesimo cristiano simboleggiato dall'acqua unita al sangue.

Il nostro ultimo problema del quinto episodio riguarda *le citazioni bibliche dei vv. 36 e 37*, che presentano una inclusione con l'inizio del Vangelo più chiara delle ipotesi testé ricordate. Nella Nota al v. 36 abbiamo discusso due possibili identificazioni veterotestamentarie per la citazione: « Non un osso deve essere spezzato ». Un riferimento alle norme relative all'agnello pasquale è la più probabile delle due, a causa di altri echi del motivo conduttore dell'agnello nel racconto della passione (il giorno è la vigilia della Pasqua; Gesù è condannato da Pilato a mezzogiorno, quando comincia il macello degli agnelli pasquali; la menzione dell'issopo in 19,29). Circa i passi dell'AT ricordati nelle Note, Guilding, p. 170, fa rilevare che Es 12,46 veniva letto per la Pasqua nei lezionari delle sinagoghe il secondo anno del ciclo triennale, e Nm 9,12 il terzo anno (vedere le pp. 360-62). Quindi, qualsiasi associazione Giovanni possa fare tra Gesù e l'agnello pasquale, non sarebbe troppo estranea ai lettori cristiani di origine ebraica. Non siamo certi che il motivo conduttore dell'agnello pasquale sia anche riecheggiato in modo secondario dalla fretta di far rimuovere il corpo di Gesù prima del giorno seguente (la Pasqua, 15 di Nisan), che incominciava al tramonto; perché, sebbene, come abbiamo detto, ciò fosse dettato dalla legge di Dt 21,22-23, c'è anche la norma di Es 12,10, secondo la quale, quando il giorno seguente arriva, niente deve avanzare dell'agnello che è stato ucciso « tra le due sere » (cioè la sera che termina il 14 di Nisan e dà inizio al 15). Ad ogni modo, il riprendere il motivo conduttore dell'agnello pasquale in Giovanni 19,36 costituisce una eccellente inclusione con la testimonianza del Battista resa all'inizio del ministero di Gesù (1,29): « Ecco l'agnello di Dio che toglie i peccati del mondo ». Perché questa è l'ora in cui, con le parole di 1 Gv 1,7: « Il sangue di Gesù, Suo Figlio, ci monda di ogni peccato ». Alcuni studiosi hanno inoltre pensato che, dipingendo Gesù come l'agnello pasquale, Giovanni attribuisse carattere espiatorio alla morte di Gesù. Ciò è certamente possibile, perchè abbiamo già fatto notare (p. 1141-42) che Giovanni, facendo portare a Gesù la croce, può aver introdotto la tipologia di Isacco, e nell'antico pensiero ebraico era stata stabilita una relazione fra il sacrificio di Isacco e l'agnello pasquale. Inoltre, abbiamo visto il tema di Gesù sacerdote nel simbolismo della tunica del secondo episodio. Oltre a evocare il tema del sacrificio, il simbolismo dell'agnello pasquale può evocare anche l'idea dell'alleanza, di cui abbiamo trovato tracce nell'ultimo discorso (pp. 736, 775-76, 788, 916, 954 sopra).

Finora abbiamo considerato la citazione: « Non un osso deve essere spezzato » una allusione alle disposizioni relative all'agnello pasquale. Ma non possiamo escludere la possibilità che essa alluda *anche* a Sal 34,21, salmo che tratta dei servi di Dio innocenti e sofferenti. Nel salmo, questo versetto è una promessa che Dio non permetterà che le loro ossa vengano spezzate; e, quindi, secondo il pensiero giudaico (più tardo?) si dovranno evitare le mutilazioni che impediscono la resurrezione. Dodd, *Interpretation*, p. 234[1], associa questi salmi del giusto sofferente con i poemi del Servo Sofferente del Deutero-Isaia. E così, in Giovanni 19,36 possiamo ben avere una duplice inclusione con il riferimento all'Agnello di Dio, fatto all'inizio del Vangelo (1,29); perché nelle pagine 79-81, abbiamo visto che l'Agnello di Dio si riferiva non soltanto all'agnello pasquale, ma anche al Servo sofferente. Gesù è l'innocente sofferente che prende su di sé i peccati degli altri; e anche se viene condotto al macello come un agnello (Is 53,7), Dio non permette che le sue ossa siano spezzate, e quindi non lo priva della vittoria della resurrezione.

La seconda citazione, che Giovanni vede adempiersi in questo episodio della croce, si trova al v. 37: « Essi guarderanno a colui che hanno trafitto ». Questa è una variante di Zac 12,10, e i capp. 9,14 di Zaccaria sono una fonte veterotestamentaria importante di citazioni relative a Gesù. In Gv 7,37, il motivo conduttore della pioggia e dell'acqua sostiene una parte in ciò che Gesù dice alla festa dei Tabernacoli e si riferisce alla visione di Zaccaria a proposito di quello che accadrà alla festa dei Tabernacoli nei giorni messianici (cap. 14; vedi le pagine 417-18, 422). Il tema del pastore di Giovanni 10 si trova anche in Zac 11. Giovanni 12,15 cita Zac 9,9 circa la venuta del re seduto su un asino (vedi pp. 595-96, 599). Nel racconto della passione, Mt 26,15 prende l'idea dei trenta pezzi d'argento da Zac 11,12, mentre Mc 14,27: « Io colpirò il pastore e le pecore saranno disperse » (e, probabilmente, Giovanni 16,32), riecheggia Zac 13,7. Il passo che stiamo ora considerando, Zac 12,10, è citato anche in Ap 1,7 in relazione alla parusia: « Ecco, viene sulle nubi! Ogni occhio lo vedrà, e anche coloro che lo hanno trafitto; e tutte le tribù della terra si lamenteranno a causa di lui ». (Il passo è usato in maniera simile da Giustino, *Apologia* I, 52).

Come interpreta Giovanni Zac 12,10? Nel contesto dell'AT, la vista di uno che è trafitto si associa a un senso di compassione, di modo che gli spettatori « sono in lutto per lui, come si è in lutto per un figlio unico, e piangeranno amaramente su di lui ». Nell'episodio della croce, pensa Giovanni agli spettatori come a « i giudei » del v, 31 (e forse ai soldati romani dei vv. 32-34), i quali, guardando Gesù trafitto da una lancia su loro istigazione, si pentono e sono in lutto per lui? Sebbene ciò possa concordare con il contesto dell'AT e con il tema di Lc 23,48, non c'è nulla nella descrizione di Giovanni che faccia pensare al pentimento; « i giudei » continuano a restare ostili (19,38; 20,19). Un'altra possibile interpretazione è questa: usando il verbo al futuro, « Essi guarderanno », Giovanni allude alla parusia, proprio come fa l'autore dell'Apocalisse. Tra quelli che pensano che, mentre la citazione del v. 36 si riferisce a quanto è già avvenuto, la citazione di Zaccaria al v. 37 non sarà realizzata prima della parusia, possiamo elencare Lagrange, Loisy (con esitazione), Wikenhauser e Schlatter. Il versetto diventa allora una minaccia di giudizio per quelli che trafissero Gesù. Tuttavia, alla luce dell'accentuazione evangelica circa l'escatologia realizzata, l'autore probabilmente pensa non a una futura parusia, ma a un tipo di giudizio che ha già avuto luogo. Con qualche esitazione noi riteniamo che l'« essi » che guardano a Gesù trafitto, consista di due gruppi. Primo, « i giudei », che sono suoi nemici, sono sconfitti dalla stessa azione che hanno istigato; perché mentre essi guardano Gesù che è morto sulla croce, ecco che fluisce, insieme al suo sangue vitale, una corrente di acqua donatrice di vita. I farisei avevano deciso di mettere a morte Gesù perché il mondo intero correva dietro di lui (12,19); ma, ironicamente, facendolo crocifiggere, essi hanno adempiuto la sua profezia che, una volta innalzato dalla terra, avrebbe attirato a sé tutti gli uomini (12,32). Essi hanno fatto sì che venisse innalzato sulla croce; con la loro richiesta a Pilato essi sono stati la causa del colpo di lancia che aprì la fonte dell'acqua viva. Ora lo Spirito che creerà uomini (3,5) seguaci di Gesù, è dato, lo stesso Spirito/Paraclito che giustificherà Gesù contro quelli che pensavano di averlo distrutto (16,8-11). Tuttavia, anche un secondo gruppo guarda a Gesù trafitto, dato che nella persona del Discepolo Prediletto coloro che hanno fede in Gesù (19,35) osservano la scena. Per loro, il confronto non è occasione di giudizio, ma del dono della vita (3,18; 5,24). Per loro Gesù pende dalla croce in adempimento delle parole da lui pronunciate in 3,14-15: « E proprio come Mosè innalzò il serpente nel deserto, così il Figlio dell'Uomo deve essere innalzato, affinché chi crede possa avere vita eterna in lui ». Quindi, Gesù morto resta il punto focale del giudizio, proprio come Gesù vivente: ai piedi della croce si trovano sia quelli che rifiutano la luce,

sia quelli che a essa sono attirati (3,18-21). I primi guardano a Gesù trafitto per essere condannati; i secondi lo guardano per essere salvati.

Si noterà che abbiamo collegato strettamente la citazione di Zac 12,10 con tutto il versetto Giovanni 19,34: non soltanto con il colpo di lancia, ma anche con il fiotto di sangue e acqua. Questa era una delle ragioni per cui abbiamo respinto la tesi di Bultmann, secondo cui il v. 34b è una aggiunta perché non è citato al v. 37. Troviamo giustificazione al nostro procedimento nell'immediato contesto della citazione di Zaccaria: qui, come in altre parti del NT, l'autore cita un versetto per richiamare un intero contesto (vedi anche a pagina 161). In Zac 12,10, appena prima delle parole citate da Giovanni, Jahvè dice « Io *verserò* sulla casa di David e sugli abitanti di Gerusalemme *uno spirito* di compassione ». Pochi versetti dopo (13,1), Zaccaria ci parla della promessa di Dio di *aprire una fontana* per la casa di David e per Gerusalemme *onde mondarli dei loro peccati*. Tutti i temi in corsivo sono comparsi nella nostra interpretazione di 19,34b come l'adempimento di 7,38-39. (Possiamo forse aggiungere che Zaccaria, più avanti (14,8), descrive acque vive che fluiscono da Gerusalemme, probabilmente uno sviluppo di Ez 47,1-12, ove il tempio è la sorgente dell'acqua che fluisce da Gerusalemme. Non c'è bisogno di ricordare che per Giovanni, il corpo di Gesù sostituisce il Tempio di Gerusalemme [2,21]. Un'altra opera giovannea, Ap 22, fu influenzata sia da Zac 13,1 che da Zaccaria cap. 14). E così la citazione di Giovanni al v. 37 riflette tutta una soteriologia, proprio come la citazione al v. 36. Questa è la ragione per cui i due versetti sono strettamente uniti.

Nella Nota al v. 37 abbiamo fatto rilevare che il TM di Zac 12,10 differisce dalla citazione di Giovanni, perché sembra parlare di Jahvè stesso che viene trafitto. Per evitare questa difficoltà è spuntata una interpretazione messianica cioè: il Messia sarebbe trafitto e gli uomini guarderebbero a Jahvè. In particolare, il Messia della tribù di Giuseppe era messo in evidenza in alcune speculazioni giudaiche su questo testo (Talmud babilonese *Sukkah* 52a; StB, II, 584; S. Mowinckel, *He That Cometh* [New York, Abingdon, 1954], p. 291). Se questa tradizione era nota all'epoca di Giovanni, non è inconcepibile che Giovanni abbia trovato nell'adempimento di Zac 12,10 una conferma che Gesù era il Messia (cfr. 20,31). Alcuni vorrebbero mettere in relazione l'anonima figura trafitta di Zac 12,10 con il Servo Sofferente di Is 53,5.10, che era contuso e frustato. Di nuovo, se questa relazione era stata fatta all'epoca di Giovanni, Giovanni può aver confermato che Gesù era il Servo, tema che noi abbiamo proposto come possibile per la citazione del v. 36. D'altra parte, respingiamo l'opinione di O'Rourke, ScEccl 19 (1967), 441, secondo cui, dato che nel TM lo stesso Jahvè è trafitto, è possibile che Giovanni riferisca il testo a Gesù semplicemente per implicare la divinità di Gesù. Il fatto che Giovanni non citi il testo secondo il TM dimostra che questa non è la sua intenzione.

Conclusione: La sepoltura di Gesù fatta da Giuseppe e Nicodemo (19,38-42)

Per quanto la deposizione dalla croce non sia esplicitamente menzionata in questi versetti, è implicita nella storia delle cure prese per il corpo di Gesù; e così la conclusione della scena della crocifissione è contrapposta all'introduzione, ove ci viene detto che Gesù fu messo in croce. Vedi anche il tema comune del luogo dove egli fu crocifisso in 19,17-18 e 41. Paragonando la conclusione con i vari episodi della crocifissione, Hoskyns, p. 536, osserva una interessante progressione nelle risposte di Pilato alle richieste ricevute, relative a Gesù crocifisso: nel primo episodio egli respinge la prima richiesta de « i giudei » di modificare il titolo (19,22); nel quinto episodio egli tacitamente accondiscende alla seconda richiesta de « i giudei » di affrettare la rimozione dei corpi (vedi « in conseguenza » di 19,32); qui egli esplicitamente accoglie la richiesta del discepolo clandestino di Gesù di rimuovere il corpo (v. 38). E così l'ultima comparsa di Pilato nel Vangelo è positiva.

Noi abbiamo fatto notare che, salva la frase di apertura, il quinto episodio non ha paralleli sinottici. Nella conclusione, come nel resto della narrazione della crocifissione, escluso il quinto episodio, c'è un parziale parallelo sinottico (per quanto, tipicamente, il simbolismo giovanneo non sia costruito sui particolari che i paralleli sinottici riportano). Giovanni ha in comune con i sinottici la richiesta fatta a Pilato da Giuseppe di Arimatea, e il trasporto del corpo a una tomba mai usata prima, perché era il giorno della Preparazione precedente un giorno sacro che si stava rapidamente avvicinando. Un confronto tra il quinto episodio e la conclusione solleva una difficoltà: in ciascun caso viene presentata a Pilato una richiesta di far portare via il corpo; Pilato tacitamente aderisce alla prima richiesta de « i giudei » ed esplicitamente aderisce alla seconda richiesta fatta da Giuseppe; ma niente è detto per risolvere l'ovvia ripetizione. (Studiosi come Baldensperger hanno fatto leva su ciò per costruire una teoria di un duplice seppellimento di Gesù: il primo, fatto dai giudei [vedi Atti 13,39], e il secondo da Giuseppe. Tale teoria è stata impiegata per spiegare la tomba vuota, cioè la prima tomba). Naturalmente, con un po' di immaginazione si può arrivare a un accordo, per esempio, sostenendo che la prima richiesta causò un ordine ai soldati di affrettare la morte e di staccare i corpi dalle croci, mentre la seconda richiesta causò un permesso di disporre del corpo staccato dalla croce. Uno studioso tanto critico come Bultmann, p. 516, sostiene che le due scene erano vicine nella fonte di Giovanni, e in conseguenza nessuna delle due rappresenta una aggiunta dell'evangelista (che è responsabile soltanto del v. 39a: la comparsa di Nicodemo). Tuttavia, molti dubitano che nella tradizione le due scene fossero consecutive, e pensano che lo scrittore abbia unito versioni diverse, ma in parte coincidenti, relative alle disposizioni impartite da Pilato per il corpo di Gesù; la prima versione (quinto episodio) sarebbe un racconto completamente giovanneo, la seconda (conclusione) sarebbe mutuata dalla tradizione sinottica. Un perfezionamento di questo punto di vista è la tesi di Loisy, p. 496, secondo il quale i vv. 40a.41-42 avrebbero una volta costituito la conclusione della prima versione, e questa versione sarebbe stata interrotta dall'aggiunta del v. 38 preso dalla tradizione sinottica e poi ulteriormente interrotta dall'aggiunta dei vv. 39 e 40 (la storia di Nicodemo e i preparativi per la sepoltura).

Una soluzione semplice non è possibile. Anche se nella conclusione ci sono chiari paralleli sinottici, nessuno può seriamente sostenere che l'intera narrazione della conclusione può essere fatta risalire ai sinottici. La storia di Nicodemo e della preparazione del corpo con mirra e aloe è un grande problema. (Se gli « olî aromatici » del v. 40b [vedi Nota] non sono la stessa cosa che la mirra e l'aloe del v. 39, allora si può pensare che il riferimento a Nicodemo consista di un solo versetto, il v. 39, inserito nella narrazione del seppellimento, e accompagnato dal v. 40a che serve da congiunzione per quello che segue. Il « secondo le usanze » del v. 40b riprenderebbe il racconto dal v. 38). Ovviamente, la storia di Nicodemo è indipendente dalla tradizione sinottica, perché è difficilmente conciliabile con la dichiarazione di Mc 16,1 e di Lc 24,1, che le donne vennero alla tomba la domenica mattina con olî aromatici (per ungere Gesù, secondo Marco). Si deve respingere la teoria dell'armonizzazione, secondo cui i preparativi del venerdì, descritti da Giovanni, erano provvisori e le donne vennero la domenica per completarli.

Giovanni non fa cenno che ci dovevano essere ulteriori preparativi funebri; e, certamente, l'esorbitante quantità di spezie e di olî usata il venerdì, avrebbe reso superflui gli olî portati la domenica. In particolare, la tradizione indipendente di Luca (23,55-56), che le donne assistettero alla sepoltura del corpo il venerdì e poi immediatamente andarono a comprare olî aromatici e profumati, è una implicita contraddizione della tradizione di Giovanni, che il corpo fu preparato con olî aromatici prima della sepoltura. L'opinione di Lagrange, p. 504, che le donne videro soltanto la tomba e non la sepoltura e, quindi, ignoravano quello che Giuseppe e Nicodemo avevano fatto, è un tentativo di armonizzazione ancor più disperato. Una più sottile armonizzazione tra Giovanni e i sinottici è possibile se si postula che la tradizione marciana/lucana fonde due narrazioni indipendenti e un po' contraddittorie: *un racconto della sepoltura,* che tacendo sull'argomento implicava che le usuali pratiche funebri erano state seguite (e, quindi, concordava con la tradizione di Giovanni), e *un racconto « della tomba vuota »,* che supponeva che le usuali pratiche funebri non erano state seguite e che il corpo di Gesù non era stato unto. Si dovrebbe presumere che Marco non abbia notato la contraddizione nell'unire narrazioni così differenti. Una soluzione del genere è talmente speculativa che probabilmente è meglio affrontare il problema del disaccordo tra Giovanni e i sinottici.

Non è facile risolvere la questione, quale delle due descrizioni dei riti funebri sia più plausibile, la presentazione relativa alla domenica (marciana/lucana) o quella relativa al venerdì (giovannea). A causa dell'enorme quantità di mirra e di aloe, di cui parla Giovanni 19,39, molti studiosi sono favorevoli alla presentazione della domenica; per esempio, Bultmann, p. 516, definisce la narrazione di Giovanni una edificante opera letteraria. Eppure, Benoit, *Passion,* p. 225, è favorevole alla presentazione del venerdì. Dato che la presentazione della domenica è intimamente collegata alla storicità della narrazione riguardante la scoperta del sepolcro vuoto, rimandiamo le difficoltà al momento in cui discuteremo Giovanni 20,1. La narrazione giovannea dei preparativi funebri avvenuti il venerdì non ha relazione con il racconto della resurrezione; in effetti, un seppellimento così elaborato non anticipa una imminente resurrezione. Se prescindiamo dalla quantità delle spezie, la difficoltà più grande della presentazione giovannea è l'apparente contraddizione tra gli elaborati riti funebri e la fretta imposta dall'avvicinarsi del giorno festivo. Tuttavia, non dovremmo sottovalutare la rigida norma ebraica che voleva che i cadaveri fossero correttamente preparati per la sepoltura. La Mishnah *Sanhedrin* 6,5 dice che un corpo morto può restare insepolto anche durante la notte, se tanto tempo è necessario per acquistare un sudario o una bara.

Se proseguiamo, a prescindere dalla storia di Nicodemo e delle spezie, che è materiale tipicamente giovanneo, troviamo ancora un problema nell'analizzare le origini della narrazione giovannea relativa a Giuseppe di Arimatea e alla tomba. Sebbene ci siano paralleli sinottici, è tutt'altro che chiaro il fatto che Giovanni abbia attinto dai Vangeli sinottici o dalle loro fonti; nelle Note ai vv. 38.41-42, abbiamo fatto notare numerose differenze nel vocabolario e nei particolari. Dodd, *Tradition*, pp. 138-39, ha probabilmente ragione di insistere ancora una volta nel dire che Giovanni attinge da una tradizione indipendente, simile a quelle che sono alla base dei Vangeli sinottici, più che dai Vangeli sinottici o dalle tradizioni pre-evangeliche.

Quindi, riassumendo, la narrazione giovannea di quello che è accaduto dopo la morte di Gesù, fonde materiale di due tipi: primo, materiale che non ha paralleli sinottici per i vv. 31b-37 (quinto episodio) e i vv. 39-40; secondo, materiale che è più vicino alla tradizione sinottica nei vv. 31a.38 e 41-42. Questa divisione è simile a quella di Benoit, *art. cit.*, ma non così netta; infatti, secondo Benoit una narrazione giovannea mancante di paralleli sinottici (vv. 31-37) è unita a un'altra narrazione originale avente paralleli sinottici (vv. 39-42) mediante un versetto (v. 38) mutuato dalla tradizione sinottica. (In realtà, il v. 38 non è più vicino alla tradizione sinottica di quanto lo siano i vv. 41-42; e non c'è alcuna valida ragione per postulare origini diverse per questi versetti). I segni che due tipi di materiale siano stati fusi, sono piuttosto chiari: non soltanto, come abbiamo detto, la richiesta a Pilato del v. 38 è una ripetizione di quella del v. 31b, ma anche la rimozione del corpo di Gesù del v. 38 è ripetuta al v. 40. Eppure, non ci sono argomenti sufficienti che ci mettano in grado di elaborare una teoria precisa circa il come o il perché tale fusione sia avvenuta.

Qual è lo scopo o il tema della conclusione, specialmente delle parti tipicamente giovannee? Alcuni particolari della narrazione possono aver avuto origine nell'ambito di una azione apologetica (sia che lo scrittore giovanneo li abbia o meno usati apologeticamente). Bultmann, p. 527[10], pensa che l'accento posto sulla natura del sepolcro sino allora non adoperato (« nuovo »; « nel quale nessuno era mai stato sepolto ») voglia significare la sua santità; il sepolcro non era mai stato soggetto a uso secolare. A noi sembra più probabile che esso rifletta apologetica: non c'era possibilità di confusione secondo il racconto del sepolcro vuoto, perché Gesù non fu sepolto in una tomba comune dove il suo corpo avrebbe potuto essere posto fra gli altri, e la tomba si trovava in un posto facilmente identificabile, vicino al ben noto luogo delle pubbliche esecuzioni.

C'è qui del simbolismo teologico? Abbiamo esitato a classificare 19,38-42 come sesto episodio del racconto della crocifissione, o come conclusione. La nostra decisione di non considerare il passo un altro episodio, si basava sul fatto che non potevamo individuare un'enfasi teologica o un simbolismo di grande portata, che mettesse la descrizione della sepoltura sullo stesso piano degli episodi I-V. Nelle Note abbiamo respinto quelli che consideravamo tentativi stiracchiati di vedere del simbolismo in questi tre versetti: per esempio, ulteriori riferimenti all'agnello pasquale o al Servo Sofferente, un dramma sul giardino dell'Eden e il tema di un sacrificio dal profumo gradito. Francamente, non siamo certi che un motivo conduttore teologico sia alla base di un possibile nesso tra i preparativi del seppellimento dei vv. 39-40 e l'affermazione insistente di Giovanni 12,3.7 che Maria di Betania aveva già unto il corpo di Gesù per la sepoltura (vedi p. 590-91; ci si sarebbe aspettato che, dopo una tale insistenza, il Quarto Vangelo non avrebbe riferito ulteriori preparativi per la sepoltura; eppure, esso è l'unico Vangelo che lo faccia). Abbiamo anche molti dubbi circa la tesi di R. Mercurio, CBQ 21 (1959), 50-54, secondo cui la descrizione che Giovanni fa del seppellimento ha uno speciale motivo conduttore battesimale; per esempio l'uso delle spezie richiama il battesimo quale unzione da parte dello Spirito Santo, e la presenza di Nicodemo fa pensare al tema battesimale del dialogo del cap. 3 (vedere pp. 186-90). Ma restano due proposte, avanzate per trovare un simbolismo teologico di minor portata, che meritano di essere prese in considerazione. La prima riguarda una continuazione del tema che, una volta che Gesù è stato innalzato, egli attira a sé tutti gli uomini (12,32). Abbiamo visto questo tema all'opera nel quinto episodio, nella testimonianza che il Discepolo Prediletto dà circa il fiotto di sangue e acqua, perché quella testimonianza era diretta a tutti coloro che hanno fede in Gesù. Ma, forse, nella conclusione Giovanni rivolge la sua attenzione a un altro tipo di credente, esemplificato in Giuseppe e in Nicodemo.

Nell'introduzione al vangelo (vedi pp. LXXXIV e LXXXIX), abbiamo detto che Giovanni aveva in mente almeno un duplice pubblico: quelli che erano già pienamente dei credenti cristiani, e quelli ancora nella sinagoga, che credevano in Gesù ma non avevano il coraggio di professare questa credenza pubblicamente, ed essere scomunicati. Se il quinto episodio riguarda il primo gruppo, rappresentato dal Discepolo Prediletto, la conclusione può riguardare il secondo. Giuseppe era un discepolo segreto che ora ha il coraggio di mostrare la sua adesione, seppellendo il corpo di Gesù. Nicodemo andò da Gesù segretamente, di notte, ma ora porta una quantità enorme di spezie per preparare il corpo di Gesù per la sepoltura. (Con minor sicurezza, si potrebbe ipotizzare che, dato che Gesù aveva parlato con Nicodemo della necessità di nascere da acqua e da Spirito [3,5], Nicodemo ricompare ora perché il dono dello Spirito è prefigurato dal fiotto di acqua uscito dal costato di Gesù). Giovanni può voler insinuare che i cripto-credenti della sinagoga della sua epoca dovrebbero seguire l'esempio di Giuseppe e di Nicodemo.

Il secondo simbolismo possibile è una continuazione del tema che Gesù è re. Il grande valore monetario delle spezie può voler significare che a Gesù fu data una sepoltura regale, perché noi sappiamo che spese simili erano fatte per i re. Flavio Giuseppe, *Ant.*, XVII, VIII, 3; # 199, ci dice che al funerale di Erode il Grande cinquecento servi portavano gli olî aromatici o spezie (*arōma*). C'è una tradizione conservata in un trattato minore del Talmud (Talmud babilonese, *Ebel Rabbathi* o *Semahoth*, 8,6, opera medioevale che però contiene materiale più antico), secondo cui alla morte di Rabbi Gamaliele il Vecchio (probabilmente verso il 50), il proselite Onkelos bruciò più di ottanta libbre di spezie. Quando gli fu chiesta la ragione, egli citò Ger 34,5 come un caso in cui le spezie venivano bruciate per la morte dei re, e affermò che Gamaliele era migliore di cento re. La menzione di un giardino può indicare la stessa direzione, perché nell'AT i riferimenti a sepolture in un giardino riguardano l'inumazione dei re di Giuda (2 Re 21,18.26). Dai LXX in Ne 3,16 apprendiamo che la popolare tomba di David (vedi Atti 2,29) si trovava in un giardino. Ovviamente, le prove sono lontane dall'essere decisive, e noi confessiamo la nostra incertezza circa il loro valore; ma il tema che Gesù fu sepolto come un re concluderebbe adeguatamente un racconto della passione in cui Gesù è incoronato e salutato come re durante il processo, e intronizzato e pubblicamente acclamato re sulla croce. Una intuizione del genere concorderebbe con l'osservazione di Bultmann, che in Giovanni il seppellimento non è esattamente una transizione o un preludio della resurrezione, come nei sinottici dove le donne osservano attentamente la tomba per poter ritornare in seguito a ungere Gesù dopo il sabato. Giovanni non dice che la tomba fu chiusa con una pietra, come fanno Marco/Matteo, al fine di preparare la scena di Pasqua, in cui la pietra sarà fatta rotolare via. Per Giovanni il seppellimento è la fine della crocifissione: i presenti non sono donne che testimonieranno il Signore risorto a Pasqua, ma uomini che avevano accettato in parte Gesù durante il suo ministero, ma che sono stati portati dalla sua morte a mostrare il loro amore per lui. Quindi, se c'è un tema teologico celato simbolicamente nel racconto, questo dovrebbe essere la fase finale di un tema, come la regalità, che ebbe una parte predominante nella crocifissione.

BIBLIOGRAFIA (19,16b-42)

Vedi la bibliografia generale relativa al racconto della passione alla fine del § 60.

BAMPFYLDE, G., « John XIX 28, a Case for a Different Translation », NovT 11 (1969), 247-60.

BARBET, P., *A Doctor at Calvary* (New York: Kennedy, 1953), pp. 113-27 su 19,34; trad. it., *La Passione di N. S. Gesù Cristo secondo il Chirurgo,* Torino, *Lice,* 1951.

BARTON, G. A., « "A Bone of Him Shall Not Be Broken", John 19:36 », JBL 49 (1930), 12-18.

BENOIT, P., « Marie-Madeleine et les disciples au tombeau selon Joh 20, 1-18 », in *Judentum, Urchristentum, Kirche* (Miscellanea in onore di J. Jeremias; Berlin: Töpelmann, 1960), pp. 146-48 su 19,31-2.

BRAUN, F.-M., « Quatre "signes" johanniques de l'unité chrétienne », NTS 9 (1962-63), 150-52 su 19,23-24.

— *Mother of God's People* (Staten Island, N.Y.: Alba, 1968 — traduzione del libro citato nel I vol., p. 110), pp. 74-124 su 19,26-27.

—« L'eau et l'Esprit », RThom 49 (1949), 5-30, specialmente 15-20 su 19,34.

Ceroke, C. P., « Mary's Maternal Role in John 19, 25-27 », *Marian Studies* 11 (1960), 123-51.

Costa, M., « Simbolismo battesimale in Giovanni », RivBib 13 (1965), 347-83, specialmente 359-69 su 19,31-37.

Dauer, A., « Das Wort des Gekreuzigten an seine Mutter und den "Jünger den er liebte" », BZ 11 (1967), 222-39; 12 (1968), 80-93.

de Goedt, M., « Un schème de révélation dans le Quatrième Évangile », NTS 8 (1961-62), 142-50, specialmente 145 ss. su 19,26-27.

de Tuya, M., « Valor mariológico del texto evangélico: "Mulier, ecce filius tuus" », *Ciencia Tomista* 255 (1955), 189-223.

Feuillet, A., « L'heure de la femme (Jn 16, 21) et l'heure de la Mère de Jésus (Jn 19, 25-27) », *Biblica* 47 (1966), 169-84, 361-80, 557-73.

— « Les adieux du Christ à sa Mère (Jn 19, 25-27) et la maternité spirituelle de Marie », NRT 86 (1964) 469-89. Compendio in inglese in TD 15 (1967), 37-40.

— « Le Nouveau Testament et le coeur du Christ », *L'Ami du Clergé* 74 (Maggio 21, 1964), 321-33, specialmente 327-33 su 19,31-37.

Ford. J. M., « "Mingled Blood" from the Side of Christ (John xix. 34) », NTS 15 (1968-69), 337-38.

Gaechter, P., *Maria im Erdenleben* (Innsbruck: Tirol, 1953), pp. 201-26 su 19,26-27.

— « Zum Begräbnis Jesu », ZKT 75 (1953), 220-25.

Hultkvist, G., *What Does the Expression « Blood and Water » Mean in the Gospel of John 19, 34?* (Vrigstad, Svezia, 1947).

Kerrigan, A., « Jn. 19, 25-27 in the Light of Johannine Theology and the Old Testament », *Antonianum* 35 (1960), 369-416.

Koehler, Th., « Les principales interprétations traditionnelles de Jn. 19, 25-27 pendant les douzes premiers siècles », *Études Mariales* 16 (1959), 119-55.

Langkammer, H., « Christ's "Last Will and Testament" (Jn 19, 26.27) in the Interpretation of the Fathers of the Church and the Scholastics », *Antonianum* 43 (1968), 99-109.

Meyer, E., « Sinn und Tendenz der Schlussszene am Kreuz im Johannesevangelium », *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften* (1924), pp. 157-62.

Michaels, J. R., « The Centurion's Confession and the Spear Thrust », CBQ 29 (1967), 102-9.

Miguens, M., « "Salió sangre y agua" (Jn 19, 34) », *Studii Biblici Franciscani Liber Annuus* 14 (1963-64), 5-31.

Moretto, G., «Giov. 19, 28: La sete di Cristo in croce », RivBib 15 (1967), 249-74.

Sava, A. F., « The Wound in the Side of Christ », CBQ 19 (1957), 343-46.

Schwank, B., « Der erhöhte König (19, 16b-22) », SeinSend 29 (1964), 244-54.

— « Die ersten Gaben des erhöhten Königs (19, 23-30) », SeinSend 29 (1964), 292-309.

— « " Sie werden schauen auf ihn, den sie durchbohrt haben " (19, 31-42 », SeinSend 29 (1964), 340-53.

SPURRELL, J. M., » An Interpretation of "I Thirst" », ChQR 167 (1966), 12-18.
THURIAN, M., *Mary, Mother of All Christians* (New York: Herder & Herder, 1963), pp. 144-75 su 19,26-27.
UNGER, D., « The Meaning of John 19, 26-27 in the Light of Papal Documents », *Marianum* 21 (1959), 186-221.
ZERWICK, M., « The Hour of the Mother-John 19:25-27 », BiTod 1, n. 18 (1965), 1187-94.

il libro della gloria

parte terza

Gesù risorto

SOMMARIO

PARTE TERZA: GESÙ RISORTO
(20,1-29)

A. 20,1-18: *Prima scena*: AL SEPOLCRO (§ 68)
- (1-10) *Primo episodio*: Visite al sepolcro vuoto.
  - 1-2: *Ambiente*: di buon'ora, la domenica, la Maddalena trova il sepolcro aperto e ne riferisce ai discepoli.
  - 3-10: *Azione principale*: Pietro e l'altro discepolo corrono al sepolcro e vedono gli indumenti funebri; l'altro discepolo crede.
- (11-18) *Secondo episodio*: Gesù appare alla Maddalena.
  - 11-13: *Transizione*: la Maddalena guarda dentro il sepolcro e vede degli angeli.
  - 14-18: *Azione principale*: Gesù appare alla Maddalena ed è riconosciuto con difficoltà; la Maddalena proclama il Signore ai discepoli.

B. 20,19-29: *Seconda scena*: DOVE I DISCEPOLI SONO RIUNITI (§ 69)
- (19-23) *Primo episodio*: Gesù appare ai discepoli.
  - *Ambiente*: la sera della domenica Gesù appare ai discepoli e li saluta; essi gioiscono nel vedere il Signore.
  - *Messaggio*: Gesù manda i discepoli così come lui è mandato; alita su di loro lo Spirito Santo; dà loro la potestà di rimettere i peccati.
- (24-29) *Secondo episodio*: Gesù appare a Tommaso.
  - 24-25: *Transizione*: Tommaso, che era assente, si rifiuta di credere che gli altri abbiano visto il Signore.
  - 26-29: *Azione principale*: la domenica successiva Gesù appare ai discepoli mentre Tommaso è presente, e invita Tommaso a toccarlo. Tommaso proclama Gesù Signore e Dio. Beatitudine di coloro che non hanno visto ma hanno creduto.

67. la resurrezione: osservazioni generali

Un'analisi critica del NT mostra che la fede cristiana nella vittoria di Gesù sulla morte è stata espressa in vari modi. In Eb 9 noi abbiamo una immagine di Gesù rappresentato come un sommo sacerdote, che entra nel santo dei santi celeste mediante il suo proprio sangue versato in sacrificio; ciò sembra avvenire secondo una successione continua dalla crocifissione all'ascensione, senza che si frapponga l'atto della resurrezione (anche 4,14; 6,19-20). Ciò nonostante, la resurrezione è di gran lunga il modo più comune con il quale la vittoria di Gesù è descritta. Mentre la resurrezione in quanto tale non è mai rappresentata nel NT (tuttavia vedi il *Vangelo di Pietro,* 39-42, che descrive il sollevarsi di Gesù fuori del sepolcro), esistono due tipi di documenti che si riferiscono in modo particolare alla resurrezione. Primo, esistono brevi formule, spesso di natura confessionale, che risultano dalla predicazione, dalla catechesi e dalla liturgia della chiesa primitiva. Tali formule variano per lo stile; in seguito discuteremo le formule che compaiono negli Atti e in 1 Cor 15,3-7, ma il lettore dovrebbe anche consultare esempi differenti, come Rm 1,4 e Mc 8,31. Secondo, nei Vangeli e negli Atti esistono narrazioni che derivano dalla scoperta del sepolcro vuoto e dalle apparizioni di Gesù risorto. Gli studiosi affermano, generalmente, che le formule ci forniscono le più antiche notizie sulla resurrezione.

Benché molti facciano iniziare la loro analisi di queste formule da 1 Cor 15,3-7, P. Seidensticker, TGl 57 (1967), 286-323, specialmente 289-90, offre buoni argomenti alla tesi secondo cui si può ricavare dai sermoni contenuti negli Atti (2,23-24; 4,10; 5,30-31; 10,39-40) una più antica formulazione consistente di due membri. Il primo membro proclama la morte di Gesù (« Voi lo avete crocifisso »; « Gesù che voi uccideste appendendolo a un legno »); il secondo, proclama che Dio lo resuscitò dai morti. Nel kerygma paolino, che si riflette in 1 Cor 15,3-7 (brano scritto intorno al 57, ma che trae origine da una tradizione primitiva che risale alla metà del terzo decennio: Jeremias, EWJ, pp. 101-3), la formulazione è stata ampliata in quattro membri o due gruppi di due: Cristo morì e fu sepolto; egli fu resuscitato e apparve (vedi p. 1221 sotto). Vi è compreso anche un elenco delle apparizioni. Alcuni sostengono che le « apparizioni » erano originariamente rivelazioni di Dio anziché manifestazioni del corpo di Gesù. Mentre una discussione sulla natura delle apparizioni esorbita dallo scopo del presente commento, dobbiamo sottolineare che Paolo, il quale si presenta come testimone di una delle apparizioni di Gesù, fa distinzione tra questa apparizione e tutte le successive rivelazioni e visioni, che gli furono concesse. Ad ogni modo, le formule non fanno cenno al sepolcro vuoto e non fanno alcun tentativo per localizzare le apparizioni di Gesù. Questi aspetti compaiono soltanto nei successivi racconti che trattano della resurrezione.

Il fatto che esista una evoluzione entro le formule e anche tra le formule e i racconti, solleva un ovvio interrogativo sulla storicità dei racconti stessi. Discutendo i racconti in genere, e in seguito discutendo in particolare i racconti giovannei, ci preoccuperemo di isolare in tali narrazioni il materiale più antico; ma non riteniamo nostro compito, in un commento come questo, il procedere oltre e speculare se la resurrezione corporea sia possibile. Le obiezioni contro la *possibilità* della resurrezione hanno origine nella filosofia e nella scienza, non nella esegesi, che è il nostro campo. (Notiamo, tuttavia, che tali obiezioni si appuntano contro una concezione grossolanamente fisica della resurrezione, cioè quando questa viene intesa come un risuscitamento; sono meno pesanti contro quel tipo di più elevata comprensione enunciata da Paolo in 1 Cor 15, 42 ss.: « Si semina corpo animale e risorge corpo spirituale »). Senza dubbio gli evangelisti credevano che il corpo di Gesù non fosse rimasto nel sepolcro, ma fosse stato assunto alla gloria. Eppure, anche se per mezzo dell'esegesi comparata rintracciamo questa idea fino dai primi giorni, non possiamo provare che questa convinzione cristiana corrisponda a quanto realmente accadde. Questa è materia di fede.

Prima di poter trattare i racconti evangelici della resurrezione, e le divergenze esistenti tra di loro, dovremmo chiarire al lettore tre ipotesi di critica biblica, che influiscono sul nostro procedimento. *Prima*, i versetti che concludono il Vangelo di Marco nella maggior parte delle bibbie (Mc 16,9-20, detti l'appendice marciana o la fine più lunga di Marco) non sono la fine originale di quel Vangelo, ma furono aggiunti a causa della brusca chiusura del versetto 16,8. (Gli studiosi sono divisi circa il fatto se Marco terminasse originariamente con 16,8, oppure se sia esistita una ulteriore narrazione andata persa; l'opinione della maggioranza è forse la seconda, anche se l'autore del presente commento propende per la prima). L'appendice marciana manca nel Codice Vaticano e nel Codice Sinaitico; in realtà, alcune testimonianze testuali secondarie di Marco ci hanno tramandato altri tentativi di completare il Vangelo. È difficile determinare con precisione la data dell'appendice, ma essa è posteriore alle altre narrazioni evangeliche. Alcuni studiosi non attribuiscono alcuna importanza alla sua testimonianza della resurrezione, in quanto la considerano un rimaneggiamento secondario di materiale già reperibile nei Vangeli canonici (si avvicina maggiormente a Luca e a Matteo). Ma un accurato confronto dei vocabolari suggerisce che, almeno in parte, l'autore dell'appendice può aver attinto da fonti simili ai Vangeli canonici più che dai Vangeli stessi; perciò riteniamo che valga la pena di includere nelle nostre comparazioni anche le informazioni dedotte dall'appendice. (Così, nel seguito, « Marco » vorrà indicare Mc 16,1-8, mentre indicheremo i rimanenti versetti come « appendice marciana »).

Seconda, il racconto della resurrezione di Lc 24 contiene dei versetti (3.6.12.36.40.51 e 52) che sono testualmente dubbi. Questi versetti si trovano nella maggioranza delle testimonianze testuali importanti, ma sono regolarmente assenti dal Codice di Beza e dall'Itala (una forma della VL), due testimonianze occidentali caratterizzate in genere più da interpolazioni o aggiunte, che da omissioni. L'assenza di questi versetti proprio in quel tipo di testimonianze occidentali, in cui ci saremmo aspettati di trovarli, ha fruttato loro la definizione particolarmente negativa di « non-interpolazioni occidentali ». Benché all'inizio del nostro secolo si usasse scartare questi versetti

LE DIVERSE NARRAZIONI EVANGELICHE DELLE APPARIZIONI DOPO LA RESURREZIONE

	Marco 16,1-8	Matteo 28	Luca 24	Marco 16,9-20	Giovanni 20	Giovanni 21
Zona del sepolcro		Alle donne che ritornavano dal sepolcro Esse gli abbracciarono i piedi Egli ripetè il messaggio circa la Galilea		Prima a Maria Maddalena	Al sepolcro a Maria Maddalena « Non ti aggrappare a me » Egli parlò dell'ascensione	
			A Simone (v. 34)			
Strada di campagna			A due discepoli sulla strada di Emmaus	A due di loro che camminavano in campagna		
Gerusalemme			Agli Undici Durante un pasto Notte di Pasqua	Agli Undici A tavola In seguito	Ai discepoli, meno Tommaso, uno dei Dodici Durante un pasto Notte di Pasqua Ai discepoli con Tommaso Una settimana dopo	
Galilea	Vedi promessa in 16,7	Agli Undici Su una montagna				A sette discepoli Al mare di Tiberiade

come una aggiunta dei copisti, la loro presenza nel P^{75} scoperto di recente (vedi la p. CLX) ha indotto molti a riconsiderare la propria posizione. Per esempio, è possibile che questi versetti siano stati aggiunti a Luca da un redattore del Vangelo, ma omessi dai copisti occidentali precisamente perché sembravano essere una aggiunta. Ad ogni modo, noi prenderemo in considerazione i versetti nel raccogliere le testimonianze sulla resurrezione, ma continueremo a ricordare al lettore l'esistenza del problema testuale.

Terza, dovremo anticipare le nostre conclusioni (pp. 1361-64) con il supporre che il cap. 21 di Giovanni sia stato scritto da qualcun altro anziché dall'evangelista responsabile del corpo del Vangelo. Esso rappresenta una tradizione giovannea aggiunta al Vangelo dal redattore, e la sua testimonianza sulle apparizioni dopo la resurrezione è diversa e indipendente da quella conservata nel cap. 20. Come risultato di queste supposizioni critiche, noi possiamo parlare di sei narrazioni evangeliche quali fonti di ciò che sappiamo sulla resurrezione: Marco, Matteo, Luca, Giovanni 20, Giovanni 21 e l'appendice marciana. Negli schemi riassumiamo le testimonianze tratte da queste narrazioni in riferimento ai due tipi di racconti che discuteremo: i racconti delle apparizioni dopo la resurrezione e i racconti del sepolcro vuoto.

I racconti delle apparizioni dopo la resurrezione

È del tutto ovvio che i Vangeli non concordano sul luogo dove Gesù sia apparso dopo la resurrezione, e a chi. Marco non fa cenno di apparizioni di Gesù, sebbene in 16,7 indichi che Pietro e i discepoli lo vedranno in Galilea. Matteo riferisce una apparizione alle donne, a Gerusalemme (28,9-10), che apparentemente contraddice l'ordine di andare in Galilea dove Gesù sarà visto (28,7). Per Matteo, l'apparizione principale avviene in Galilea, dove Gesù è visto dagli Undici su una montagna (28,16-20). Luca narra di parecchie apparizioni nella regione di Gerusalemme: ai due discepoli sulla strada di Emmaus (24,13-32), a Simone (v. 34) e agli Undici, riuniti insieme con altri a Gerusalemme (vv. 36-53). Luca descrive queste apparizioni come avvenute nello stesso giorno, quello di Pasqua. E Gesù è rappresentato come se si congedasse definitivamente dai suoi discepoli (diretto verso il cielo; non-interpolazione occidentale del v. 51) la notte di Pasqua (tuttavia, vedi

Atti 1,3). In Giovanni 20, come in Luca, vengono descritte delle apparizioni nella regione di Gerusalemme: a Maria Maddalena (20,14-18), ai discepoli senza Tommaso (vv. 19-23), e a Tommaso una settimana più tardi (vv. 26-29). Infine, nell'appendice marciana vi è una serie di apparizioni, tutte, a quanto sembra, nella regione di Gerusalemme: a Maria Maddalena (16,9), a due discepoli in campagna (vv. 12-13) e agli Undici a tavola (vv. 14-19). Alla fine di queste apparizioni Gesù è portato in cielo. Possiamo riassumere come segue:

Apparizioni nella regione di Gerusalemme (principalmente Luca, Giovanni 20, appendice marciana):

- a Maria Maddalena: Giovanni 20, Matteo (parecchie donne), appendice marciana
- a Pietro: Luca, Paolo (1 Cor 15,5, in un luogo non precisato)
- a due discepoli sulla strada: Luca, appendice marciana
- agli Undici riuniti insieme: Luca, Giovanni 20, appendice marciana.

Apparizioni in Galilea (Marco? Matteo, Giovanni 21):

- agli Undici su una montagna (Matteo)
- a sette discepoli presso il Mare di Tiberiade (Giovanni 21).

Possiamo ben meravigliarci che tradizioni tanto diverse, ciascuna apparentemente all'oscuro dell'altra, si siano formate. Confrontiamo queste notizie con ciò che troviamo nella più antica testimonianza di 1 Cor 15,5-8:

Egli apparve	(1) a Cefa
	(2) poi ai Dodici
	(3) poi egli apparve a più di cinquecento confratelli...
Successivamente egli apparve	(4) a Giacomo
	(5) poi a tutti gli apostoli
	(6) ed infine apparve a me [Paolo]...

E. Bammel, TZ 11 (1955), 401-19, osserva che la formula paolina rappresenta in parte una fusione di due racconti delle stesse apparizioni: un racconto dice che egli apparve a Cefa e ai Dodici; l'altro dice che egli apparve a Giacomo e a tutti gli Apostoli. Tuttavia, Paolo era bene informato sui principi fondamentali della chiesa di Gerusalemme ed era certamente in grado di sapere se esisteva una tradizione secondo la quale Gesù era apparso sia a Pietro che a Giacomo. Una apparizione a Pietro trova un sostegno indipendente nel NT, e dovremmo probabilmente postulare una apparizione a Giacomo per spiegare il fatto che un incredulo « fratello » del Signore (incredulità in Giovanni 7,5; Mc 3,21 combinato con il v. 31) divenne un seguace di Gesù. Eppure, se dubitiamo di trovarci di fronte a due racconti delle *stesse* apparizioni, Bammel e altri potrebbero avere ben ragione di pensare che la formula di Paolo rappresenti una fusione di due diversi racconti. Questa eventualità ci mette in guardia contro una troppo facile accettazione dell'idea che l'elenco paolino sia cronologico (von Campenhausen, p. 45[6]). Inoltre, esso suggerisce che varie comunità conservavano ricordi di diverse serie di apparizioni, di modo che la chiesa primitiva potrebbe non aver mai avuto un elenco sequenziale di tutte le apparizioni di Gesù, universalmente accettato. Perciò, noi poniamo in dubbio l'ipotesi di von Campenhausen, p. 51, secondo cui l'elenco di Paolo esclude automaticamente la storicità di una apparizione alla Maddalena. Paolo ricorda la tradizione delle apparizioni di Gesù per mostrare che, pur essendo in ritardo e ultimo fra tutti, egli vide Gesù risorto, così come lo avevano visto gli altri ben conosciuti Apostoli. Non vi è ragione perché questa tradizione dovesse includere una apparizione a una donna che non poteva certamente essere presentata né come un testimone ufficiale della resurrezione, né come apostolo. Inoltre, notiamo che l'elenco paolino non contiene indicazioni circa il luogo dove le apparizioni avvennero, perché le considerazioni geografiche non rientravano negli scopi per cui l'elenco era stato compilato o veniva ricordato.

Le difficoltà sollevate dall'elenco paolino possono contribuire a spiegare le differenze tra le narrazioni evangeliche, perché nei vangeli noi troviamo conservate delle reminiscenze di comunità diverse e tra di loro indipendenti. V. Taylor, *The Formation of the Gospel Tradition* (London, Macmillan, 1953), pp. 59-62, ha fatto notare perché la storia della resurrezione si sarebbe formata diversamente da quella della passione e non sarebbe risultata necessariamente in una successione uniforme. I particolari della passione sarebbero privi di significato, se non fossero disposti fin dall'inizio secondo una successione che va dall'arresto alla crocifissione. Non si poteva parlare dell'arresto di Gesù senza raccontarne le conseguenze; la sentenza doveva precedere l'esecuzione, ecc. Ma le apparizioni legate alla resurrezione furono inizialmente narrate onde radicare la fede cristiana in Gesù risorto e giustificare la predicazione apostolica. A tal fine bastava riferire una o due apparizioni di Gesù, e non era necessario fornirne una sequenza. E, naturalmente, le apparizioni che venivano citate, dovevano essere quelle che si erano manifestate ai personaggi più importanti e meglio noti ai cristiani, quali per esempio, Pietro, i Dodici e Giacomo; apparizioni a donne e a discepoli minori sarebbero state tenute in ombra e non avrebbero fatto parte del kerygma. Le importanti comunità palestinesi di Gerusalemme e della Galilea potevano conservare un ricordo delle apparizioni con accostamenti locali. Se nella fase di predicazione ricordata da Paolo, la località topografica di una apparizione non era una questione importante, questo fattore divenne importante quando gli evangelisti cercarono di far rientrare le apparizioni in una narrazione organica, che incominciasse dal sepolcro vuoto di Gerusalemme. A volte la storia che giungeva a un evangelista poteva contenere una precisa localizzazione, che egli conservava; altre volte egli può aver adattato la storia, collocandola in un ambiente dettato dallo scopo per il quale scriveva.

Non è per caso che Luca e Giovanni 20 favoriscono la tradizione delle apparizioni a Gerusalemme. Giovanni ha attribuito grande importanza a Gerusalemme nel descrivere il ministero pubblico di Gesù; e Luca (9,51; 13,33) ha fatto di Gerusalemme la mèta della vita di Gesù e il luogo dal quale il messaggio cristiano doveva diffondersi nel mondo (24,47; Atti 1,8).

Quindi, le divergenze circa l'ambiente e la successione, che si trovano nei racconti delle apparizioni di Gesù dopo la resurrezione, non confutano necessariamente la storicità di quelle apparizioni, ma possono essere state originate dal modo in cui le storie erano narrate e conservate, e dal loro scopo. Oggi, possiamo noi risalire oltre le divergenze e costruire una successione delle apparizioni, risolvendo così il problema se originariamente si ritenesse che Gesù era apparso *ai discepoli* prima in Galilea o prima a Gerusalemme? Il fatto che un redattore abbia aggiunto un capitolo di apparizioni in Galilea (Giovanni 21) a un capitolo di apparizioni a Gerusalemme (Giovanni 20), ha, naturalmente, ispirato punti di vista tendenti all'armonizzazione. È divenuto abituale pensare che Gesù sia apparso prima ai Dodici (Undici) a Gerusalemme, che poi essi siano andati in Galilea dove Gesù apparve loro di nuovo, e che, infine, essi siano tornati a Gerusalemme dove Gesù apparve loro ancora una volta prima di ascendere (Atti 1). Tale successione contrasta troppo con la testimonianza del Vangelo. *Se* ci si deve avventurare al di là delle prove per stabilire una successione delle apparizioni ai discepoli, allora si dovrebbero probabilmente porre le apparizioni in Galilea prima di quelle a Gerusalemme. L'idea di Marco/-Matteo, espressa dalle parole dell'angelo alle donne presso il sepolcro, è che i discepoli dovevano andare in Galilea per vedere Gesù (Mc 16,7; Mt 28,7). Tale linea di pensiero non va d'accordo con delle apparizioni immediate a Gerusalemme. Inoltre, se Gesù non apparve immediatamente ai discepoli a Gerusalemme per assegnare loro la missione, perché sarebbero essi tornati in Galilea a riprendere le loro occupazioni consuete (Giovanni 21,3)? D'altra parte, se ammettiamo che la datazione delle apparizioni a Gerusalemme, stabilita da Luca e da Giovanni nella domenica di Pasqua, sia stata probabilmente dettata da motivi teologici, non c è nulla nelle apparizioni stesse che vieti di collocare queste apparizioni dopo quelle in Galilea. Se Gesù avesse inizialmente inviato i discepoli in Galilea, essi avrebbero potuto senz'altro essere ritornati a Gerusalemme per iniziare il loro ministero di predicazione, e là Gesù potrebbe essere apparso loro un'ultima volta. Ma una simile ricostruzione è estremamente speculativa e rappresenta un interesse non condiviso dagli stessi evangelisti in alcuna maniera notevole.

Un approccio più biblico consiste nel supporre che una apparizione principale sia alla base di tutte le narrazioni fondamentali evangeliche delle apparizioni ai Dodici (Undici), non importa in quale luogo e tempo gli evangelisti le collochino (A. Descamps, *Biblica* 40 [1959], 726-41). Dodd, « Appearances », ha svolto uno studio critico sulla forma dei racconti delle apparizioni di Gesù e ha notato gli aspetti che esse hanno in comune. Egli ha distinto due tipi generali, e precisamente i racconti concisi e i racconti circostanziati, insieme con narrazioni che presentano i caratteri di entrambi. (Benoit preferisce un'altra definizione per i due tipi: narrazioni che contengono una missione e narrazioni che contengono un riconoscimento).

(A) Racconti concisi. Il loro schema può essere suddiviso in cinque elementi:

1. Viene descritta una sistemazione in cui i seguaci di Gesù sono crudelmente privati di lui.
2. L'apparizione di Gesù.
3. Il suo saluto ai seguaci.
4. Il riconoscimento da parte di questi.
5. La sua parola di comando, o missione.

Come tipici esempi di ciò, Dodd classifica le narrazioni delle apparizioni alle donne che si allontanavano dal sepolcro (Mt 28,8-10), l'apparizione agli Undici su una montagna della Galilea (Mt 28,16-20) e l'apparizione ai discepoli a Gerusalemme la sera di Pasqūa (Giovanni 20,19-21).

(B) Racconti circostanziati. Si tratta di narrazioni drammatiche e compilate con cura, che servono per agevolare le riflessioni sul significato della resurrezione. Il riconoscimento di Gesù è il punto centrale della narrazione, e spesso manca un chiaro comando. Come tipici esempi di questo genere, Dodd adduce le narrazioni dell'apparizione ai discepoli sulla strada di Emmaus (Lc 24,13-35) e di quella ai discepoli sulla riva del Mare di Tiberiade (Giovanni 21,1-14).

(C) Racconti misti. Si tratta fondamentalmente di racconti concisi, con alcuni ampliamenti che evocano i racconti circostanziati. Dodd ascrive a questo gruppo l'apparizione agli Undici descritta nell'appendice marciana (16,14-15), l'apparizione agli Undici e agli altri a Gerusalemme (Lc 24,36-49) e l'apparizione a Tommaso (Giovanni 20,26-29). Dodd considera l'apparizione a Maria Maddalena in Giovanni 20,11-17 unica nel suo genere e difficile da classificare.

Se concentriamo l'attenzione sulle apparizioni ai Dodici (Undici; i discepoli intesi come gruppo), le troviamo tutte nei racconti concisi o nei misti, a eccezione di Giovanni 21,1-14. Ciò vuol dire che Matteo, Luca, Giovanni 20 e l'appendice marciana seguono tutti un solo schema di base nel descrivere questa apparizione di Gesù ai Dodici. Quando i discepoli sono riuniti insieme, non senza paura, Gesù appare ed è riconosciuto (talvolta dopo un suo saluto iniziale). Egli poi impartisce loro un solenne ordine missionario. Questa apparizione fa molto di più che rassicurare i discepoli circa la vittoria di Gesù sulla morte; essa impone loro di predicare, di battezzare, di rimettere i peccati; in breve, di portare agli uomini la buona novella di Gesù e della salvezza da lui conquistata. (L'idea che la vista di Gesù risorto sia una parte essenziale di ciò che fa di un uomo un apostolo, è molto simile all'idea dell'AT, secondo cui una visione della corte celeste faceva di un uomo un profeta, consentendogli di pronunciare la parola di Dio: Is 6,1-13; Ger 1,4 ss.; 1 Re 22,19-22; Ez 1 e 2). Perciò non ha grande significato costruire una serie di queste apparizioni ai Dodici; ogni testimonianza evangelica riferisce una versione leggermente diversa di una apparizione che era essenziale per la comunità cristiana. Lasciando l'apparizione ai Dodici, che è fondamentalmente di tipo conciso, possiamo considerare per un momento la conversazione e i particolari che compaiono nei racconti misti e in quelli circostanziati, e chiederci che cosa abbia consigliato l'aggiunta o la conservazione di questo materiale. Parte del materiale aggiunto deriva dagli sforzi di composizione dell'evangelista che si è servito di una apparizione come di un mezzo di trasmissione per sottolineare un tema teologico. Così, il dialogo di Gesù con i due discepoli sulla strada di Emmaus (Lc 24,13-35) e con gli Undici la sera stessa (specialmente i vv. 44-49) è quasi un compendio del kerygma che Luca fornisce in maggiore dettaglio negli Atti. Giovanni 20,17 usa le parole di Gesù alla Maddalena per enunciare la tesi che la resurrezione di Gesù fa parte del suo ritorno al Padre, il quale ora genererà i discepoli come Suoi propri figli, concedendo loro lo Spirito per mezzo di Gesù. Le parole di Gesù a Tommaso in Giovanni 20,29 riflettono l'interesse giovanneo per la relazione tra vista e fede. Se possiamo rintracciare l'origine di tali ampliamenti nel lavoro di compilazione dell'evangelista stesso, vi sono altri sviluppi, spesso a fini apologetici, che possono aver fatto parte dei racconti che pervennero agli evangelisti. La tradizione gerosolimitana delle apparizioni sembra aver rafforzato la realtà del corpo di Gesù, e ciò appare in modi diversi nelle diverse narrazioni: per esempio, Gesù risorto poteva mangiare (Lc 24,41-43; Atti 10,41) e le sue ferite potevano esser viste (Lc 24,39; Giovanni 20,20, sviluppato a lungo nei vv. 25 e 27). Forse, anche parte del dramma del riconoscimento svolto nei racconti circostanziati è più il prodotto di una lunga trasmissione orale, che del genio personale dell'evangelista. Benché questi particolari supplementari e queste conversazioni siano a volte entrati nella narrazione dell'apparizione ai Dodici (specialmente in Luca), hanno trovato più spazio in quelle descrizioni delle apparizioni che avevano minor valore fondamentale per la comunità cristiana.

I racconti del ritrovamento del sepolcro vuoto

Anche alcune osservazioni su questo tipo di narrazioni sono importanti prima di passare al nostro commento di Giovanni. Il racconto del sepolcro si trova nei quattro Vangeli, ma, naturalmente, non nell'appendice marciana né in Giovanni 21, che sono stati aggiunti a narrazioni che già parlavano del sepolcro vuoto. Vi è maggiore uniformità nelle narrazioni del sepolcro vuoto che in quelle delle apparizioni di Gesù. Nondimeno, la maggioranza dei critici attribuisce le narrazioni del sepolcro vuoto a uno stadio di tradizione più tardo di quello dal quale proven-

LE DIVERSE NARRAZIONI EVANGELICHE DELLA VISITA DELLE DONNE AL SEPOLCRO

	MARCO 16,1-8	MATTEO 28	LUCA 24	GIOVANNI 20
Tempo	Molto di buon'ora Primo giorno della settimana Sole sorto	Primo giorno della settimana Luce crescente	Primo giorno della settimana All'alba	Di buon'ora Primo giorno della settimana Ancora scuro
Donne	Maria Maddalena Maria, madre di Giacomo Salome	Maria Maddalena Altra Maria	Maria Maddalena Maria, madre di Giacomo Giovanna Altre	Maria Maddalena (Nota « noi » al v. 2)
Scopo	Comprarono olî aromatici		Avevano olî aromatici sin dal venerdì	
	Vennero per ungere	Vennero per vedere il sepolcro	Portarono con sé olî aromatici	
Fenomeni visivi		Terremoto Angelo disceso		
	Pietra già rotolata via	Egli fece rotolare via la pietra	Pietra già rotolata via	Pietra già tolta
	Giovane seduto dentro a destra	Egli sedeva su una pietra (fuori)	Due uomini in piedi (dentro)	(Più tardi) due angeli seduti nell'interno

Conversazione	Il giovane disse:	L'angelo disse:	Gli uomini chiesero:	(Più tardi) gli angeli chiesero:
	Non temete	Non temete	Perché cercate i vivi tra i morti?	Perché piangete?
	Gesù non è qui	Gesù non è qui	Gesù non è qui	(Più tardi) Maria rispose:
	È risorto	È risorto	È risorto	Essi hanno portato via il mio Signore
	Dite ai discepoli che li precede in Galilea	Dite ai discepoli che li precede in Galilea	Come vi disse già in Galilea	(Più tardi Gesù dà a Maria un messaggio per i discepoli)
	Là lo vedrete	Là lo vedrete		
Reazione	Le donne fuggirono	Le donne si allontanarono svelte	Le donne partirono	Maria corse da Pietro e dal Discepolo Prediletto
	tremanti, attonite	con paura, grande gioia		
	Non lo dissero a nessuno	Per dirlo ai discepoli	Lo dissero agli Undici e agli altri	Disse loro che il corpo era stato preso

gono le narrazioni principali delle apparizioni, e alcuni studiosi le considerano creazioni puramente apologetiche. Tale atteggiamento deriva in parte dal fatto che non esiste alcuna specifica menzione del sepolcro vuoto nelle formule primitive, per esempio negli Atti o in 1 Cor 15. Inoltre, le narrazioni relative al sepolcro, così come sono oggi, contengono elementi, quali le apparizioni angeliche, che potrebbero riflettere storie popolari. Bultmann, HST, pp. 287-90, riduce tutte le storie a una, cioè alla storia fondamentale di Mc 16,1-8, e definisce questa una leggenda apologetica narrata per provare la realtà della resurrezione. Egli sostiene che soltanto secondariamente la storia del sepolcro fu messa in relazione con le future apparizioni di Gesù (in Galilea).

A giudizio di altri studiosi, è necessario essere più cauti. È interessante che in una recente raccolta di articoli sulla resurrezione (SMRFJC), tre dei cinque autori, C. F. D. Moule, U. Wilckens e G. Delling, non siano affatto disposti a scartare la storia del sepolcro vuoto in quanto molto tarda o puramente apologetica. Vedi anche gli articoli di W. Nauck e di H. von Campenhausen per una critica particolareggiata a sostegno della storicità del racconto. Noi dobbiamo fare due importanti distinzioni nel considerare le testimonianze. Prima, dobbiamo riconoscere che altro è asserire che il racconto del sepolcro vuoto non faceva parte della predicazione originaria della resurrezione, e altro è sostenere che il fatto del sepolcro vuoto non era presupposto da questa predicazione. Seconda, dobbiamo fare una distinzione, all'interno della storia stessa, tra la narrazione fondamentale e gli ampliamenti più tardi, intesi a spiegare la narrazione.

Pertanto, il nostro primo interrogativo è se la predicazione originaria presupponesse il fatto che il corpo di Gesù non si trovava più nel sepolcro. L'argomento citato più di frequente ha ancora forza: come poté acquistare credito la predicazione che Gesù era vittorioso sulla morte, se il suo corpo o il suo scheletro giacevano in un sepolcro noto a tutti? I suoi nemici avrebbero certamente addotto ciò come una obiezione; eppure, in tutte le argomentazioni contrarie alla resurrezione, riflesse indirettamente nei Vangeli o negli apologisti cristiani del II secolo, non troviamo mai una affermazione che il corpo fosse rimasto nel sepolcro. Esistono argomentazioni cristiane per dimostrare che il corpo non era stato rubato né confuso in una fossa comune, ma gli oppositori sembrano accettare il fatto fondamentale che il corpo non si poté più trovare.

Anche nella leggenda ebraica, secondo cui un giardiniere chiamato Giuda avrebbe preso il corpo, soltanto per poi riportarlo, vi è un riconoscimento che il sepolcro era vuoto. Inoltre, il ricordo cristiano di Giuseppe di Arimatea, che soltanto con grande difficoltà può essere ritenuto fittizio, sarebbe alquanto privo di scopo, se il sepolcro offerto non avesse avuto uno speciale significato.
A parte questa considerazione pratica, ci si può chiedere se la storia del sepolcro vuoto sia stata in origine puramente apologetica, come molti hanno sostenuto. R. H. Fuller, BiRes 4 (1960), 11-13, suggerisce che esisteva una stretta relazione tra la storia del sepolcro vuoto e il kerygma primitivo. La formula paolina di 1 Cor 15,3-5 consiste di due gruppi di due membri:

> Egli morì per i nostri peccati secondo le Scritture, e fu sepolto.
> Ed egli fu resuscitato il terzo giorno secondo le Scritture, e apparve (a Cefa, ecc.).

Fuller indaga sul terzo membro che è antecedente all'apparizione di Gesù, così come la sua morte è antecedente al seppellimento. Le apparizioni di Gesù ai suoi discepoli dettero origine alla confessione che egli era stato visto; ma che cosa dette origine alla confessione che egli era resuscitato? Poiché nei Vangeli è la storia del sepolcro vuoto a essere correlata a questa (angelica) proclamazione, Fuller propone la tesi secondo la quale questa storia non avrebbe avuto origine nell'apologetica, ma avrebbe costituito la base della formulazione kerygmatica: « Egli era resuscitato ». (Possiamo aggiungere per inciso che la tesi, secondo cui la storia sarebbe stata elaborata a scopi puramente apologetici è difficile da accettare; infatti, in quel caso, perché scegliere come testimoni del sepolcro vuoto delle *donne*, la cui testimonianza, nella valutazione dei contemporanei, avrebbe avuto minor valore di quella di uomini?). Molti sostengono che anche i riferimenti di Paolo al *seppellimento* e alla resurrezione *al terzo giorno* presuppongono il fatto del sepolcro vuoto. Le più antiche testimonianze non indicano un momento preciso per la resurrezione stessa (che non è descritta); il primo momento a essere precisato è la domenica mattina, quando le donne vengono al sepolcro. È stata la scoperta del sepolcro vuoto, il terzo giorno, che, probabilmente, diede origine all'asserzione cristiana circa i tre giorni, una asserzione che fu considerata importante perché poteva essere riferita ad alcuni passi dell'AT. (Alcuni studiosi trovano nell'AT l'origine dell'idea dei tre giorni, ma i passi sono troppo vaghi per aver servito a qualcosa di più che a una conferma, dopo che l'idea era sorta dagli eventi stessi della Pasqua). Per quanto riguarda la relazione tra la menzione fatta da Paolo del seppellimento e il fatto che il sepolcro fosse vuoto, essa ha un certo peso, perché la visione paolina della resurrezione in 1 Cor 15,20 ss. presuppone la trasformazione di un corpo che è stato sotto terra, e non soltanto una incorporea vittoria sulla morte. Esiste anche l'immagine di Gesù quale primogenito tra i morti in Rm 8,29. (Vedi J. Manek, « *The Apostle Paul and the Empty Tomb* », NovT 2 [1957], 276-80). Anche parecchi altri riferimenti nella predicazione apostolica della resurrezione, che fanno menzione del seppellimento, sono stati interpretati come se supponessero il sepolcro vuoto (Rm 6,4; Atti 2,29-32; 13,36-37). Questi argomenti non sono esenti da pecche, ma fanno capire chiaramente che il problema del come abbia avuto origine l'idea del sepolcro vuoto non può essere facilmente messa da parte.

La seconda distinzione che abbiamo fatto, riguardava la sostanza della storia del sepolcro e dei suoi ampliamenti leggendari. La tavola, che abbiamo compilato, mostra notevoli differenze nei particolari di ciò che le donne videro al sepolcro, e si può plausibilmente sostenere che le differenze tra le apparizioni angeliche e gli angelici dialoghi rappresentano una drammatizzazione del significato del sepolcro vuoto. Esistono anche caratteri apologetici secondari, per esempio nel tentativo di Matteo di rendere le donne testimoni dell'apertura del sepolcro, e anche nell'intera storia di Matteo circa la guardia del sepolcro. Ma dietro queste diversità esiste una tradizione fondamentale, secondo la quale alcune donne seguaci di Gesù vennero al sepolcro la mattina di Pasqua e lo trovarono vuoto, una tradizione che è più antica di tutte le narrazioni tramandate.

La questione dell'antichità potrebbe essere risolta se fossimo in grado di decidere se la storia del sepolcro vuoto facesse parte originariamente della primitiva narrazione della passione (fonte marciana A, a p. 962). Sia Bultmann che Taylor dubitano che Mc 16,1-8 nella forma presente, facesse parte di A; ma Taylor, p. 659, sostiene che la storia della sepoltura, nonché alcuni riferimenti alla resurrezione, appartengono realmente alla fonte A. Bultmann, HST, p. 274, riconosce che la narrazione della sepoltura è per la maggior parte storica e priva di tratti leggendari; eppure, egli non è sicuro in quale fase essa sia entrata a far parte della narrazione primitiva della passione (p. 279). Egli nega che il racconto del sepolcro vuoto abbia mai fatto parte di questa primitiva narrazione (p. 284). Dodd, *Tradition*, p. 143, ritiene che la narrazione tradizionale della passione sarebbe terminata secondo lo schema che si riscontra in 1 Cor 15,3-5: morte, sepoltura, ritrovamento del sepolcro vuoto, dal quale Gesù era stato resuscitato, e apparizioni (con molte varianti presenti nell'ultimo particolare). Delling, SMRFJC, pp. 72-73, argomenta che le narrazioni primitive della passione si concludevano con la storia del sepolcro vuoto, ma non contenevano storie di apparizioni. W. Knox, *Sources of the Synoptic Gospel* (Università di Cambridge, 1953), I, 149, ricostruisce una primitiva « Fonte dei Dodici », che assomiglia in qualche modo alla narrazione A, contenente la storia delle donne che trovarono il sepolcro vuoto e lo dissero agli Undici (la frase di Paolo: « È stato resuscitato il terzo giorno » ne è un riassunto). La differenza dei punti di vista dimostra la difficoltà della questione, e forse non c'è modo di risolverla, benché sia difficile concepire che una narrazione cristiana fondamentale terminasse con la morte e la sepoltura, senza una esplicita assicurazione circa la vittoria di Gesù sulla morte. Il fatto che gli evangelisti discordino nei loro racconti delle apparizioni, è una prova sufficiente che nessuna apparizione esattamente localizzata faceva parte della narrazione evangelica primitiva. Corrispondentemente, il fatto che essi concordino nel raccontarci che le donne seguaci di Gesù trovarono il sepolcro vuoto, la domenica mattina, fa pensare che nella narrazione primitiva della passione, la storia del seppellimento di Gesù fosse seguita dall'indicazione che il sepolcro non costituiva per lui la fine. Si potrebbe, allora, teorizzare che nel susseguente sviluppo del Vangelo, la storia fondamentale del ritrovamento del sepolcro vuoto fu ampliata con l'aggiunta di materiale interpretativo, inteso a chiarire l'importanza del sepolcro vuoto (ciò sarebbe stato fatto un po' diversamente nella tradizione di Marco/Matteo, in quella di Luca e in quella di Giovanni). Infine, sarebbero stati aggiunti dei racconti delle apparizioni di Gesù, con corrispondenti adattamenti del racconto del sepolcro. Secondo tale teoria, si potrebbe proporre che Mc 16,1-8, se mai avesse avuto la parte finale andata persa, rappresenti (senza il v. 7) la fase precedente all'aggiunta dei racconti delle apparizioni e, quindi, benché ampliato, sia realmente fedele allo schema del primitivo racconto della passione.

Riassumendo, non è realmente provato che l'asserzione cristiana, secondo la quale le donne avrebbero trovato il sepolcro vuoto, sia di origine tarda; anzi, questa convinzione potrebbe aver costituito un presupposto fin dai tempi nei quali possiamo rintracciare la proclamazione che Gesù era stato resuscitato. Moule, SMRFJC, p. 10, potrebbe ben aver ragione nell'insistere che l'idea, secondo la quale il corpo di Gesù non era più nella tomba, non è soltanto un interessante particolare che illustra la sua vittoria sulla morte, bensì è essenziale per comprendere un aspetto importantissimo della teologia cristiana, cioè che quanto Dio crea non viene distrutto ma creato di nuovo e trasformato[1].

---

[1] La Bibliografia di questa sezione è inclusa in quella riportata per l'intero cap. 20, alla fine del § 69.

68. Gesù risorto: prima scena
20,1-18

Al sepolcro

[1] Di buon mattino, il primo giorno della settimana, mentre era ancor buio, Maria Maddalena andò al sepolcro. Essa vide che la pietra era stata rimossa dal sepolcro; [2] allora essa, di corsa, si recò da Simon Pietro e dall'altro discepolo (quello che Gesù amava) e disse loro: « Hanno portato via il Signore dal sepolcro, e noi non sappiamo dove lo hanno posto! ».
[3] Pietro e l'altro discepolo partirono in fretta per andare al sepolcro. [4] Tutti e due correvano fianco a fianco; ma l'altro discepolo, essendo più svelto, superò Pietro e giunse al sepolcro per primo. [5] Egli si chinò per scrutare dentro e vide i teli di lino che giacevano là, ma non entrò. [6] Intanto, arrivò dietro di lui Simon Pietro ed entrò subito nel sepolcro. Egli notò i teli che giacevano là, [7] e il pezzo di stoffa che aveva coperto il capo, che non giaceva con i teli, ma era arrotolato a parte in un angolo. [8] Allora a sua volta anche l'altro discepolo, che era giunto per primo al sepolcro, entrò. Egli vide e credette. ([9] Ricordate che fino allora essi non avevano compreso la Scrittura che Gesù doveva resuscitare dai morti.) [10] Con ciò i discepoli ritornarono a casa.

[11] Intanto, Maria era stata [fuori] presso il sepolcro, piangendo. Mentre piangeva, si chinò a scrutare nel sepolcro, [12] e notò due angeli in bianco, uno seduto dalla parte del capo e l'altro dalla parte dei piedi del luogo dove il corpo di Gesù aveva giaciuto. [13] « Donna », essi le

*chiesero, « perché piangi? ». Ella rispose loro: « Perché
hanno portato via il mio Signore e io non so dove l'abbiano messo ».*
[14] *Aveva appena detto questo che si voltò e scorse Gesù lì
in piedi. Ella non comprese, tuttavia, che era Gesù.* [15]
*« Donna », egli le chiese, « perché piangi? Chi stai cercando? ». Pensando che fosse il giardiniere, ella gli disse:
« Signore se sei tu che lo hai portato via, dimmi dove lo
hai posto, e io andrò a prenderlo ».* [16] *Gesù le disse: « Maria! ». Ella si volse a lui e disse [in ebraico] « Rabbuni! » (che significa « Maestro »).* [17] *« Non aggrapparti a
me », Gesù le disse, « perché non sono ancora asceso al
Padre. Ma va' dai miei fratelli e di' loro: "Io ascendo al
Padre mio e Padre vostro, Dio mio e Dio vostro!" ».* [18]
*Maria Maddalena andò dai discepoli. « Ho visto il Signore! », ella annunciò, raccontando ciò che egli le aveva
detto.*

1: *andò, vide;* 2: *recò, disse;* 5: *vide;* 6: *arrivò, notò;* 12: *notò;* 13: *chiesero, rispose*; 14: *scorse*; 15: *chiese, disse*; 16: *disse, disse*; 17: *disse*; 18: *andò*. Nel testo greco sono al presente storico.

NOTE

v. 1. *Di buon mattino.* L'avverbio *prōi*, omesso in alcune testimonianze testuali di minor valore, si trova anche in Mc 16,2 (« molto di buon mattino ») e nell'appendice marciana (16,9). Circa l'ora più probabile, cioè dalle tre alle sei, vedi la Nota a 18,28. Parlare di queste ore come di prima mattina, implica il computo romano delle ore a partire dalla mezzanotte, perché, con il computo ebraico, il giorno era incominciato il sabato sera, dopo il tramonto.

— *il primo giorno della settimana.* Questa espressione (anche al seguente v. 19), *mia sabbatōn*, che usa un numero cardinale come ordinale (un semitismo? BDF, § 247^1; MTGS, P. 187), ricorre con piccole varianti nei quattro Vangeli: Lc 24,1 e Giovanni hanno espressioni analoghe. L'appendice marciana (16,9) usa un numero ordinale; il *Vangelo di Pietro*, 50, parla del « Giorno del Signore ». Si noti che qui i Vangeli non usano l'espressione kerygmatica « il terzo giorno », oppure « dopo tre giorni », forse perché la principale indicazione temporale del ritrovamento del sepolcro si era fissata nella memoria dei cristiani prima ancora che il possibile simbolismo del computo dei tre giorni fosse stato percepito. La frase evangelica è possibile in greco, perché in quella lingua *sabbatōn* significa tanto « settimana » quanto « sabato »; nell'ebraico dell'AT *šabbāt* non significa « settimana » (E. Vogt, *Biblica* 40 [1959], 1008-11), benché in ebraico più tardo abbia quel significato.

— *mentre era ancor buio.* Se l'espressione « di buon mattino » ci fa pensare al periodo fra le tre e le sei, gli evangelisti non concordano sul momento preciso in cui le donne giunsero al sepolcro. In genere, i Vangeli sinottici propendono per un'ora nella quale vi era già luce. Lc 24,1 parla di « sul far dell'alba » (*orthrou batheōs*, mentre il *Vangelo di Pietro*, 50, dice soltanto *orthrou*). Mc 16,1-2 narra che le donne arrivarono al sepolcro domenica « di buon mattino... quando già il sole era sorto », avendo comperato le spezie il sabato notte, dopo che il sabato era terminato. Il sole già sorto è quasi una diretta contraddizione del racconto di Giovanni. (Taylor, pp. 604-5, pensa che questa frase marciana sia una storpiatura dell'indicazione originale dell'ora, ma, in realtà, « quando il sole era sorto » può essere semplicemente una specificazione del « di buon mattino »). Mt 28,1 presenta un'espressione difficile: « Dopo il sabato [*opse sabbatōn*] all'albeggiare del primo giorno della settimana [di nuovo *sabbatōn*]!. (*Opse sabbatōn* probabilmente non va tradotto « il sabato tardi »; cfr. BDF, § 164^{4}). Attingendo all'ebraico mishnahico, J. M. Grintz, JBL 79 (1960), 37-38, interpreta che Matteo voleva dire che le donne arrivarono al sepolcro di notte, subito dopo la fine del sabato, ma la maggior parte degli esegeti ritiene che Matteo si riferisca all'alba della domenica.

Alcuni cercano di armonizzare la discrepanza tra i sinottici e Giovanni dicendo che Maria Maddalena, l'unica donna menzionata da Giovanni, precedette le altre donne e raggiunse il sepolcro mentre era ancora buio (così Giovanni), ma che quando le altre donne arrivarono, si era fatto chiaro. Un'altra interpretazione vedrebbe un motivo teologico dietro le rispettive cronologie. Nella tradizione sinottica « luce » è appropriato, in quanto le donne trovano un angelo (o degli angeli) al sepolcro, il quale dà loro la buona novella che Gesù è stato resuscitato, e che quindi la luce ha trionfato sulle tenebre del sepolcro (G. Hebert, ScotJT 15 [1962], 66-73). D'altra parte, « buio » è appropriato in Giovanni, perché tutto ciò che il sepolcro vuoto significa per Maria è che il corpo di Gesù è stato rubato.

— *Maria Maddalena.* Giovanni nomina soltanto lei (cfr. appendice marciana); Matteo nomina due donne; Marco ne nomina tre e Luca (24,10) ne nomina tre insieme con « le altre donne ». Il *Vangelo di Pietro*, 51, riferisce che Maria Maddalena condusse con sé delle amiche al sepolcro. Notiamo che, anche se i sinottici nominano altre donne, la Maddalena è sempre citata per prima. Bernard, II, 656, trova la tradizione sinottica più plausibile, in quanto non era probabile che una donna andasse sola e al buio in un luogo di esecuzioni capitali, fuori delle mura della città. Eccettuato Lc 8,2, che colloca la Maddalena nel ministero di Galilea come colei dalla quale furono cacciati sette demoni, ella è menzionata soltanto in relazione alla crocifissione e al sepolcro vuoto. Il *Vangelo di Pietro*, 50, la chiama « una discepola [*mathētria*] del Signore ». Il suo soprannome indica che ella, probabilmente, veniva da Magdala (Tarichea), sulla sponda nord-occidentale del lago di Tiberiade, circa dodici chilometri a sud-ovest di Cafarnao. Bernard, II, 657, è uno dei pochi autori moderni che continuano a identificarla con Maria di Betania presso Gerusalemme, e suggerisce che ella aveva conservato i profumi per il giorno della imbalsamazione di Gesù (12,3-7; vedi vol. I, pp. 585-88). La VS^{sin} omette « Maddalena » sia qui che al v. 18, lasciando l'ambiguo « Maria ». Fin dal tempo del *Diatessaron* di Taziano (II secolo), esistono elementi di una tradizione fra i Padri della chiesa, specialmente quelli che scrivono in siriaco, secondo cui fu Maria la madre di Gesù a venire al sepolcro. Per esempio, Efrem, *Commentario del Diatessaron* XXI,27; CSCO 145 (armeno 2): 235-36, chiaramente applica la narrazione di Giovanni 20,1-18 a Maria la madre di Gesù. Loisy, p. 504, pensa che un simile riferimento possa essere originale, e che la narrazione possa essere stata adattata alla tradizione dei sinottici relativa alla Maddalena. Ma Giovanni non si riferisce mai alla madre di Gesù come a « Maria »; e, come Loisy ammette, 19,25-27 sembra rappresentare l'ultima comparsa della madre di Gesù nel Vangelo.

— *andò al sepolcro*. Giovanni non precisa il perché. Marco e Luca indicano che le donne avevano acquistato olî aromatici e che venivano a ungere il corpo di Gesù. Matteo dice soltanto che si recavano a guardare il sepolcro, probabilmente una modifica dettata dalla logica della narrazione di Matteo; perché Matteo (lui solo) riferisce che il sepolcro era presidiato e perciò alle donne non sarebbe stato permesso di entrare nel sepolcro a ungere il corpo. Il *Vangelo di Pietro*, 50, dice che Maria venne perché fino allora ella non aveva fatto ciò che le donne usano fare per i loro cari defunti, cioè piangere e lamentarsi, a quanto pare (vv. 52-54). Che si accettino o meno le ragioni addotte da Marco e da Luca, dipenderà dal fatto di considerare verosimile la tradizione giovannea, secondo la quale il corpo di Gesù era stato accuratamente preparato per la sepoltura il venerdì. Se seguiamo Giovanni, possiamo ritenere che il *Vangelo di Pietro* abbia visto giusto. Il costume di lamentarsi presso la tomba è citato in Giovanni 11,31. Il Midrash Rabbah C,7 su Gn 1,10, riferisce una disputa, se le lamentazioni intense potessero essere ridotte a due giorni, e presenta l'opinione di Rabbi Kappara (circa 200), che le lamentazioni toccavano il culmine il terzo giorno. Il trattato minore del Talmud babilonese, *Semahot* ovvero *Ebel Rabbathi* 8,1, dice che si poteva andare al sepolcro per esaminare il corpo entro un periodo di tre giorni dopo la morte, senza essere sospettati di superstizione. Se si segue la tradizione sinottica, cioè che le donne vennero a ungere il corpo, allora l'omissione di quel particolare da parte di Giovanni fu probabilmente intenzionale, derivando dalla (inesatta) introduzione di una unzione prima della sepoltura. Scarso credito dovrebbe essere attribuito alla obiezione che in un paese caldo nessuno verrebbe a ungere un cadavere che avrebbe già incominciato a imputridire. In realtà, l'inizio della primavera, nella collinosa Gerusalemme, può essere veramente freddo; inoltre, quelli che raccontarono la storia presumibilmente conoscevano il clima e le usanze del luogo, e non avrebbero certamente inventato una spiegazione evidentemente sciocca.

— *la pietra*. Giovanni parla come se il lettore dovesse essere a conoscenza di questa pietra; eppure, nel descrivere il seppellimento, né Giovanni né Luca fanno cenno alla chiusura del sepolcro con una pietra. Si contrappongano Mc 15,46 e Mt 27,60, ove ci viene detto che Giuseppe fece rotolare una grossa pietra contro l'apertura del sepolcro. Qui, il Quarto Vangelo può avere conservato le parole di una tradizione più antica.

— *era stata rimossa dal sepolcro*. I sinottici dicono che era stata « rotolata via ». In Marco e in Luca ciò era stato fatto prima che le donne arrivassero, si presume dagli angeli che erano là ad accoglierle; Mt 28,2 è più preciso: « Un angelo del Signore discese dal cielo e venne e rovesciò la pietra ». Il *Vangelo di Pietro*, 37, riferisce che la pietra rotolò da sé e si spostò di lato. Giovanni non accenna al modo nel quale egli pensa che la pietra sia stata rimossa.

— *dal sepolcro*. Giovanni usa *ek*, « da »; Lc 24,2 ha la stessa frase con *apo*; Mc 16,3 ha: « dall'[*ek*] ingresso del sepolcro »; poche testimonianze testuali di Giovanni usano l'espressione marciana come *apo*. Probabilmente, dobbiamo immaginare un sepolcro orizzontale a forma di grotta, piuttosto che una tomba verticale a pozzetto (vedi Nota a 11,38). L'archeologia palestinese ci mostra che l'ingresso di questi sepolcri era al livello del suolo, costituito da una piccola apertura, di solito alta meno di un metro, di modo che gli adulti dovevano entrarvi carponi (notare il « si chinò per scrutare dentro » al v. 5). Il sepolcro poteva essere chiuso con un masso rotolato contro l'entrata; ma le tombe più lussuose avevano una lastra di pietra circolare che si poteva rotolare lungo una guida fino a scoprire l'entrata, quasi fosse una porta scorrevole. (Mt 28,2 sembra pensare a un masso, piuttosto che a una pietra circolare, perché dice che l'angelo fece rotolare via il masso e vi si sedette sopra, mentre una pietra circolare sarebbe stata rotolata di fianco, dentro un recesso della roccia). Alcuni sepolcri avevano nell'interno una anticamera, dalla quale si accedeva alle camere mortuarie. Troviamo parecchi tipi caratteristici di disposizioni tombali. Primo, vi erano i *kōkīm*, o gallerie tagliate a « fornetto », profonde circa due metri dentro la roccia, larghe e alte poco più di mezzo metro. Il corpo veniva introdotto con la testa in avanti, dopo di che si ostruiva la galleria. Secondo, vi erano gli *arcosolia* o nicchie semicircolari, ottenute tagliando le pareti laterali dello scavo per una profondità di mezzo metro o di un metro, ad una altezza di settanta-ottanta centimetri dal suolo. La nicchia era tagliata in modo da offrire o un piano di appoggio o un incavo sul quale (o dentro il quale) il cadavere poteva essere collocato. Terzo, esistevano anche « tombe a bancone », nelle quali il cadavere era deposto su un bancone, che correva lungo tre lati della camera mortuaria. A volte si usavano sarcofaghi. È interessante notare che nella Basilica del Santo Sepolcro (Nota a 19,17, « egli uscì »), le tombe giudaiche, che si trovano in un raggio di venti metri dal sepolcro tradizionale di Gesù, sono del tipo *kōkīm*; ma in una zona non lontana, una tomba di famiglia dell'epoca di Gesù consisteva di una camera con tombe ad arcosolio su entrambe le pareti. Probabilmente, Giovanni immaginava che la tomba di Gesù appartenesse al tipo ad arcosolio, in quanto al v. 12 egli descrive degli angeli seduti a capo e a piedi del luogo dove il corpo di Gesù era stato deposto. L'atto di sedersi può anche implicare una tomba a bancone anziché a pozzetto, ma i primi pellegrini che visitarono il sepolcro di Gesù nella Basilica del Santo Sepolcro, videro un incavo (Kopp, HPG, p. 393). La possibilità che la descrizione di Giovanni rifletta una genuina tradizione palestinese, è accresciuta dall'osservazione di G. Schille e di J. Jeremias, sviluppata da Nauck, pp. 261-62. Questi propone l'idea che la comunità cristiana di Gerusalemme usasse venire al sepolcro di Gesù per celebrare il ricordo della resurrezione, di modo che il sepolcro vuoto divenne una specie di *weli*, o tempietto. Perciò la sua descrizione può essere stata conosciuta dalle successive generazioni.

v. 2. *allora.* Nella logica della presente successione, dobbiamo noi pensare che Maria guardò dentro il sepolcro, oppure che ella dedusse che il corpo era assente dal fatto che la tomba non era più sigillata? Mentre la prima versione è spesso accettata sulla base del buon senso, la seconda viene suggerita dalla indicazione di Giovanni che era ancora buio, e da quanto dice il v. 11, che ella guardò dentro il sepolcro in un secondo tempo. Molti ovviano alla difficoltà mediante la critica letteraria, supponendo che il v. 1 fosse una volta seguito dal v. 11.
— *da Simon Pietro.* Possiamo confrontare con questo passo il messaggio angelico alle donne presso il sepolcro di Mc 16,7: « Andate, dite ai suoi discepoli *e a Pietro* ». Si dice spesso che Maria andò da Pietro perché era il capo dei seguaci di Gesù; ma, più semplicemente, si deve ricordare che egli non era fuggito con gli altri, ed è noto che si trovava vicino durante l'interrogatorio di Gesù da parte delle autorità ebraiche (Giovanni 18,27).
— *e dall'altro discepolo (quello che Gesù amava).* Si sa che anche questi era stato presente durante la passione (19,26-27). La ripetizione della preposizione « da » [moto a luogo] è stata notata dai commentatori. Coloro che credono che il Discepolo Prediletto non sia stato menzionato nella versione originale della storia, vedono qui i segni di una aggiunta. Altri teorizzano che Pietro e il Discepolo Prediletto non si trovavano nello stesso luogo (eppure, vedi il v. 19, dove i discepoli sono rintanati insieme); se è così, questo abitare separatamente non può essere posto in relazione con 16,32, dove si dice che i discepoli sono dispersi « ciascuno per conto suo ». Grass, p. 55, pensa che i due stessero insieme; forse anche gli altri discepoli si trovavano con loro, ma soltanto questi due vollero od osarono andare. Ad ogni modo, essi sono rappresentati mentre escono dallo stesso luogo, diretti verso il sepolcro, correndo fianco a fianco.

Sebbene noi abbiamo precedentemente sentito narrare del discepolo che Gesù amava (13,23-26; 19,26-27), questa è la prima volta che lo troviamo identificato con « l'altro discepolo » (vedi le pagine CXI-CXII; anche la Nota su « un altro discepolo » in 18,15). Le testimonianze testuali presentano diversità nella dicitura « quello che Gesù amava »; è certamente una inserzione parentetica dell'editore, perché nei vv. 4 e 8 quest'uomo è chiamato soltanto « l'altro discepolo », secondo la definizione più originaria. (Perciò noi concordiamo con Boismard, RB 69 [1962], 202, nota a piè di pagina, che « l'altro discepolo » e « il Discepolo Prediletto » rappresentano la terminologia di due diversi stadi della composizione; ma non troviamo alcuna prova concreta a favore dell'ipotesi di Boismard che « il Discepolo Prediletto » compaia soltanto in scene di Giovanni compilate da Luca). Bultmann, p. 530^3, non è d'accordo che si tratti di due denominazioni; egli leggerebbe: « a un altro, cioè al discepolo che Gesù amava ».

— *e disse loro.* Se i due uomini sono rappresentati abitanti in luoghi diversi, ciò va inteso in termini di due annunci successivi.

— *Hanno portato via.* È inutile speculare sull'identità del soggetto, perché la terza persona plurale, usata così, può semplicemente equivalere alla forma passiva « il Signore è stato portato via » (cfr. Nota su « essi lo raccolgono » in 15,6). La violazione delle tombe era a quell'epoca un reato preoccupante, come attesta un editto imperiale contro di esso. Questo editto, pubblicato per la prima volta da F. Cumont, è stato accuratamente tradotto e studiato da F. de Zulueta, *Journal of Roman Studies* 22 (1932), 184-97. (Per la sola traduzione vedi C. K. Barrett, *The New Testament Background: Selected Documents* [Londra, SPCK, 1956], p. 15). Il decreto risale al I secolo e il « Cesare » che lo promulgò può essere stato Augusto, Tiberio o Claudio. Sebbene sia stato reperito in mezzo ad altre antichità a Nazaret, non siamo sicuri che la lastra di marmo, sulla quale era inciso, fosse collocata proprio in quella città. Quindi, qualunque relazione con i cristiani o « Nazareni » e la sepoltura di Gesù è estremamente tenue.

— *il Signore.* Taziano e la versione siropalestinese leggono: « il mio Signore », forse sotto l'influenza del v. 13. Nella sua narrazione del ministero, Giovanni ha evitato di usare « il Signore » come titolo (vedi Note su 4,1; 6,23; 11,2), come Luca usa fare. Forse, ora che sta descrivendo il periodo che segue la resurrezione, l'evangelista diviene più libero e riconosce che questo titolo era divenuto comune quale espressione della fede della comunità cristiana. Si potrebbe obiettare che Maria non crede ancora in Gesù quale Signore, ma tale obiezione si applica anche all'uso di « mio Signore » al v. 13. Hartmann, p. 199, argomenta che l'uso di « il Signore » al v. 2 fa pensare che questo versetto sia pervenuto all'evangelista tramite la tradizione (come anche i vv. 18.20 e 25).

— *noi non sappiamo.* È questo « noi » un implicito ricordo del fatto che altri parteciparono alla visita al sepolcro, come risulta nella tradizione sinottica? (Taziano e alcune versioni leggono qui un singolare, forse a imitazione del v. 13 che legge « Io non so ».). Wellhausen e Spitta pensano che il « noi » sia un tentativo redazionale di armonizzare Giovanni con i sinottici; ma è strano che sia stata tentata una tanto sottile e secondaria armonizzazione, mentre sono state lasciate in Giovanni tante discrepanze. Bultmann, p. 529[4] e 530[3], considera il v. 2 un connettivo editoriale e ritiene che il « noi » sia un modo di esprimersi semitico, che ha analogie in greco. Una conferma di questo si può trovare in G. Dalman, *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch* (Darmstadt, ristampa 1960), p. 265: « Nell'aramaico di Galilea veniva spesso usata la prima persona plurale al posto della prima persona singolare ». Tuttavia, ci chiediamo perché compaia il singolare nel v. 13.

— *lo hanno posto.* Il verbo è *tithenai,* tradotto con « sepolto » in 19,41-42.

v. 3. *partirono in fretta per andare.* Letteralmente: « Pietro uscì ... ed essi stavano recandosi ». Il verbo al singolare è indicato da Hartmann, p. 200, quale segno che nella versione originale della storia, Pietro fu il solo ad accompagnare Maria che tornava al sepolcro; perciò dovremmo intendere che egli uscì, e che egli e Maria stavano recandosi. Se fu Maria ad accompagnare Pietro, la sua presenza presso il sepolcro al v. 11 non presenterebbe alcuna difficoltà.

— *al sepolcro.* Letteralmente « dentro [*eis*] il sepolcro ». Se i vv. 4-6a sono stati aggiunti durante una edizione più tarda (vedi Commento), allora il significato letterale avrebbe potuto intendersi: essi si recarono dentro il sepolcro. Ma, come corre ora la narrazione, una modifica si rende necessaria, perché nei vv. 4-5 i due discepoli non sono ancora dentro il sepolcro. Alcuni hanno postulato un sepolcro con una anticamera, in cui i discepoli sarebbero entrati (v. 3). Ciò è dubbio, perché nei vv. 11-12 la Maddalena può vedere il luogo della sepoltura rimanendo all'esterno del sepolcro; ciò permetterebbe, al massimo, una piccola anticamera aperta. (Schwank, « Leere Grab », p. 394, osserva che il capitolo è di natura composita e pensa che si possano ravvisare due differenti rappresentazioni del sepolcro nei vv. 3-8 e nei vv. 11b-14a, essendo la seconda meno precisa). Più semplicemente, *eis*, « dentro », è usato in maniera imprecisa per *pros*, « a, verso », in greco koinè (ZGB, § 97). Notiamo che *eis* è usato anche nel v. 1 (« venne al sepolcro »; e qui è chiaro che Maria rimane fuori perché vede che la pietra è stata rimossa all'ingresso.

v. 4. *Tutti e due correvano fianco a fianco.* Lc. 24,12a, una non-interpolazione occidentale, presenta l'unico parallelo sinottico, con una lieve diversità lessicale: « Pietro si alzò e corse al sepolcro ».
— *essendo più svelto.* L'espressione di Giovanni è tautologica (BDF, § 484), il che ha dato origine ad alcune varianti dei copisti. La maggiore sveltezza del discepolo ha contribuito a far rappresentare Giovanni come un giovanotto e Pietro come più anziano. Ishodad di Merv attribuisce la maggiore sveltezza di Giovanni al fatto che egli era scapolo!
— *giunse al sepolcro.* Letteralmente « entrò nel sepolcro »; la preposizione è *eis* (vedi v. 3), in contrasto con *epi* di Lc 24,12a.

v. 5. *Egli si chinò per scrutare e vide i teli di lino che giacevano là.* L'autore immagina evidentemente che a quell'ora vi fosse abbastanza luce da consentire a una piccola e bassa apertura di illuminare la camera mortuaria. Abbiamo citato il parallelo tra il v. 3 e Lc 24,12a; la seconda parte del versetto di Luca legge: « [Pietro] si chinò per guardare dentro e vide i teli di lino soltanto ». Alcune testimonianze testuali di Luca tralasciano il « soltanto », mentre alcune testimonianze di Giovanni lo contengono. « I teli di lino » sono gli *othonia* di Giovanni 19,40 (vedi Nota relativa); la presenza di *othonia* in Lc 24,12 indica che questo versetto è una aggiunta, perché il racconto lucano del seppellimento parlava soltanto di un *sindōn* « sudario ».
L'espressione « giacere là » traduce una forma del verbo *keisthai* il quale, pur significando « giacere, essere diste-

so », può anche semplicemente indicare la presenza senza particolare riguardo alla posizione (nel qual caso, « là », anziché « giacere là »). Comunque, presumibilmente « là » vuol dire dove il corpo era stato, sul bancone o nell'incavo dell'arcosolio, sebbene il fatto che i teli potessero essere visti dall'ingresso faccia pensare che l'evangelista aveva in mente una tomba a bancone. Molti traduttori rendono il greco con « giacenti per terra », ma ciò dà una impressione errata del luogo dove il corpo si sarebbe trovato. Balagué, pp. 185-86, discute il *keisthai* e sostiene che esso significa che i teli erano distesi o spianati, essendo caduti dopo che il corpo non era più contenuto in essi. Per contro, egli vorrebbe sostenere che il pezzo di stoffa che aveva coperto il capo (v. 7), « non giaceva con i teli » (nostra traduzione), non era spianato, bensì arrotolato, e manteneva una certa consistenza che lo faceva sporgere (da sotto la *sindōn* che, secondo Balagué, copriva tutto). Auer, *op. cit.*, ricostruisce la storia della traduzione latina del testo greco, sostiene che *posita*, « messe là », della VL è una traduzione impropria e opta per *jacentia*, « che giacevano là »; il tutto a sostegno della sua teoria che i teli conservavano la forma del corpo di Gesù.
— *non entrò.* Discuteremo nel Commento la possibile importanza teologica dell'entrata di Pietro prima di quella del Discepolo Prediletto. Molti esegeti offrono spiegazioni pratiche: il Discepolo Prediletto non entrò perché era sorpreso, o spaventato, o perché voleva evitare la contaminazione rituale che proveniva dall'aver toccato un cadavere. Tali spiegazioni non sono in armonia con il ritratto idealizzato di questo discepolo che il Vangelo ci dà.

v. 6. *dietro di lui.* Letteralmente « seguendolo ». Poiché nella terminologia giovannea « seguire » significa « essere discepolo » (vedi p. 103), Barrett, p. 468, pensa che l'autore possa aver cercato di subordinare Pietro al Discepolo Prediletto (vedi Commento).

— *entrò subito nel sepolcro.* In Marco (16,5, stessi termini) e in Luca, sono le donne a entrare nel sepolcro; in Giovanni entrano soltanto Pietro e il Discepolo Prediletto.
— *notò.* Mentre nel v. 5 Giovanni usa *blepein* per descrivere come il Discepolo Prediletto vedesse i teli (anche Lc 24,12), qui egli usa *theōrein* per Pietro. Non si può accertare alcuna differenza di significato che possa indicare che l'osservazione di Pietro fu più superficiale o più penetrante. *Theōrein* verrà usato per descrivere come Maria vide gli angeli al v. 12 (una vista che non la mise in condizione

di comprendere perché fossero lì), e come vide Gesù al v. 14 (che ella scambiò per il giardiniere). Il verbo *idein* verrà usato al v. 8, dove la vista sarà accompagnata dalla fede. Vedi App. I, pp. 1442-43.

v. 7. *il pezzo di stoffa che aveva coperto il capo. Soudarion* è una parola greca mutuata dal latino *sudarium*, un panno usato per detergere il sudore (*sudor*), qualcosa di simile al nostro fazzoletto. Nella presente accezione, aveva forse le dimensioni di un piccolo asciugamano o di un grande tovagliolo. In Lc 19,20, il terzo servo mette il suo danaro in un *soudarion* (vedi anche Atti 19,12, ma la parola non specifica di per sé le dimensioni, e Auer, pp. 30-32, identifica il *soudarion* con la *sindōn* dei sinottici). Mentre questo panno non è menzionato nella descrizione giovannea del seppellimento di Gesù, esso fa parte delle vesti funebri di Lazzaro: « la sua faccia avvolta in *un panno* » (11,44). Probabilmente, esso passava sotto il mento ed era legato al sommo della testa, per impedire che la bocca del morto si aprisse.

— *non giaceva con i teli, ma era arrotolato a parte in un angolo.* La traduzione di questo passo è molto controversa; per esempio, Balagué la rende con: « non spianato come i teli, ma invece arrotolato nello stesso posto ». Bisogna soppesare ogni parola. Anzitutto, a che cosa si riferisce il « non »? Questa negazione non precede immediatamente *keisthai* (vedi Nota al v. 5), come implica la traduzione di Balagué, bensì precede le parole « con [*meta*] i teli ». In altri termini, il *soudarion*, forse, « giaceva », ma non stava con le altre vesti funebri. Balagué, p. 187, sostiene che qui *meta* non vuol dire « con », bensì « come » (a somiglianza, talvolta, del suo corrispondente ebraico *'im*), di modo che il raffronto si riferisce più alla condizione dei panni che alla loro posizione. Auer, pp. 37-38, suggerisce che *meta* significa « tra, in mezzo »: il *soudarion* (che, secondo lui, copriva l'intero capo) non era arrotolato in mezzo ai teli. Seguono le parole *alla chōris*, che significano « ma separatamente ». Tuttavia, Balagué e Lavergne fanno notare che qui l'espressione ricorda l'ebraico *l^{e}bad min* (« a parte, separatamente ») e che *chōris* serve soltanto a rafforzare l'avversario, da cui deriva la traduzione « ma, al contrario ». Le parole *eis hena topon* significano « dentro un posto »; ma Balagué, p. 189, vede qui un ebraicismo per « nello stesso luogo ». Questa è una possibile traduzione (vedi 1 Cor 12,11; LXX in Qo 3,20), ma in questo caso perché dovrebbe l'autore indicare esattamente il luogo del *soudarion*, se questo si trovava insieme con tutti gli altri abiti funebri? Pensiamo che la frase debba essere resa alla luce del *chōris* precedente, e che, pertanto, voglia indicare un luogo separato. Non siamo convinti del tentativo di *reductio ad absurdum* di Balagué, cioè della sua tesi secondo cui si verrebbe a implicare che il *soudarion* stava fuori del sepolcro: si trovava semplicemente in un'altra parte della camera mortuaria. (Evidentemente, gli antichi copisti intuirono alcune delle difficoltà incontrate oggi dagli studiosi, perché testimonianze testuali di minor valore omettono in questa descrizione qualche parola o frase). Infine, dobbiamo notare l'espressione « arrotolato ». Lavergne sostiene che tale significato non veniva attribuito al verbo *entylissein* prima del IV secolo (esso trova corrispondenza nell'*involutum* della Volgata). In Lc 23,53 e in Mt 27,59 il verbo fa parte della descrizione di come Giuseppe avvolse il corpo di Gesù in un sudario, e Lavergne pensa che Giovanni voglia dire che il *soudarion* era « avvolto » dentro gli altri abiti funebri. Tuttavia, Giovanni potrebbe voler dire semplicemente che il *soudarion* era arrotolato quasi in cerchio, cioè nella forma che aveva quando stava intorno alla testa del morto.

v. 8. *Allora a sua volta.* Per questo uso di *tote oun*, vedi BDF, § 459.

— *Egli vide e credette.* Qui troviamo due ordini di difficoltà. Primo, « egli » non concorda con la nota esplicativa « *essi* non avevano compreso » del v. 9. Secondo, il Discepolo Prediletto, se raggiunge la fede, non sembra aver condiviso tale fede né con la Maddalena né con gli altri discepoli, perché nei vv. 11-13 o nel v. 9 non si trova alcuna eco di questa fede. Tali difficoltà hanno lasciato traccia tanto nelle varianti testuali quanto nelle diverse interpretazioni. Il Codice di Beza (suppletor) presenta una lezione strana: « egli *non* credette ». La VS^{sin} e pochi manoscritti greci leggono: « *essi* videro e credettero ». Poiché il verbo *pisteuein*, « credere », può voler dire, più profanamente, « accettare per vero, essere convinto », Agostino, seguito da moderni quali Oepke, von Dobschütz e Nauck, sostiene che il Discepolo non raggiunse la fede nella resurrezione, ma che fu convinto che la Maddalena aveva detto il vero, quando aveva raccontato che il corpo non era più là. Tuttavia, l'evangelista certamente non introduce nella scena il Discepolo Prediletto soltanto per farlo giungere a una così banale conclusione. Anzi, è lui il primo a credere in Gesù risorto (si confronti la combinazione di vedere e credere al v. 29). Circa l'uso di *pisteuein* in senso assoluto, senza complemento oggetto, vedi App. I, p. 1456; anche Dodd, *Interpretation,* pp. 185-86.

v. 9. Poche testimonianze testuali di minor valore collocano questo commento parentetico dopo il v. 11, forse per far sì che quell'« essi » (che non avevano capito) comprendesse Maria Maddalena e Pietro ma non si applicasse al Discepolo Prediletto. Spiegazioni parentetiche circa l'effetto della resurrezione/glorificazione di Gesù sui suoi seguaci non sono rare nel Quarto Vangelo (2,22; 7,39; 12,16).
— *fino allora essi non avevano compreso la Scrittura.* Per conciliare questa frase con l'affermazione del v. 8, cioè che il Discepolo Prediletto credette, alcune testimonianze della VL leggono « egli » (cioè Pietro) anziché « essi ». Alcuni interpreti cercano di ovviare alle difficoltà sostenendo che il Vangelo non vuol offrire una spiegazione delle ragioni per le quali i discepoli non giunsero a credere nella resurrezione, ma soltanto del perché essi corsero al sepolcro, in grande sbalordimento, quando appresero che il corpo di Gesù era sparito. Se il significato voleva essere questo, la spiegazione è stata inserita in un posto molto inopportuno. Hartmann, *art. cit.*, pensa che « essi » si riferisse originariamente a Pietro e alla Maddalena, in quanto sostiene che nella forma originale del racconto ella accompagnava Pietro. Un altro problema riguarda la « Scrittura » a cui si fa riferimento. (Alcune testimonianze omettono « la Scrittura » e con ciò evitano la difficoltà). Quanto dice Giovanni, cioè che la portata delle profezie dell'AT fu compresa soltanto dopo le apparizioni di Gesù, concorda con Lc 24,25-27, ma contraddice la tesi dei Vangeli sinottici, secondo cui Gesù fece tre particolareggiate predizioni della sua resurrezione (vol. I, p. 192). È il termine « Scrittura » usato da Giovanni, un riferimento generico, simile a quello in 1 Cor 15,4: « Egli fu resuscitato il terzo giorno secondo le Scritture »? Vuole Giovanni indicare un certo numero di passi (vedi p. 1156 sopra, in relazione a 19,28)? Oppure intende egli un passo specifico, per esempio Sal 16,10 (così Bernard e Hoskyns), oppure Os 6,2, oppure Giovanni 1,17 e 2,1? Non possiamo essere certi della risposta, ma non troviamo plausibile una terza proposta avanzata da Dodd, OTQ, pp. 57-58, che « Scrittura » voglia indicare le parole dello stesso Gesù. scritte in un altro Vangelo (Lc 24,46). Non abbiamo alcuna prova che l'autore o il redattore conoscessero il Vangelo scritto

da Luca, né che egli volesse classificare le parole di Gesù come Scrittura. Bultmann, p. 530, considera il v. 9 una aggiunta da parte del Redattore ecclesiastico, anche perché l'interesse per una predizione della resurrezione è tipico della teologia comunitaria. Ma non possiamo sostenere che i primitivi stadi del Vangelo fossero del tutto esenti dall'influenza teologica comunitaria. Il versetto ricorda da vicino 12,14-16, che Bultmann considera originale (vedi Smith, p. 224).
— *doveva resuscitare dai morti.* Tale necessità deriva dal fatto che la resurrezione era voluta da Dio, perché la Scrittura è una guida ai piani divini. Il verbo « resuscitare » è *anistanai.* Bultmann, pp. 530 e 491, lo definisce una espressione non-giovannea, perché Giovanni parla in genere dell'ascensione di Gesù o della sua dipartita. Tuttavia, vedi 2,22: « dopo la resurrezione [= l'essere destato: *ēgerthē*] dai morti »; ma Bultmann attribuisce anche questo al redattore.

v. 10. *i discepoli ritornarono a casa.* Giovanni non dice nulla del loro stato d'animo. L'ultima parte del parallelo che si trova in Lc 24,12 ci dice che Pietro « andò a casa pensando a quanto era avvenuto ». Lc 24,24 narra che i discepoli, che andarono alla tomba, trovarono che il corpo era scomparso, come le donne avevano detto, ma non videro Gesù. « A casa » qui non significa la Galilea, ma un posto dove essi stavano quando la Maddalena li chiamò. Il vero scopo di questo versetto è quello di fare uscire di scena i discepoli e dare la parte di protagonista alla Maddalena.

v. 11. *Maria era stata.* Il verbo al piuccheperfetto suggerisce a Lagrange, p. 509, l'idea che Maria fosse ritornata con i due discepoli e avesse atteso fuori del sepolcro finché essi non se ne furono andati. Se è così, perché il Discepolo Prediletto non le comunicò la sua intuizione e la fede? Inoltre, come mai, quando ella guarda nel sepolcro, vede due angeli e non gli abiti funebri? Questa imbarazzante incertezza è un segno che ci troviamo di fronte alla fusione redazionale di episodi originariamente indipendenti.
— [*fuori*] *presso il sepolcro.* Le migliori testimonianze leggono *pros* con il dativo, significando « vicino, presso a » (BDF, § 240^2). Il Codice Sinaitico legge *en,* « entro il sepolcro », probabilmente a seguito dell'idea che il copista si faceva di un sepolcro con anticamera (vedi Nota su

« al sepolcro » al v. 3). *Exo*, « fuori », compare nella maggior parte delle testimonianze, ma in posizioni diverse; è omesso nel Codice Sinaitico*, nel Codice Alessandrino, nella VL, nella VS^{sin}, nella Peshitta e in alcune testimonianze del *Diatessaron*. Potrebbe trattarsi di un chiarimento del copista. Ma anche senza *exō*, molto chiaramente Maria stava fuori, nel giardino. Nella tradizione sinottica (Mc 16,5; Lc 24,3) Maria entrò nel sepolcro.
— *piangendo*. Questa non era la consueta lamentazione che ci si attendeva da una parente o da una amica del defunto; ella piangeva perché pensava che il corpo di Gesù fosse stato trafugato.

v. 12. *notò*. Vedi Nota su questo verbo al v. 6. In Giovanni, l'apparizione angelica non ispira a Maria nulla di quella paura, meraviglia e costernazione che troviamo nelle narrazioni sinottiche relative alle donne al sepolcro.
— *due angeli*. Il « due » è omesso nel Codice Sinaitico * in un manoscritto della VL. Vedi la tavola alle pp. 1218-19 per le differenze nel numero e descrizioni degli angeli. Il fatto che Mc 16,5 e Lc 24,4 parlino di uomini anziché di angeli portò i più antichi critici razionalisti a ritenere che originariamente si volesse parlare di esseri umani e non di angeli, ma tutti gli evangelisti hanno in mente una apparizione celestiale. Non si ebbe un passaggio da uomini ad angeli; piuttosto, furono introdotti degli interpreti celesti per chiarire il significato del sepolcro vuoto. Il *Vangelo di Pietro* presenta l'immagine più complessa. I cieli si aprirono e due uomini, splendenti di luce, scesero ed entrarono nel sepolcro, che si aprì davanti a loro. I soldati di guardia videro uscire questi due uomini che sostenevano un terzo (Gesù), il cui capo superava in altezza il cielo (36-40). Mentre i soldati discutevano su ciò, un altro uomo ancora discese dal cielo ed entrò nel sepolcro (44). Forse era quello che le donne trovarono quando giunsero al sepolcro (55). Quanto alla *coppia* di angeli in Giovanni, questa era una immagine non inconsueta (2 Mac 3,26; Atti 1,10).
— *in bianco*. In Mc 16,5 il giovane uomo (angelo) è coperto di una lunga veste bianca; in Mt 28,3 l'angelo del Signore ha l'aspetto della folgore e il suo vestito è bianco come la neve; in Lc 24,4 i due uomini (angeli, secondo 24,23) erano in vesti sfolgoranti; nel *Vangelo di Pietro*, 55, il giovane bellissimo che le donne vedono nel sepolcro, è coperto di una veste splendente. In genere, i visitatori

celesti sono vestiti di qualcosa di bianco o di scintillante, spesso di lino (Ez 9,2; Dn 10,5; En 87,2; 2 Mac 3,26; Atti 1,10), come anche Gesù trasfigurato in Mc 9,3.
— *uno seduto dalla parte del capo e l'altro dalla parte dei piedi.* Per la disposizione tombale che ciò implica, vedi Nota al v. 1, su « al sepolcro ». Giovanni può voler dire semplicemente che vi era un angelo a ciascuna estremità del bancone; ma talvolta la roccia veniva tagliata in modo da ricavare un rialzo per la testa del cadavere, di modo che il capezzale poteva essere distinto. La tavola alle pp. 1218-19 mostra le divergenze dei Vangeli nel descrivere la posizione degli angeli; il *Vangelo di Pietro*, 55, presenta il giovane seduto nel mezzo del sepolcro. Il particolare di Giovanni è più elaborato. Bernard, II, 664, ricorda la tesi di Wetstein, secondo cui i due angeli a guardia della tomba erano la controparte dei due ladroni che pendevano ai lati di Gesù crocifisso. Viene proposto un altro simbolismo che richiama invece i due cherubini ai lati dell'Arca dell'Alleanza nel Santo dei Santi.

v. 13. « *Donna* ». Per questa forma di appellativo vedi Nota a 2,4.
— *perché piangi?* Alcune testimonianze testuali occidentali aggiungono: « Chi è che stai cercando? », preso dal v. 15. Sebbene il dialogo con gli angeli sia in Giovanni del tutto diverso da quello dei sinottici, tanto in Luca quanto in Giovanni i due angeli pongono una domanda.
— *hanno portato via ... posto.* La risposta di Maria ripete le parole del v. 2, con « il mio Signore » anziché « il Signore » e « io » anziché « noi ».

v. 14. *scorse Gesù.* Circa il verbo *theōrein*, vedi Nota su « notò » al v. 6. Bernard, II, 665, fa notare che questo verbo era stato usato nella promessa di 14,19: « Il mondo non mi vedrà più, ma *voi mi vedrete* ». Tuttavia, poiché Maria pensò che l'uomo che vedeva era il giardiniere, questa vista non sembra proprio l'apparizione promessa da Gesù.
— *Ella non comprese, tuttavia, che era Gesù.* Alcuni commentatori hanno attribuito il mancato riconoscimento alla possibilità che Maria non guardasse direttamente verso di lui (una deduzione da quanto detto al v. 16, che essa si volse verso di lui), oppure che fosse ancora troppo buio per vedere chiaramente (eppure, era abbastanza chiaro per vedere dentro il sepolcro). Altri vi scorgono un simbolismo teologico; per esempio, Lightfoot, p. 334, ricorda che il Battista non riconosce Gesù in 1,26.31 (ma quell'in-

cidente implicava il tema particolare del Messia nascosto, vedi la pagina 70). Il racconto di Giovanni dovrebbe essere posto in relazione con gli altri casi in cui nei Vangeli Gesù risorto non viene riconosciuto perché è stato trasformato (vedi Commento).

v. 15. *Donna... perché piangi?* Gesù ripete le parole dell'angelo (v. 13). Similmente, quando Gesù appare alle donne in Mt 28,9-10, ripete il messaggio dell'angelo di 28,5.7.
— *chi stai cercando?* Questa domanda è un raro parallelo tra Giovanni e la tradizione sinottica relativo al dialogo tra gli angeli e le donne: « Voi cercate Gesù » (Marco/Matteo); « Perché cercate tra i morti colui che è vivo? » (Luca).
— *Pensando che fosse il giardiniere.* Evidentemente, in questa apparizione non vi era nulla di straordinario e, quindi, possiamo respingere la tesi di Kastner, *art. cit*., secondo cui Gesù risorto apparve nudo, avendo lasciato gli abiti funebri nel sepolcro. Bernard, II, 666, riflette romanticamente: « L'occhio dell'amore veste l'apparizione con abiti familiari », debole soluzione di uno pseudoproblema. Questo è l'unico punto della Bibbia in cui si trovi *kēpouros*, « giardiniere », parola non rara nei papiri secolari. La storia di Giovanni concorda con la versione, sua particolare, che il sepolcro di Gesù fosse in un giardino. Presumibilmente, il compito del giardiniere era di avere cura degli alberi e dei frutti o del raccolto; non vi è ragione di farne un guardiano del giardino, la cui stessa presenza renderebbe contraddittorie le visite al sepolcro descritte da Giovanni. Von Campenhausen, pp. 66-67, pensa che Giovanni stia scrivendo a scopo apologetico, onde confutare la pretesa dei giudei, secondo cui un giardiniere avrebbe trafugato il corpo di Gesù. Tertulliano, *De spectaculis* XXX; PL 1,662A, ci fornisce la prima traccia di questa leggenda: il giardiniere agì così perché temeva che la folla venuta a visitare il sepolcro avrebbe calpestato i suoi cavoli. Forme più tarde della storia identificano il giardiniere con Giuda (una confusione con Iscariota?) e ci narrano che egli, in seguito, riportò indietro il corpo, che fu poi trascinato per le vie di Gerusalemme. Altri studiosi trovano una altrettanto tenue spiegazione teologica per la menzione del giardiniere in Giovanni: il giardino è il giardino dell'Eden (Nota a 19,41), dove Dio stesso è il giardiniere (Hoskyns, Lightfoot).
— *Signore. Kyrie*, vedi Nota a 4,11.

v. 16. « *Maria!* ». Le migliori testimonianze testuali leggono qui *Mariam* anziché *Maria*, che sembra essere la forma normale per Maria Maddalena. Poiché *Mariam* si avvicina di più all'ebraico masoretico *Miryam*, alcuni pensano che Giovanni faccia parlare Gesù a Maria « in ebraico », così come la Maddalena risponde a Gesù « in ebraico ». Con maggiore precisione, Schwank, « Leere Grab », p. 398, specifica che *Mariam* rende l'aramaico più che l'ebraico, così come *Rabbuni* riflette l'aramaico. L'intera questione è dubbia per molte ragioni. *Primo*, le testimonianze testuali variano molto nel leggere *Maria* o *Mariam* nei cinque punti dove ricorre il nome della Maddalena in questo Vangelo. Si dovrebbe forse leggere la forma *Mariam* anche al v. 18, dove Giovanni non ha particolare motivo di riprodurre la forma semitica del nome. Riassumiamo le prove testuali qui di seguito: il corsivo indica la lettura preferita da Nestle nel NT in greco con l'apparato critico (23ª ed.), da Merk (7ª ed.), da Tasker (NEB) e da Aland (*Synopsis*); i codici sono abbreviati così: B = Codice Vaticano; S = Codice Sinaitico; A = Codice Alessandrino.

19,25	*Maria* B, A	Mariam S
20,1	*Maria* B	Mariam S, A
20,11	*Maria* B, A, P^{66*}	Mariam S, P^{66c}
20,16	Maria A	*Mariam* S, B
20,18	Maria A	*Mariam* S, B, P^{66}

Secondo, il problema se l'ebraico del I secolo d.C. sia all'origine del nome « Maria » è complesso. È vero che *Myrym* è la forma consonantica del nome della sorella di Mosè che si trova nel TM; ma all'epoca di Gesù *Mryh* compare nelle iscrizioni, di modo che non è più giustificato sostenere che *Maria* è necessariamente una forma ellenistica (BDF, § 53^3). « Maria » può essere stata una forma familiare per chiamare le donne di nome « Mariam ». *Terzo*, sostenere che *Mariam* rappresenti *Maryam*, una forma aramaica, anziché *Miryam*, una forma ebraica, è molto dubbio. Nel caso di nomi biblici, le forme ebraiche erano spesso mantenute nell'aramaico palestinese; perciò il Targum di Onkelos legge il nome della sorella di Mosè *Miryam*, cioè, secondo la vocalizzazione masoretica. Ma, più pertinentemente, la vocalizzazione masoretica è tarda, ed è il risultato di una dissimilazione (tecnicamente definita dissimilazione « da qatqat a qitqat »). Tale dissimilazione nella pronuncia dell'ebraico non si verificò se non dopo l'epoca del NT, di modo che al tempo di Gesù l'ebraico *Myrm* era pronunciato *Maryam* (come attesta la translitterazione dei LXX).

— *Ella si volse a lui.* Il suono del suo nome richiama l'attenzione di Maria, perché, ovviamente, il giardiniere la conosce di persona. Eppure, Maria si era già volta verso quest'uomo (stesso verbo) al v. 14. Coloro che cercano di spiegare la ripetizione senza ricorrere alla critica letteraria (cioè senza mescolare narrazioni originariamente indipendenti), suppongono in genere che Maria si fosse nel frattempo voltata. Kastner, *art. cit.*, seguendo la sua tesi, cioè che Gesù apparve nudo (il nuovo Adamo), adduce il pudore quale motivo per cui Maria si era voltata! Una spiegazione più corrente è che Giovanni voglia dire che adesso Maria rivolge tutta la sua attenzione a Gesù (così Lagrange) e lo afferma (Bultmann, sulla base del « Non aggrapparti a me »). Altri pensano che il greco traduca inesattamente un originale aramaico. La VS^{sin} e Taziano leggono: « lo riconobbe » (che rappresenterebbe l'*ithpeel* di *skl*), anziché « si volse »; e Black, pp. 189-90, ipotizza che la versione greca abbia letto l'aramaico *skl* come *shr* sotto l'influenza del v. 14 dove compare una forma di shr. Boismard, EvJean, p. 47, adduce prove a favore di questa teoria traendole da Ambrogio e dalla versione georgiana. Tuttavia, la lezione « riconobbe », che elimina la difficoltà, potrebbe ben rappresentare una modifica del copista.

— [*in ebraico*]. In realtà, l'espressione cui si riferisce, cioè *Rabbuni*, è aramaica. La frase manca in una interessante combinazione di testimonianze testuali: cioè, in alcune delle versioni occidentali, nella tradizione bizantina, nella Volgata e nella famiglia Lake dei manoscritti greci. La si trova in riferimento a toponimi aramaici in 5,2; 19,13 e 17, e un amanuense può aver imitato questo uso.

— « *Rabbuni!* ». La forma greca è *rabbouni*, con la variante occidentale di *rabbōni*: la parola compare anche in Mc 10,51. La letteratura rabbinica più tarda (per esempio, il Targum di Onkelos) ha la forma vocalizzata *rībbōni*, usata soprattutto nel rivolgersi a Dio. In una copia del più antico Targum palestinese del Pentateuco, Black, p. 21, trova la forma aramaica vocalizzata *rabbūnī* (una forma che può essere usata parlando con un signore umano). Sebbene l'uso giovanneo di una translitterazione di *rabbūnī* anziché di *ribbōnī* sia stato addotto come prova che Giovanni conosceva l'uso palestinese del I secolo, J. A. Fitzmyer, CBQ, 30 (1968), 421, mostra la fallacità di questo ragionamento. L'antica forma del Targum sarebbe stata scritta senza vocalizzazione nella forma *rbwny*, che potrebbe essere tanto *rabbūnī* quanto *ribbōnī*; e se noi discutiamo in base alla forma vocalizzata del Targum, attingiamo a elementi notevolmente più tardi. La forma *Rabbuni* è stata definita un vezzeggiativo (W. F. Albright, BNTE, p. 158), cioè un diminutivo affettuoso: « Mio caro Rabbi [maestro] ». Molti hanno pensato che il suo impiego esprima l'affetto di Maria per Gesù, affetto implicito nell'intera scena. (Un romantico del XIX secolo come Renan, presenta Gesù come il grande amore di Maddalena, rendendo così possibile interpretare il « Non aggrapparti a me » [« Non toccarmi »] del v. 17 come una indicazione che la loro precedente relazione doveva essere troncata, forse con analogia a Mc 12,25!). Si sostiene che *Rabbuni* debba avere un significato speciale, perché in altre otto occasioni Giovanni usa il semplice *Rabbi*. Tuttavia, Giovanni traduce *Rabbuni* con il greco « Maestro », la stessa traduzione di *Rabbi* (1,38), di modo che lo scrittore non dà ai suoi lettori greci alcuna indicazione del valore vezzeggiativo. Vi è ancora minore motivo per supporre che lo scrittore usi deliberatamente una forma originariamente rivolta a Dio, con il quale la Maddalena farebbe una dichiarazione di fede simile a quella di Tommaso: « Mio Signore e mio Dio » (Hoskyns, p. 543).

— (*che significa « Maestro »*). Forse è proprio per la semplicità di questo appellativo, che alcune testimonianze occidentali aggiungono « Signore » oppure lo sostituiscono a « Maestro ». In realtà, tuttavia, « signore, padrone » traduce *rabbi* più letteralmente che « maestro » (vedi Nota a 1,38). Dopo « Maestro », alcune testimonianze minori aggiungono: « ed ella corse avanti per toccarlo ». Questo è un tentativo dei copisti di creare un più facile passaggio al v. 17. Essi avevano forse in mente di descrivere una azione simile a quella di Mt 28,9 in cui le donne, avvicinatesi, strinsero i piedi di Gesù e lo adorarono.

v. 17. « *Non aggrapparti a me* ». L'uso dell'imperativo (*mē mou aptou*), letteralmente « smetti di toccarmi », probabilmente implica che ella lo stava già toccando e doveva smettere; può anche significare che ella stava cercando di toccarlo e che egli le diceva di non farlo (cfr. BDF, § 336^3). Noi abbiamo reso il senso continuativo dell'azione con il verbo « aggrapparsi », di modo che Gesù le chiede di non trattenerlo oltre (vedi BAG, p. 102, col. 1; ZGB, § 247; forse lo stesso significato dovrebbe essere dato al verbo *aptesthai* di Lc 7,14). Dodd, *Interpretation*, p. 443^2, dice che l'aoristo di questo verbo significa « toccare », mentre il presente significa « trattenere, afferrare, aggrapparsi ». B. Violet, ZNW 24 [1925], 78-80, mostra come nei LXX per due volte *aptesthai* traduca forme dell'ebraico *dābaq* (*dābēq*), che vuol dire « aggrapparsi a ». (Si potrebbe accogliere questa osservazione senza abbracciare la teoria di Violet, secondo cui il significato originale, malamente tradotto in Giovanni, era « non mi seguire »; cfr. F. Perles, ZNW 25 [1926], 287). Ricordiamo che nella scena parallela di Mt 28,9 le donne stringono (*kratein*) i piedi di Gesù, e talvolta *aptesthai* equivale a *kratein*; per esempio, si confronti Mt 8,15 con Mc 1,31. Tanto coloro che sostengono il significato di « toccare », quanto coloro che ritengono che il concetto giovanneo dell'ascensione fosse identico a quello lucano, cioè un qualcosa che doveva aver luogo dopo circa quaranta giorni e dopo una serie di apparizioni, hanno incontrato grandi difficoltà nello spiegare l'ordine dato da Gesù alla Maddalena. Non riescono a capire perché Gesù vietasse a lei di toccarlo, se una settimana più tardi (e sempre prima dell'ascensione) egli inviterà Tommaso a mettere il dito nelle sue ferite. M. Miguens, « Nota », discute sia i punti di vista patristici su questo problema, sia quelli moderni; e J. Maiworm, TGl 30 (1938), 540-46, elenca dodici diversi tipi di spiegazione. Ci chiediamo che cosa sia peggio: la spiegazione assolutamente banale, che Gesù non vuole essere toccato perché le ferite gli dolgono ancora, o la fantastica tesi di Belser, che Maddalena, avendo sentito parlare della cena eucaristica del giovedì sera, vede Gesù risorto e lo afferra, pregandolo di darle la santa comunione! H. Kraft, TLZ 76 (1951), 570, pensa che Gesù metta in guardia la Maddalena contro la contaminazione rituale in cui essa incorrerebbe toccando un cadavere; perché, anche se resuscitato, Gesù rimane in uno stato di impurità finché non salirà al Padre. Crisostomo e Teofilatto sono tra i molti a pensare che Gesù voglia chiedere a Maria di mostrare maggior rispetto per il suo corpo glorificato. Se si obietta che altrettanto rispetto non viene chiesto a Tommaso, alcuni ovviano alla difficoltà sostenendo che a un uomo, e specialmente a uno dei Dodici, poteva essere permesso ciò che sarebbe apparso sconveniente per una donna, specialmente una donna dal passato peccaminoso. C. Spicq, RSPT 32 (1948), 226-27, attingendo da Eb 7,26, avanza l'ipotesi che Gesù, dopo essere asceso, sarà un sommo sacerdote, santo, immacolato, separato dai peccatori; e che per questo egli chiede alla Maddalena di non contaminarlo con un contatto ordinario. Kastner, *art. cit.*, sempre fedele alla sua idea che Gesù risorto fosse nudo, pensa di avere la spiegazione ovvia del perché le azioni di Maria sarebbero state sconvenienti finché anche ella non fosse salita al cielo e, quindi, non più in pericolo di tentazioni! Altri ancora pensano che alla Maddalena venga detto di non voler provare la realtà fisica del corpo di Gesù.

Un altro procedimento, anche più frequente, è quello di emendare il testo o di tradurre il greco in maniera insolita, evitando così la difficoltà. Bernard, II, 670-71, e W. E. P. Cotter, ET 43 (1931-32), 46, sostengono l'idea che l'originale leggesse *mē ptoou,* « non temere ». Il tema della paura è presente nei racconti sinottici delle apparizioni di Gesù e il verbo *ptoein* compare in Lc 24,37, ove i discepoli sono spaventati. Tuttavia, tale verbo non è usato nella scena sinottica presso il sepolcro in cui le donne sono impaurite; in particolare, il parallelo di Mt 28,10 di questa scena giovannea rende l'esortazione a non temere con il verbo *mē phobeisthe.* Altri emendamenti (privi di sostegno testuale) eliminano la negazione e leggono *mou aptou* oppure *sy aptou,* « toccami ». Fra le traduzioni insolite, potremmo citare quella di F. X. Pölzl e di J. Sickenberger, proposta indipendentemente anche da Cotter, *art. cit.*: la frase significherebbe: « Non occorre che tu ti aggrappi a me, perché non andrò via subito, ma sarò presente per un po' di tempo [quaranta giorni], prima di ascendere ». W. D. Morris, ET 40 (1928-29), 527-28, ritiene che il testo greco voglia dire: « Non (temere di) toccarmi », dato che il concetto di paura è implicito nella vista di un morto che è ritornato in vita. Lagrange, p. 512, e Barrett, p. 470, tentano di evitare la difficoltà in questo modo: « Non insistere a toccarmi; è vero che non sono ancora asceso al Padre, ma sto per farlo ». X. Léon-Dufour, *Études d'Évangile* (Paris, Seuil, 1965), p. 74, sostiene questo uso concessivo di *gar,* inteso come « è vero che ». Con ragionamento diverso, ma con lo stesso risultato pratico, Loisy, p. 505, considera le parole « perché non sono ancora asceso al Padre » una glossa, di modo che il significato originale sarebbe stato: « Non mi toccare, ma va' dai miei fratelli; quanto a me, io sto per ascendere ... ». Analogamente, ZGB, § 476, sostiene la possibilità grammaticale che il « perché » che segue il « non mi toccare » debba essere unito non a « non sono ancora asceso », bensì a « va' dai miei fratelli ». Nel Commento cercheremo di trattare il testo senza emendamenti né sintassi straordinari.

— *asceso al Padre.* Il P^{66}, la VL, la VS$^{\text{sin}}$ e la Volgata leggono « mio Padre », una interessante convergenza di testimonianze. Tuttavia, la lezione è stata probabilmente influenzata da « ascendo al Padre mio », che compare alla fine del versetto.

— *va' dai miei fratelli.* Poche testimonianze importanti omettono il « miei ». Dodd, *Tradition*, p. 147, ritiene che i fratelli possano essere i parenti fisici di Gesù, in quanto in 1 Cor 15,7 viene narrata una apparizione di Gesù a Giacomo, uno dei « fratelli » (vedi anche Atti 1,14). Ricordiamo anche che in Giovanni 7,8 è proprio ai « fratelli » o parenti che Gesù disse: « *Io non salgo* [*anabainein*] a questa festa perché il mio tempo non è ancora compiuto »; dal che si potrebbe dedurre che adesso egli dica alla Maddalena di informarli che egli sta per ascendere (*anabainein*). Mentre questa eventualità non può essere esclusa per la tradizione pre-evangelica, l'evangelista si riferiva certamente ai discepoli, come vediamo al v. 18. L'uso del termine « fratelli » per i discepoli, è in relazione con il concetto espresso più avanti nella frase, cioè che ora il Padre di Gesù è loro Padre. Troviamo un uso analogo della parola « fratelli » in 21,23; cfr. anche il parallelo di Mt 28,9-10, ove Gesù dice alle donne che gli abbracciavano i piedi: « Non temete; andate a dire ai *miei fratelli* [Matteo, in 28,7, si riferisce ai discepoli] che vadano in Galilea ... ».

— *Io ascendo al Padre mio.* Tutti i tentativi di riferire ciò a una ascensione molto differita, di modo che l'apparizione di 20,19 ss. possa essere pre-ascensionale, vanno contro l'evidente significato del testo. Il verbo al presente indica qui che Gesù sta già ascendendo, ma che non ha ancora raggiunto la sua destinazione (BDF, § 323^3). Gesù ha spesso parlato del suo andare al Padre (*hypagein* in 7,33; 16,5.10; *poreuesthai* in 14,12.28; 16.28). Il verbo *anabainein* è uno dei tanti verbi usati nel NT per indicare l'ascensione, ma nella successiva epoca del Credo esso divenne il termine per antonomasia.

— *Padre mio ... Dio mio.* Questo coincide quasi con la descrizione paolina: « Il Dio e Padre del Signore nostro Gesù Cristo » (Rm 15,6; 2 Cor 1,3; ecc.). Al v. 28 Tommaso chiamerà Gesù « Dio » (vol. I, p. 34); tuttavia, in Giovanni, Gesù indica il Padre come suo Dio. Forse troviamo qui gli echi delle varie fasi dello sviluppo della cristologia.

v. 18. Nel testo greco di questo versetto troviamo una goffa combinazione di discorso diretto e indiretto, e le varie testimonianze testuali presentano tracce di unifica-

zione da parte dei copisti. Lagrange, p. 513, commenta che la sollecitudine di Maria influisce sullo stile dello scrittore. Altri hanno cercato una spiegazione letteraria: Giovanni cerca di combinare la fine della cristofania (« " Ho visto il Signore! ", ella annunciò ») con la fine originaria della scena degli angeli al sepolcro (« riferendo che egli [originariamente " essi "] le avevano detto »). Loisy, p. 506, sostiene che il v. 18 è una versione della angelofania di Mt 28,8.
— *andò dai discepoli.* Anche l'appendice marciana (16,10) mostra la Maddalena che va dai discepoli dopo la cristofania, ma per il verbo « andare » impiega *poreuesthai*, in contrasto con l'*erchesthai* di Giovanni, e chiama i discepoli « quelli che erano stati con lui ». Giovanni nulla ci dice delle reazioni dei discepoli. Nell'appendice marciana essi stanno piangendo e lamentandosi, quando Maria arriva, e: « udito che era vivo ed era stato visto da lei [*theasthai*, un verbo che Giovanni non usa per vedere Gesù risorto], non vollero credere ». Giovanni non dice dove i discepoli si trovassero, ma probabilmente essi erano nel posto dove li troveremo al v. 19.
— « *Ho visto il Signore* ». Il verbo è *horan* simile all'*idein* usato al v. 9 (vedere pagina 1443). Per l'uso di « il Signore » dopo la resurrezione, vedi Nota al v. 2. Come al v. 2, in cui la Maddalena racconta del sepolcro vuoto, Giovanni è l'unico Vangelo che riporti una citazione diretta nel racconto della donna.
— *ella annunciò. Angellein*; un uso derivato, *apangellein*, è impiegato in Mt 28,8.10 e in Lc 24,9, per indicare il messaggio che le donne portano ai discepoli, dopo aver visitato il sepolcro vuoto (cfr. anche l'appendice marciana 16,10).

COMMENTO GENERALE

La struttura di 20,1-18

A p. 1206 abbiamo presentato uno schema che mostra l'accurato equilibrio di questo capitolo che tratta del periodo che segue la resurrezione. Notiamo che la storia di Gesù risorto è divisa in due scene, ciascuna delle quali incomincia con l'indicazione del tempo (vv. 1 e 19). Ogni scena consiste di due episodi. Il primo episodio di ciascuna scena riguarda i discepoli e il loro raggiungimento della fede. (Sebbene riconosciamo la possibilità di suddividere ciascuno di questi primi episodi, l'ambiente dei vv. 1-2 è più distinto dall'azione principale contenuta nei vv,

3-10, che non l'ambiente dei vv. 19-20 dal messaggio di Gesù contenuto nei vv. 21-23). In ciascuna scena, il secondo episodio ha come fatto principale l'apparizione di Gesù a una persona, rispettivamente Maria Maddalena e Tommaso. E in questi secondi episodi, grande cura è posta nel descrivere il modo in cui la persona viene a sapere che si tratta realmente di Gesù (il riconoscimento). Successivamente, la fede raggiunta da una persona, è riportata a un più ampio uditorio: la Maddalena corre a dirlo ai discepoli; Gesù si rivolge prima a Tommaso e poi alla massa di coloro che non hanno visto ma hanno creduto.
Procedendo dalla struttura equilibrata del capitolo, dobbiamo occuparci in particolare di questo passo 20,1-18 nel quale, malgrado l'organizzazione testé riconosciuta, esiste un numero eccezionale di incongruenze, che rivelano la mano di un redattore che ha ottenuto l'organizzazione combinando tra di loro materiali eterogenei. Sottolineamo le seguenti difficoltà (per i dettagli, vedi Note):

- La Maddalena si reca al sepolcro da sola al v. 1, ma dice « noi » al v. 2.
- Ella conclude che il corpo è stato trafugato al v. 2, ma sembra che non guardi dentro il sepolcro fino al v. 11.
- Vi è un duplicato della descrizione di Pietro e del Discepolo Prediletto:
  - due frasi di moto a luogo nel v. 2.
  - letteralmente: « Pietro uscì ... ed essi stavano andando » al v. 3.
  - la ripetizione di ciò che fu visto ai vv. 5 e 6.
  - la contraddizione fra « egli vide e credette » al v. 8 ed « essi non avevano compreso » al v. 9.
- La fede del Discepolo Prediletto non ha alcun effetto sulla Maddalena né sui discepoli in genere (v. 19).
- Non è chiaro quando e come la Maddalena sia tornata al sepolcro (v. 11).
- Perché, al v. 12, ella vede nel sepolcro degli angeli, mentre Pietro e il Discepolo Prediletto videro gli abiti funebri?
- Il suo dialogo con gli angeli, al v. 13, non fa progredire affatto l'azione.
- Ella si volge verso Gesù due volte (vv. 14 e 16).

La possibilità di scorgere la mano di un redattore aumenta, quando confrontiamo il materiale di 20,1-18 con ciò che troviamo nelle narrazioni sinottiche (Lindars, *art. cit.*, fornisce delle tavole di raffronti tra i vocabolari). Possiamo distinguere tre tipi di materiale:

(1) materiale con stretti paralleli con tutti e tre i Sinottici:
vv. 1-2a: La Maddalena va al sepolcro, trova la pietra rotolata da una parte e ne riferisce a Pietro.

vv. 11-12: La Maddalena vede due angeli nel sepolcro. Anche il fatto, ma non la sostanza, del dialogo del v. 13 ha dei paralleli.
(2) Materiale che assomiglia a una narrazione molto più breve di uno dei Sinottici:
parte dei vv. 3-10, specialmente 3.6-7.10: Pietro va al sepolcro, entra, vede gli abiti funebri di Gesù e ritorna a casa, apparentemente senza aver raggiunto la fede. Questo assomiglia alla non-interpolazione occidentale di Lc 24,12 e di Lc 24,24.
parte dei vv. 14b-18: Gesù appare alla Maddalena; ella si aggrappa a lui; egli le affida un messaggio per i discepoli; ella poi lo riferisce a loro. Assomiglia a Mt 28,9-10.
(3) Materiale tipicamente giovanneo:
v. 2b: Le parole del racconto della Maddalena a Pietro.
parte dei vv. 3-10: La parte del Discepolo Prediletto che accompagna Pietro al sepolcro, vede gli abiti funebri e raggiunge la fede.
v. 13: Il contenuto del dialogo tra la Maddalena e gli angeli.
parte dei vv. 14b-18: Gesù parla alla Maddalena della sua ascensione al Padre suo e degli effetti teologici di questa.

Si potrebbe teorizzare che l'editore abbia messo insieme diversi tipi di materiale, che gli sono pervenuti, e abbia aggiunto alcune intuizioni teologiche sue proprie. Comunque, notiamo, come curiosità, che, nonostante la varietà del materiale isolato in base ai paralleli sinottici, il notevole numero di verbi al presente storico sembra essere distribuito in tutto il testo (con frequenza un po' minore per il materiale del secondo tipo). Bernard, II, 665, fa notare la scarsità di congiunzioni (di solito frequenti in Giovanni) nei vv. 14-18.

Teorie sulla composizione

Gli studiosi non sono affatto d'accordo su come abbia avuto luogo la composizione o la redazione del materiale. Un esame dei più antichi punti di vista indica le perplessità: i vv. 2-10 sono, secondo Wellhausen e A. Schweitzer, una interpolazione; i vv. 2-11 sono una interpolazione secondo Hirsch; i vv. 11b-13 lo sono per Spitta, e i vv. 5b.6.8 e 9 lo sono per Delafosse. Riferiremo brevemente alcune analisi moderne, che abbiamo trovato utili per formulare la nostra teoria personale.
Lindars, *art. cit.*, pur non presentando una teoria completa sulla composizione, scorge nel cap. 20 una rete di relazioni sinottiche, che noi abbiamo trovato particolarmente utili per ricostruire 20,19-29. *Adattando* le sue osservazioni, noi possiamo distinguere nelle narrazioni sinottiche di ciò che avvenne al sepolcro, questa successione: (*a*) le donne si recano al sepolcro e trovano la pietra

rimossa; (*b*) vedono degli angeli che dicono loro che Gesù è risuscitato; (*c*) le donne si recano dai discepoli. Parrebbe che in Giovanni il membro (*b*) sia stato spostato verso la fine della successione (20,11-18), ampliato e unito a una cristofania. La sua posizione precedente sarebbe stata integrata con un'altra storia (Pietro e il Discepolo Prediletto che vanno al sepolcro). Lindars ravvisa una successione simile nelle narrazioni sinottiche della apparizione di Gesù ai discepoli: (*a*) Gesù appare al gruppo unito; (*b*) essi non credono ed egli li rimprovera; (*c*) egli affida loro il mandato apostolico, descrivendo alcuni effetti della loro missione; anche in questo caso, in Giovanni il membro (*b*) è stato spostato verso la fine della successione (20,24-29), dove è caratterizzato dalla storia della incredulità di Tommaso. La sua posizione precedente è stata integrata con il dono dello Spirito di 20,22. Lindars conclude che parte del materiale giovanneo proviene dalle tradizioni che costituivano la base dei Vangeli sinottici; il resto è composto da Giovanni, anziché attinto a una fonte pre-giovannea, perché il suo vocabolario è interamente giovanneo.

Altri studiosi pensano a un primitivo racconto fondamentale, che sarebbe stato ampliato. Bultmann (vedi Smith, p. 50), postula una breve storia originale alla base di 20,1-18, consistente di tutti i versetti 1.6.7.11.12 e 13 o di una parte di essi. La Maddalena va al sepolcro, trova la pietra rimossa (e forse vede gli abiti funebri). Mentre piange presso il sepolcro, ella guarda dentro, vede due angeli e conversa con loro, chiedendosi chi abbia trafugato il corpo del Signore. Con ciò Bultmann riduce la storia originale virtualmente al materiale da noi indicato come primo tipo. Questa tesi incontra la difficoltà, che una parte dell'altro materiale presumibilmente aggiunto dall'evangelista, non è un prodotto della sua libera composizione. Per esempio, il racconto della visita al sepolcro da parte di Pietro e del Discepolo Prediletto, è di per sé composito (si vedano le incoerenze da noi indicate ai vv. 3-10), e perciò noi dovremmo postulare che parte del materiale giunse all'evangelista dalla tradizione pre-evangelica.

Hartmann, *art. cit.*, postula dietro i versetti 20,1-18 (che continuano nei vv. 19-20), una storia originaria molto più lunga, consistente di tutti i vv. 1-3.5.7-11.14-18, o di parte di essi. La Maddalena si reca al sepolcro, trova la pietra rimossa e ne riferisce a Pietro, il quale la accompagna al sepolcro e vede gli abiti funebri. Pietro ritorna a casa senza avere esplicitamente raggiunto la fede, perché né lui né la Maddalena hanno compreso la Scrittura. La Maddalena sta presso il sepolcro e incontra Gesù, che le parla. Ella lo riconosce, cade ai suoi piedi e riceve l'incarico di dare la notizia ai fratelli di lui. Ella riferisce ai discepoli di avere visto il Signore. La ricostruzione di Hartmann, che elimina accuratamente quasi tutte le incoerenze da noi notate, consiste in realtà di una ben omogenea combinazione di gran parte del materiale da noi indicato con i tipi primo e secondo. Il lavoro editoriale, allora, avrebbe riguardato essenzialmente l'aggiunta di materiale del terzo tipo. Per Hartmann, l'unica eccezione sarebbe che la visione degli angeli nei vv. 11b-13 non faceva parte della storia originale.

Un altro metodo possibile consiste nel postulare che l'editore/evangelista giovanneo abbia fuso due diversi racconti pervenuti sino a lui: un racconto di tipo sinottico e uno non sinottico. Per esempio, possono essere state congiunte due storie circa le visite al sepolcro vuoto, una avente per personaggi le donne, e l'altra i discepoli (Pietro e il Discepolo Prediletto). Una importante variante di questa teoria è stata presentata da Benoit, « Marie-Madeleine », il quale ravvisa due racconti, uno di tipo sinottico e l'altro non sinottico, cementati insieme da versetti mutuati direttamente dalla tradizione sinottica. Secondo Benoit, 20,1-10 è una storia giovannea senza paralleli nella tradizione sinottica (egli pensa che il parallelo di Lc 24,12 sia stato tratto da una precedente forma della tradizione giovannea). Una seconda storia si trova in 20,11a.14b-18 (la cristofania alla Maddalena), e questa trova alcuni paralleli nella tradizione sinottica (Mt 28,9-10). Il tutto è stato cementato insieme dai vv. 11b-14a, presi dalle narrazioni sinottiche della visione angelica al sepolcro. Ricordiamo (p. 1198 sopra) che Benoit presentò una teoria analoga circa la costruzione di 19,31-42 e che, pur trovandovi qualche verità, ci pareva che la teoria passasse sopra un po' superficialmente ad alcune difficoltà. Esprimiamo lo stesso parere anche qui. Per esempio, i vv. 11b-14a hanno una diretta somiglianza con la tradizione sinottica soltanto perché sono presenti degli angeli. È al v. 1 che si trovano dei paralleli lessicali con la tradizione sinottica.

È arduo valutare tutti questi punti di vista. L'ipotesi di Hartmann, di un'unica storia fondamentale (Bultmann è troppo semplificato) è attraente; ma non potrebbe questa stessa unica storia essere il risultato di una mescolanza di materiali, di modo che, alla fine, si potrebbero rintracciare dietro di essa vari racconti? Noi siamo propensi a scorgere alla base di 20,1-18 le tracce di tre narrazioni: due di visite al sepolcro vuoto, e una di una apparizione di Gesù alla Maddalena. Non sappiamo precisare se queste narrazioni siano state fuse dall'evangelista stesso (così Benoit) o siano pervenute a lui già interamente o parzialmente fuse (così Hartmann). Ad ogni modo, tuttavia, l'evangelista ha dato un contributo personale, perché ha adattato queste storie in maniera che servissero da mezzo di trasmissione della sua teologia circa la fede e il significato della resurrezione.

Analisi delle tre narrazioni fondamentali fuse in Giovanni

(A) Una storia secondo cui parecchie donne seguaci di Gesù si recarono al sepolcro la domenica mattina, lo trovarono aperto e tornarono dai discepoli con la conturbante novella. Di per sé, il fatto che il sepolcro fosse vuoto non implicava inizialmente l'idea della resurrezione; furono le successive apparizioni di Gesù a chiarire il significato del sepolcro vuoto. È forse per questo che il ritrovamento del sepolcro vuoto non faceva parte della predicazione originaria della resurrezione, ma ne costituiva soltanto un implicito precedente (vedi pp. 1217-24 sopra), in quanto l'assenza del corpo aiutava i cristiani a comprendere qualcosa circa il Gesù che era apparso.

Quando il sepolcro vuoto entrò esplicitamente nella storia della resurrezione, come un racconto a sé stante, il significato datogli dalle successive apparizioni di Gesù fu anticipato e integrato nella storia stessa. Ciò fu ottenuto mediante l'inserzione di un angelo interprete, il quale proclamò che Gesù era stato resuscitato e non era più là. Un ulteriore sviluppo si ebbe quando il racconto della visita delle donne al sepolcro vuoto fu introdotto nella narrazione (o nelle narrazioni) della apparizione (o delle apparizioni) di Gesù, o almeno fu inteso come preparazione: ora l'angelo annunciatore formulava la promessa che Gesù sarebbe stato visto (per esempio, Mc 16,7; probabilmente una aggiunta alla forma più antica della storia marciana.

La storia della visita delle donne al sepolcro è conservata in Giovanni nei vv. 1-2 e 11-13. Esistono due maniere possibili per spiegare questa separazione tra i versetti. *Prima*, si può supporre che Giovanni ci fornisca due forme della storia, essendo i vv. 1-2 la forma antica e i vv. 11-13 una forma più tarda e monca, nella quale l'effettivo arrivo al sepolcro è stato omesso a causa della successione nella quale la storia è stata inserita. (È gratuito supporre, come fa Loisy, p. 502, che i vv. 11-13 presentino una versione della storia secondo cui il sepolcro sarebbe stato trovato sigillato). Se si accetta questa ipotesi, i vv. 1-2 conserverebbero la forma più antica della storia del sepolcro vuoto, che si trova in tutti i Vangeli. La sua unica caratteristica non primitiva sarebbe che il gruppo originale delle donne è stato ridotto alla sola Maddalena; questa riduzione da parte dell'autore del Vangelo è un esempio della tendenza giovannea a individuare i personaggi al fine di rendere drammatico il racconto, ed è intesa anche a preparare la strada alla cristofania dei vv. 14-18. Nei vv. 11-13 l'autore ha cambiato lo scopo per cui l'angelico nunzio era stato introdotto nella storia del sepolcro vuoto (in questo caso, due angeli, una duplicazione che può essere di per sé uno sviluppo secondario). Gli angeli non interpretano il significato del sepolcro vuoto (questo viene fatto dalla cristofania che segue), e il dialogo tra Maria e gli angeli è puramente una ripetizione del v. 2. Forse Grass, p. 55, ha ragione di vedere un aspetto apologetico nella persistente importanza data a ciò che pensa Maria, cioè che il corpo sia stato trafugato: quando tale ipotesi veniva sostenuta dagli oppositori della resurrezione, i cristiani potevano controbattere che a tale possibilità avevano già pensato loro, ma che non era vera. Lasciando alla cristofania seguente il compito di interpretare il sepolcro vuoto, Giovanni inizia un processo che culmina nella *Epistula Apostolorum*, 10, del II secolo, dove l'angelofania al sepolcro è sostituita interamente da una cristofania.

Seconda, si potrebbe sostenere che Giovanni contenga una sola forma della storia della visita delle donne al sepolcro, poiché i vv. 1 e 11-13 erano inizialmente uniti. Il v. 2 sarebbe in questo caso una congiunzione creata per consentire l'inserzione del racconto della visita di Pietro al sepolcro (vv. 3-10). Hartmann, p. 197, confuta questa teoria in base al fatto che il v. 11 non costituisce un seguito razionale del v. 1; egli sostiene che la sola vista del sepolcro aperto non avrebbe spinto la Maddalena al pianto. Ma questa obiezione ha poca forza in quanto, nella successione attuale dei vv. 1-2, la sola vista del sepolcro aperto porta la Maddalena a concludere che il corpo è stato portato via; perciò, sia che al v. 1 segua il v. 2 oppure il v. 11, si incontrano logiche altrettanto discutibili. È anche più difficile spiegare la ragione per cui il v. 1 e

i vv. 11-13 sarebbero stati separati al fine di inserire i vv. 3-10. Sarebbe stato lo schema del capitolo meno logico se i vv. 3-10 avessero seguito i vv. 1.11-13? Ma si può sempre supporre che l'autore non volesse collocare la visita della Maddalena al sepolcro troppo lontana dalla storia dell'apparizione di Gesù a lei nei vv. 14-18. L'obiezione più seria all'intera tesi è concentrata nel v. 2. Se questo è una libera composizione dell'autore, creata come transizione, quale è il motivo dello strano « noi » al v. 2? (vedi Nota). Questo è più facilmente spiegato come un ricordo di una storia originaria in cui comparivano parecchie donne.
In conclusione, sebbene la prima ipotesi, secondo cui sarebbero state conservate due forme di racconto, sembri più complicata, essa è meno soggetta a obiezioni che non la seconda ipotesi, secondo cui un'unica forma della storia sarebbe stata divisa in due.

(B) Una storia, secondo cui parecchi discepoli (in particolare Pietro) visitarono il sepolcro, dopo avere ascoltato il racconto delle donne, e, trovato il sepolcro vuoto, se ne andarono perplessi. Come abbiamo notato, esistono tracce di questa storia in Lc 24,12 e 24. La non-interpolazione occidentale (p. 1211 sopra) in 24,12 è ovviamente una aggiunta al racconto ma, a nostro avviso, è l'aggiunta di un redattore, non di un più tardo copista. (Jeremias, EWJ, pp. 149-51, la difende come « il testo originale di Luca »). Sebbene alcuni abbiano avanzato l'ipotesi che Giovanni 20,3-10 abbia ampliato le notizie contenute in Lc 24,12, Benoit, « Marie-Madeleine », p. 143, argomenta in maniera convincente che la dipendenza è in senso opposto. Gran parte del lessico di Lc 24,12 è di stile non lucano e il redattore potrebbe averlo mutuato da una più antica forma della narrazione giovannea (dove era nominato Pietro, ma non il Discepolo Prediletto). Se questo è vero, Lc 24,12 non costituirebbe una testimonianza indipendente della storia della visita dei discepoli al sepolcro. L'altro versetto, Lc 24,24, è più importante; infatti, pur comparendo nel contesto del racconto di Emmaus, esso fa parte di un riassunto di avvenimenti successivi alla resurrezione, che può essere pervenuto a Luca già parzialmente formato. Certamente, quanto esso dice, « Alcuni di quelli che erano con noi sono andati al sepolcro, e lo hanno trovato proprio come avevano detto le donne, ma non hanno visto Gesù », è indipendente dal materiale del v. 12: « Pietro si alzò e corse al sepolcro, si chinò per guardare dentro e vide i teli che giacevano là e ritornò a casa pieno di stupore per l'accaduto ». Anzi, il v. 24 deve aver fatto parte di Luca cap. 24 prima che il v. 12 venisse aggiunto; infatti, il compilatore originario del cap. 24 non sapeva che « alcuni di quelli che erano con noi » includeva Pietro. Egli dice che quei discepoli che si recarono al sepolcro non videro Gesù, eppure al v. 34 dice che il Signore apparve a Simone. Poiché nel v. 24 nulla fa pensare che esso sia stato mutuato da Giovanni, questo versetto costituisce una testimonianza indipendente della storia di una visita dei discepoli al sepolcro vuoto. Notiamo che, dovunque tale storia ricorra, essa segue sempre un riferimento alla visita delle donne al sepolcro.

Pertanto, se parliamo di due storie di visite al sepolcro vuoto, non pensiamo che si tratti di narrazioni contraddittorie o sostitutive; nella tradizione cristiana, tanto indietro quanto riusciamo a rintracciarla, la precedenza nella scoperta del sepolcro vuoto appartiene alle donne seguaci di Gesù. Quanto alla storicità di una visita dei discepoli alla tomba, anche se possiamo averne testimonianze indipendenti in Giovanni 20,3-10 e Lc 24,24, tali testimonianze sono relativamente tarde. Eppure, se si accetta il fatto che le donne trovarono il sepolcro vuoto, è del tutto logico che il loro racconto abbia indotto tra i discepoli il vivo desiderio di vedere di persona.

La forma giovannea della storia ha subito notevoli modifiche nel tempo. Nella sua forma più antica, figurava soltanto Pietro? Questa sarebbe la naturale conseguenza della tesi di Benoit, secondo cui Lc 24,12, che nomina solamente Pietro, sarebbe stato mutuato da una precedente forma della tradizione giovannea. Eppure, il redattore che fornì Lc 24,12 potrebbe aver semplificato il testo, e perfino nella frase antica della storia, Pietro potrebbe essere stato accompagnato da un altro discepolo, non nominato. La presenza di vari discepoli concorderebbe con Lc 24,24, che parla di « alcuni di quelli che stavano con noi ». Inoltre, l'osservazione parentetica in Giovanni 20,9 sembra presupporre la presenza di parecchi discepoli, i quali videro ma non compresero il significato del sepolcro vuoto (come vedremo, il plurale del v. 9 non sembra includere il Discepolo Prediletto). Ad ogni modo, l'ipotetico compagno di Pietro, nella forma originaria della storia giovannea, non era importante (tanto da essere trascurato in Lc 24,12). Ma Giovanni ha cambiato la storia, identificandolo con il Discepolo Prediletto e attribuendogli una parte di rilievo: egli corre con Pietro al sepolcro; vi arriva per primo e guarda dentro; infine, la vista degli abiti funebri lo induce a credere. (Non intendiamo escludere la possibilità che lo scrittore giovanneo abbia identificato correttamente il compagno innominato di Pietro; una aggiunta tarda non è necessariamente una leggenda). È questa introduzione del Discepolo Prediletto che ha causato le incoerenze elencate sopra, p. 1250. Come abbiamo indicato nella Nota, troviamo le tracce dell'inserzione al v. 2: « l'altro discepolo (quello che Gesù amava) »; e noi riteniamo che la modesta indicazione « l'altro discepolo » si riferisse, nella antica forma del racconto, a un compagno non importante di Pietro. (In 19,35 c'è un esempio abbastanza parallelo dell'introduzione del Discepolo Prediletto in una narrazione in cui originariamente non compariva). La parte del Discepolo Prediletto nella storia della visita dei discepoli al sepolcro, è funzionalmente la stessa di quella dell'angelo interprete nella storia della visita delle donne al sepolcro: è colui che chiarisce che cosa significhi il sepolcro vuoto, perché vede gli abiti funebri e crede in Gesù risorto. Nella forma originaria della storia, Pietro e il suo compagno non raggiungevano la fede perché non avevano capito la Scrittura, che Gesù doveva risuscitare dai morti. (L'espressione parentetica del v. 9, facesse o meno parte della storia originaria, ne interpreta correttamente la portata e fu aggiunta, a quanto pare, prima dell'introduzione della figura del Discepolo Prediletto.

E così, se abbiamo ragione nell'individuare l'esistenza di due storie cristiane circa le visite al sepolcro, una delle donne e una dei discepoli, sembrerebbe che nella forma più antica nessuna di esse sostenesse che una visita al sepolcro avesse condotto alla fede in Gesù risorto. Incidentalmente, questo rende improbabile che l'una o l'altra delle storie sia stata inventata a scopo puramente apologetico. Il forte elemento apologetico compare nelle inserzioni più tarde (l'angelo interprete e il Discepolo Prediletto, rispettivamente).

(C) Una storia di una apparizione di Gesù a Maria Maddalena. Tracce di questa storia si trovano soltanto in testimonianze evangeliche alquanto tarde: Giovanni 20,14-18; Mt 28,9-10 e nell'appendice marciana (16,9-11). Ciò getta qualche dubbio sul fatto che questa storia rappresenti una tradizione antica. Tuttavia, prima di trattare delle tre narrazioni, può valere la pena di ricordare che, nel secolo scorso, uno scettico come Renan attribuiva importanza e priorità a questa storia. Renan sosteneva che fu l'allucinazione della Maddalena, mentre piangeva il suo amato presso la tomba, la vera scintilla della fede cristiana nella resurrezione. L'amore della donna compì quello che nessun argomento logico avrebbe mai potuto fare: risuscitò Gesù. Con ciò, sarebbe stata la passione di una donna perduta (Lc 8,2) a dare al mondo un Signore risorto! In verità, è una spiegazione degna del romanticismo francese del XIX secolo!

Primo, il racconto di Mt 28,9-10. Mentre le donne, abbandonato il sepolcro, corrono ad annunciare ai discepoli ciò che hanno udito e visto, Gesù viene loro incontro e dice: « Gioite ». Esse, avvicinatesi, gli abbracciano i piedi e lo adorano. Poi Gesù dice loro: « Non temete. Andate ad annunciare ai miei fratelli che devono andare in Galilea, e là mi vedranno ». (Il riferimento ai « fratelli » è l'unico parallelo lessicale importante fra Matteo e Giovanni). Vi è un problema circa il contesto in cui Matteo colloca la storia. Dopo l'ordine angelico alle donne, v. 7, che dicessero ai discepoli di andare in Galilea ove avrebbero visto Gesù, non ci si sarebbe aspettata una immediata apparizione di Gesù. E quanto Gesù dice alle donne, ripete semplicemente quello che l'angelo ha già detto loro. Se a queste difficoltà aggiungiamo il fatto che il v. 8 di Matteo potrebbe facilmente essere collegato direttamente al v. 11, diviene ragionevole pensare che la cristofania dei vv. 9-10 sia una tardiva inserzione. Sebbene commentatori quali W. C. Allen e A. Plummer pensino che una apparizione alle donne potrebbe essere esistita nella parte perduta di Marco, molti esegeti vorrebbero ritenere che Matteo qui non mutua materiale da Marco. Che il nucleo della inserzione di Matteo abbia avuto origine da una tradizione indipendente, anziché dall'immaginazione dell'evangelista, viene suggerito dalla successione irrazionale che oggi abbiamo (con buona pace di Neirinck, pp. 182-84, che sostiene che Matteo ha creato la storia per preparare l'apparizione ai discepoli in Galilea).

Secondo, il racconto dell'appendice marciana (16,9-11). La narrazione è breve: « Ora, quando egli resuscitò *di buon mattino* il primo giorno *della settimana*, egli apparve prima a *Maria Maddalena*, dalla quale aveva cacciato sette demoni. Questa andò ad annunciarlo a quelli che erano stati con lui, mentre erano in lutto e in pianto. Ma quando essi udirono che egli era vivo ed era stato visto da lei, non vollero credere ». Sebbene l'autore dell'appendice attinga talvolta il suo materiale dai Vangeli canonici, qui sembra che si mantenga indipendente sia da Matteo sia da Giovanni. L'unica cosa che ha in comune con Giovanni 20 sono le poche parole da noi messe in corsivo, e ancora meno ha in comune con la narrazione di Matteo circa l'apparizione alle donne. (Caso mai, l'appendice marciana ricorda in questi tre versetti Lc 8,2 e 24,11). Dodd, « Appearances », p. 33, ha quasi certamente ragione di concludere che qui l'appendice marciana deriva da una tradizione non conservata nei Vangeli canonici.

Infine, il racconto di Giovanni 20,14-18. Se le nostre precedenti osservazioni sono corrette, questa narrazione più lunga ed estremamente significativa, rappresenta una terza forma indipendente della storia di una cristofania a Maria Maddalena. Pertanto, nonostante la tarda data delle testimonianze, propendiamo a credere che la tradizione delle apparizioni alla Maddalena possa essere antica. L'assenza del suo nome dall'elenco delle apparizioni citate dagli antichi predicatori, non è realmente sorprendente (vedi pp. 1213-14 sopra). Un motivo a favore della antichità è la precedenza che tutti i Vangeli danno alla Maddalena tra le donne seguaci di Gesù, dovunque esse siano citate; ciò potrebbe ben essere perché ella fu la prima a vedere Gesù risorto. Quindi, pensiamo che Giovanni e l'appendice marciana siano più esatti di Matteo nel fare di lei l'unica testimone della cristofania. Se Giovanni semplifica la storia delle donne che si recano al sepolcro, citando soltanto la Maddalena, Matteo complica la cristofania correlandola troppo strettamente con la visita delle donne al sepolcro e facendo con ciò testimone anche « l'altra Maria », oltre alla Maddalena (Mt 28,1). A nostro avviso, la tesi di Neirynck, *art. cit.*, secondo cui Giovanni avrebbe mutuato la storia da Matteo (che l'avrebbe inventata), non tiene nel dovuto conto le differenze del vocabolario e dei particolari tra le due narrazioni, né l'evidente indipendenza del riferimento a questa apparizione nell'appendice marciana.

La storia, come è ora formulata in Giovanni 20,14-18, ha subito delle modifiche. La necessità di correlare la cristofania con quanto la precede, giustifica il v. 14a: « Aveva appena detto questo che si voltò ». Il voltarsi verso Gesù è mutuato dal v. 16, dove è il suo giusto posto (vedi Nota al v. 16). Se si segue lo schema che Dodd ha ravvisato nei racconti concisi delle apparizioni (pp. 1215-16 sopra), possiamo a ragione isolare nella narrazione giovannea i seguenti elementi originali: la Maddalena era sconsolata perché pensava che il corpo fosse stato portato via; Gesù le apparve e mentre egli parlava lo riconobbe; egli le ordinò di andare a riferire ai discepoli ed ella lo fece.

Tale schema può essere in gran parte confermato dalle altre forme della storia in Matteo e nell'appendice marciana. Anche l'atto della Maddalena di cingergli i piedi (cfr. Mt 28,9), a cui accenna Giovanni con il « non aggrapparti a me », può aver fatto parte della storia originale. Tanto il tempo quanto il luogo della apparizione possono essere stati precisati: di buon'ora, a Pasqua, presso il sepolcro. Ad ogni modo, consideriamo il fatto che Giovanni collochi l'apparizione presso il sepolcro, e Matteo dopo che le donne lo hanno lasciato, una variante senza importanza (si confrontino le varianti nella storia del miracolo in cui si menziona Cafarnao, indicate a pagina 252). Nella forma abbreviata di Matteo, le parole di Gesù alla Maddalena sono state fornite ripetendo quelle dell'angelo; ma il Gesù giovanneo deve fare un importante commento sul significato della resurrezione e sulle sue implicazioni per i discepoli (vedi pp. 1270-79 sotto). Forse la storia originaria non conteneva alcuna parola significativa di Gesù, il che ha costretto ciascun evangelista a riempire la lacuna come credeva meglio. È arduo rintracciare la provenienza della notizia, secondo cui la Maddalena scambiò Gesù per il giardiniere (vedi Nota). Noi siamo propensi a ritenerla una drammatizzazione giovannea; ma non intendiamo escludere troppo sommariamente l'idea di Dodd (« Appearances », p. 20) che vi sia « qualcosa di vagamente originale » nella narrazione giovannea delle apparizioni, e che ciò possa discendere da una fonte originale attraverso un qualche tramite molto personale. È interessante notare che Dodd, *Tradition*, p. 149, considera la forma giovannéa della storia meglio conservata di quella di Matteo, che è più breve.

Quindi,. riassumendo, un giudizio riservato sulla antichità del materiale di Giovanni 20,14-18 è da preferirsi alla tesi di Bultmann, secondo cui la goffa angelofania dei vv. 11-13 è pervenuta a Giovanni dalla sua fonte, mentre i vv. 14-18 sono una libera creazione dell'evangelista. Noi consideriamo i vv. 11-13 una forma tardiva della storia della visita delle donne al sepolcro vuoto, forma che è goffa appunto perché è stata profondamente elaborata per servire da congiunzione tra le storie originariamente indipendenti che stanno alla base dei vv. 3-10 e 14-18.

COMMENTO PARTICOLARE

Avendo già trattato la struttura e lo sviluppo dei passi principali di 20,1-18, ci limiteremo qui allo speciale significato che Giovanni ha dato ad alcuni particolari dei racconti.

La parte del Discepolo Prediletto in 20,3-10 in relazione a Pietro

Abbiamo espresso il parere che la storia della visita dei discepoli al sepolcro terminava originariamente con il loro stupore per l'assenza del corpo di Gesù, e che Giovanni ha introdotto il Discepolo Prediletto di modo che il suo raggiungimento della fede possa chiarire il significato del sepolcro vuoto. Questa introduzione crea, come effetto secondario, un contrasto fra il Discepolo Prediletto e Pietro, il quale vede le stesse prove, ma non raggiunge la convinzione. Ciò non è dovuto a durezza di cuore in Pietro; piuttosto, il Discepolo Prediletto può raggiungere la fede perché il suo amore per Gesù lo ha reso molto sensibile. (Per l'esattezza, il Vangelo mette in evidenza l'amore di Gesù per il Discepolo, ma noi siamo portati a credere che il suo amore fosse ricambiato, altrimenti il Discepolo non potrebbe comparire come un eroe nel pensiero giovanneo, ove l'amore deve essere reciproco).
Molti commentatori non vi scorgono alcun contrasto, in quanto pensano che lo scrittore giovanneo volesse dire che Pietro raggiunse la fede nello stesso momento del Discepolo Prediletto. Bultmann, p. 530, sostiene, per esempio, che altrimenti l'evangelista avrebbe specificamente detto che Pietro non credeva (così anche William, *art. cit.*). Tuttavia, una simile precisazione sarebbe stata necessaria soltanto se lo scrittore avesse inteso, con il contrasto, di denigrare Pietro. Lo scopo dello scrittore non è quello di svilire Pietro, bensì di esaltare la posizione del Discepolo Prediletto. Nel modo in cui abbiamo costruito la storia originale, Pietro (e il suo compagno) non raggiunsero la fede. Se lo scrittore intendeva modificare la storia in modo che Pietro raggiungesse la fede, non aveva alcun motivo di introdurre il Discepolo Prediletto. « Egli vide e credette » si riferisce soltanto al Discepolo Prediletto. Troviamo uno stretto parallelo in 21,4.7: quando Gesù si presentò sulla riva del mare di Tiberiade, è il Discepolo Prediletto a riconoscerlo per primo, ed è lui a

informare Pietro: « È il Signore ». La lezione, per il lettore, è che l'amore per Gesù dà l'intuito per sentirne la presenza. Il Discepolo Prediletto, qui come altrove il seguace ideale di Gesù, costituisce un esempio per tutti gli altri che seguiranno.

In maniera quasi parentetica, dobbiamo commentare il tipo di fede mostrato dal Discepolo Prediletto presso il sepolcro. È diventato di moda il vedere nella sua fede (per esempio, Bernard, II, 661) una drammatica anticipazione di quanto Gesù dirà a Tommaso in 20,29b: « Beati quelli che non hanno visto eppure hanno creduto »: il Discepolo Prediletto credette in Gesù risorto senza averlo visto. W. J. Moulton, ET 12 (1900-01), 382, arriva al punto di suggerire che Gesù, dicendo queste parole a Tommaso, guardasse il Discepolo Prediletto. E alcuni fanno rientrare questa lode per il Discepolo Prediletto nella loro tesi, secondo cui il vero scopo dello scrittore giovanneo era quello di diminuire l'importanza delle apparizioni di Gesù e di togliere valore a una fede originata da tali apparizioni. Noi mettiamo in dubbio tutta questa linea di esegesi. Discutendo 20,29 (pp. 1322-25 sotto), cercheremo di mostrare che la lode per coloro che credono senza aver visto Gesù, non implica affatto una minore beatitudine per quelli che hanno visto e hanno creduto. Ciò che qui è ancora più importante, neghiamo che il Discepolo Prediletto rientri nella beatitudine del v. 29b. È vero che egli credette senza avere visto Gesù risorto; ma egli credette sulla base di quanto aveva visto nel sepolcro, non sulla base del sentito dire, come farebbero coloro cui si allude nel v. 29b. Il fatto che il v. 8 dica chiaramente: « Egli vide e credette », dovrebbe rendere ovvio che egli non è uno di « quelli che non hanno visto eppure hanno creduto ». (In realtà, O. Cullmann, *Salvation in History* [New York, Harper, 1967, trad. it., *Il mistero della Redenzione nella storia*, Bologna - Il Mulino], p. 273, adduce questo incidente come prova che in Giovanni la fede è strettamente collegata al vedere, ma che il vedere non genera di per sé la fede: « Entrambi gli aspetti, la testimonianza oculare e l'interpretazione della fede, sono esaltati nella loro necessaria *connessione* e *distinzione* »). L'argomento è qui la potenza dell'amore, e nulla ha a che fare con il valore relativo delle apparizioni di Gesù.

Ritornando all'implicito contrasto con Pietro, dobbiamo chiederci se questo contrasto si estenda all'intera narrazione, per esempio al fatto che il Discepolo corre più veloce di Pietro, eppure Pietro entra per primo. Il problema di questo contrasto si troverà anche nel nostro commento al cap. 21. Sfortunatamente, molto di ciò che è stato scritto sull'argomento reca l'impronta del dibattito tra i cattolici romani e il resto dei cristiani circa il primato di Pietro e dei suoi successori al soglio papale romano. Per esempio, gli studiosi cattolici hanno spesso sostenuto che il Discepolo Prediletto, con l'attendere e il permettere a Pietro di entrare nel sepolcro per primo, ha dimostrato deferenza verso il capo dei Dodici (con ciò tacitamente riconoscendo la supremazia papale). D'altro canto, alcuni anti-romani hanno scoperto nello scrittore giovanneo un'anima gemella, in quanto pensano che egli voglia esaltare il Discepolo Prediletto come parte di una originaria protesta contro il primato di Pietro, per esempio facendo del Discepolo Prediletto il primo credente, mentre Pietro rimane ancora nell'incertezza. (Talvolta, incongruentemente, questo punto si accompagna con l'argomento che, ad ogni modo, Pietro non godeva di alcuna particolare posizione tra i Dodici, come se lo scrittore giovanneo volesse sprecare tempo a condurre una polemica contro un uomo o un simbolo che non aveva alcuna importanza). Altri interpreti non vedono la rivalità in termini di questione papale (che sarebbe anacronistica), ma in termini di una questione interna della comunità giovannea. Loisy, p. 500, sostiene che Pietro entrò nel sepolcro per primo come rappresentante del cristianesimo giudaico, mentre il Discepolo Prediletto entrò per secondo come rappresentante del più ricettivo cristianesimo gentile (così, con modifiche, anche Bultmann, p. 531). Altri ancora considerano Pietro rappresentante del cristianesimo della carne (qualunque cosa esso sia), e il Discepolo Prediletto rappresentante del cristianesimo spirituale. A nostro giudizio, tutte queste interpretazioni hanno acutizzato il contrasto al di là di quanto lo scrittore intendesse. Ricordiamo che Pietro era presente nella forma originaria della storia; perciò, anche se l'introduzione del Discepolo Prediletto creò inevitabilmente un contrasto, tale contrasto è in certo senso accidentale e non costituisce uno degli aspetti principali della polemica giovannea. Inoltre, per essere precisi, il Discepolo Prediletto è rappresentato mentre accompagna Pietro, e non è collocato al di sopra di lui. Anzi, in tutto il Vangelo, Pietro e Giovanni sono rappresentati come amici e non come rivali (vedi la p. CXVI). Nell'ultima cena il Discepolo Prediletto capta i cenni di Pietro e rivolge a Gesù la domanda di Pietro (13,23-25). Se è il Discepolo Prediletto quello cui si riferiscono, senza nominarlo, i vv. 18,15-16, egli si spinge fino a ottenere che Pietro sia ammesso nel palazzo del sommo sacerdote. E in 21,7 vedremo i due uomini pescare insieme. Non troviamo poi negli scritti giovannei alcun atteggiamento sfavorevole a Pietro; anzi 21,15-17 gli rende il grande onore di farlo pastore del gregge, una missione che il cap. 10 attribuisce allo stesso Gesù. Ma Pietro non è l'eroe particolare dello scrittore giovanneo. È il Discepolo Prediletto a sostenere quella parte; e lo scrittore pone uno speciale interesse nel mostrare il « primato dell'amore » del Discepolo Prediletto, una superiorità che non esclude il fatto che Pietro possieda un altro tipo di primato (così M. Goguel, HRT 25 [1932], 11). Per quanto riguarda gli incidenti di 20,3-10, la corsa dei due discepoli verso il sepolcro esprime la loro preoccupazione dopo aver sentito il racconto della Maddalena; tale preoccupazione nasce dall'amore, quindi il Discepolo Prediletto distanzia Pietro perché ama Gesù più di lui. Non possiamo escludere la possibilità che vi fosse qualche segno di deferenza alla memoria di Pietro (probabilmente morto quando il Vangelo fu scritto), nel permettergli di entrare nel sepolcro per primo; ma più probabilmente lo scrittore volle dare alla scena una forma drammatica, ritardando l'entrata del Discepolo, di modo che il suo vedere e credere costituissero l'acme. Non vediamo alcuna ragione per tutte le interpretazioni polemiche e simboliche; lo scrittore sta soltanto raccontandoci che il discepolo che era maggiormente legato a Gesù nell'amore, fu più svelto a correre e il primo a credere in lui.

Ciò che il Discepolo Prediletto vide: gli abiti funebri (20,5-7)

Il Discepolo fu portato alla fede nel vedere i teli di lino che giacevano là dove era stato il corpo, e il panno che aveva coperto la testa (*soudarion*), non con gli altri teli, ma arrotolato in un luogo a parte. Perché? Sono stati proposti due tipi di soluzione.

Primo, la maggioranza degli studiosi pensa che la sola presenza degli abiti funebri nel sepolcro abbia indotto il Discepolo a concludere che il corpo non era stato trafugato. Infatti, dei violatori di tombe non avrebbero perso tempo a togliere i teli di lino, affrontando con ciò la difficoltà di portare in giro un corpo rigido e nudo. Questa è una antica spiegazione. Grass, p. 55, cita un frammento copto apocrifo, in cui Pilato è chiamato dalle autorità ebraiche a vedere la tomba dalla quale il corpo è stato trafugato; ma quando egli vede gli abiti funebri, osserva che se il corpo fosse stato portato via, anche gli abiti funebri sarebbero stati presi. Crisostomo, *In Jo. Hom.* LXXXV,4: PG 59,465, formula bene l'argomento: « Chiunque avesse rimosso il corpo, non lo avrebbe prima spogliato, né si sarebbe preso il disturbo di rimuovere e di arrotolare il *soudarion* e di lasciarlo in un luogo a parte ».

Secondo, un gruppo più limitato di studiosi pensa che sia stata la posizione, o la forma degli abiti funebri, e non la loro mera presenza, a portare alla fede il Discepolo Prediletto. Quelli che sostengono ciò, traducono le parole-chiave della descrizione giovannea in varie maniere (Note ai vv. 5 e 7), ma tutte le loro traduzioni suggeriscono che Gesù uscì dai sui abiti funebri in modo da rendere ovvio che essi non erano stati semplicemente tolti. (Il punto di vista, secondo il quale il corpo resuscitato di Gesù sarebbe passato attraverso gli abiti funebri in modo immateriale, risale almeno allo scrittore del V secolo Ammonio di Alessandria). Balagué pensa che gli abiti funebri (*othonia*) siano caduti in modo da rimanere distesi, che il *soudarion* sia rimasto avvolto là dove era stata la testa, e che il tutto fosse coperto dalla *sindōn* citata nelle narrazioni sinottiche, di modo che l'insieme delineava a un dipresso la posizione in cui il corpo si era trovato. Ciò portò il Discepolo Prediletto a comprendere che Gesù era semplicemente passato attraverso i lini, lasciandoli dietro di sé. Auer, *op. cit.*, dedica un intero libro, illustrato da schizzi, per proporre la tesi secondo cui i teli (*othonia*), impregnati con gli olî aromatici di 19,40, sarebbero rimasti dritti e rigidi dopo che il corpo era passato attraverso di loro, quasi come se qualcuno facesse scivolare un cadavere fuori dalle sue bende da mummia, e le bende ne conservassero la forma. Inoltre, il *soudarion* (= *sindōn*), un grande panno che aveva avvolto l'intero corpo *al di sotto* dei teli di lino, era adesso accuratamente piegato nell'angolo sinistro del sepolcro. Per ulteriori varianti di questa tesi, vedi gli articoli di William e di Lavergne; anche W. McClellan, CBQ 1 (1939), 253-55. Tutti questi punti di vista si basano su ciò che è, al massimo, implicato in Giovanni 20,19, cioè che il corpo resuscitato di Gesù avesse il potere di passare attraverso oggetti solidi. Se lo scrittore giovanneo descrisse la posizione degli abiti funebri in modo da implicare che il corpo di Gesù era

passato attraverso di essi, lasciandoli intatti, avrebbe egli rimandato a dopo di accennare sottilmente a un così inaspettato potere? Inoltre, una traduzione come la nostra, nella quale il *soudarion* non si trova con gli altri lini, depone contro una simile teoria: Gesù sarebbe passato attraverso tutti gli abiti funebri allo stesso tempo, lasciandoli tutti in un luogo. Infine, tale teoria impone che anche Pietro debba essere giunto a credere; perché, se la posizione dei lini conservava miracolosamente la forma o la posizione del corpo, Pietro non avrebbe mancato di rilevarne il significato. Eppure, Luca riferisce in 24,12 che « Pietro vide i teli di lino giacere là e ritornò a casa meravigliandosi di quanto era accaduto ».
A causa di queste difficoltà, sembra preferibile accettare la prima teoria e non attribuire speciale importanza alla posizione o alla forma degli abiti funebri. Se tali abiti comparivano nell'antica forma pre-evangelica della storia, la loro presenza poteva essere stata soltanto incidentale, come in Lc 24,12, cioè uno dei particolari che ci si possono aspettare in ciò che vuol essere una narrazione di fatti. Ma quando fu introdotto nella storia il Discepolo Prediletto, lo scrittore giovanneo fece tesoro della presenza degli abiti funebri per spiegare che cosa avesse portato il Discepolo a credere. Non siamo certi che lo scrittore avesse anche uno scopo teologico per parlarne, cioè, il fatto che essi erano stati abbandonati simboleggiava che Gesù non li avrebbe più usati. « Cristo essendo resuscitato dai morti non morirà più » (Rm 6,9). Ricordiamo l'opinione che Lazzaro emerse dal sepolcro ancora avvolto nelle bende funebri per simboleggiare che egli doveva morire di nuovo (Nota a 11,44).

Maria Maddalena riconosce Gesù (20,15-16)

Giovanni dedica una grande parte del suo racconto della cristofania al fatto che la Maddalena non riconobbe Gesù immediatamente, ma improvvisamente, quando egli la chiamò per nome. Alcuni hanno trovato qui un adattamento della scena del riconoscimento che ricorre nelle storie degli dèi greco-romani quando si muovono tra gli uomini (M. Dibelius, BZAW 33 [1918], 137). Tuttavia, Dodd ha ragione di insistere che un riconoscimento differito è comune nei racconti circostanziati delle apparizioni di Gesù (p. 1216 sopra). I due discepoli sulla strada di

Emmaus camminarono e parlarono a lungo con Gesù prima di riconoscerlo da come spezzava il pane (Lc 24,31.35). Nel cap. 21 di Giovanni troveremo Gesù che sta in piedi sulla riva del mare di Tiberiade e parla di pesca ai discepoli, prima che finalmente il Discepolo Prediletto lo riconosca. Tali difficili riconoscimenti possono avere avuto uno scopo apologetico: dimostrano che i discepoli non stavano attendendo con credulità di vedere Gesù risorto. Ma hanno anche una dimensione teologica, ed è questa che qui ci interessa.

Un importante motivo conduttore può essere stato quello di far comprendere che Gesù risorto aveva subito un cambiamento rispetto al Gesù del ministero. L'appendice marciana (16,12) riassume il racconto (lucano) della apparizione di Gesù ai due discepoli sulla strada di campagna, dicendo che egli apparve loro « sotto un altro aspetto [*morphē*] ». Forse a questo cambiamento si allude nei racconti concisi, insistendo sul fatto che i discepoli, pur vedendo Gesù, non possono credere che si tratti veramente di lui (Mt 28,17; Lc 24,37). Paolo, nel suo discorso sulla resurrezione in 1 Cor 25,42 ss., presenta un duplice aspetto di continuità e di trasformazione: egli parla chiaramente della resurrezione di un corpo che era morto ed era stato sepolto; eppure, quel corpo è tanto cambiato da non essere più fisico, bensì spirituale. A quanto pare, le narrazioni evangeliche conservano lo stesso duplice aspetto: le storie del sepolcro vuoto mettono in rilievo la continuità, mentre quelle del riconoscimento mettono in rilievo la trasformazione.

Ancora un altro motivo conduttore teologico potrebbe essere presente nella scena giovannea del riconoscimento, e precisamente nel fatto che la Maddalena riconosce Gesù *dopo che egli la chiama per nome*. Ella ha cercato seriamente Gesù; ha consultato i discepoli, gli angeli e il presunto giardiniere circa la rimozione del corpo (vv. 2.13.15). Eppure, quando vede Gesù, non lo riconosce. L'erronea identificazione di Gesù come il giardiniere può rappresentare una incomprensione introdotta volontariamente da Giovanni (Barrett, p. 469) per spiegare come la mera visione del risorto Gesù non conduca necessariamente alla comprensione e alla fede. Forse lo stesso insegnamento si trae dal racconto lucano dei discepoli sulla strada di Emmaus, che riconoscono Gesù soltanto dal suo modo di spezzare il pane. (Per quanto riguarda le loro rispettive successioni contestuali, questa apparizione in Luca e quella alla Maddalena in Giovanni hanno molto in comune: entrambe seguono visite al sepolcro da parte delle donne e di Pietro; entrambe precedono e introducono l'apparizione di Gesù a tutti i discepoli). Luca vuol forse dire ai suoi lettori cristiani che nello spezzare eucaristico del pane essi trovano il mezzo per riconoscere la presenza di Gesù tra di loro. Analogamente, Giovanni può voler dire ai suoi lettori che nella parola detta da Gesù essi trovano il mezzo per riconoscerne la presenza. La Maddalena, riconoscendo Gesù quando egli la chiama « Maria », sostiene una parte già delineata in Giovanni 10,3: « Le pecore conoscono la sua voce quando egli chiama per nome quelle che gli appartengono ». L'episodio illustra il detto del Buon Pastore: « Io conosco le mie pecore e le mie pecore conoscono me » (10,14 e anche 27). Maria Maddalena poteva servire da esempio ai cristiani della comunità giovannea della fine del I secolo, il cui contatto con Gesù risorto avviene attraverso il Paraclito, che dichiara loro che cosa egli abbia ricevuto da Gesù (16,14).

Feuillet, « La recherche », pp. 103-7, ritiene possibile che la ricerca di Gesù fatta dalla Maddalena echeggi Cant 3,1-4. In quel passo la donna cerca l'uomo che la sua anima ama. Ella si alza presto e chiede alle guardie se lo hanno visto. Quando lo trova, ella lo abbraccia e non lo vuole abbandonare. (Vedi anche M. Cambe, « L'influence du Cantique des Cantiques sur le Nouveau Testament », RThom 62 [1962], 5-26). Poiché nella interpretazione di Feuillet la donna del Cantico simboleggia Israele in cerca di Jahvè, questo precedente farebbe pensare che la Maddalena rappresenti la comunità cristiana o messianica in cerca di Gesù. Feuillet vedrebbe nella risposta di Gesù alla Maddalena una implicita promessa di una sua presenza dopo la resurrezione, e l'eucarestia è una forma di questa presenza. Con ciò egli dà alla scena possibili dimensioni ecclesiali e sacramentali. Circa le dimensioni ecclesiali ci troviamo in dubbio (è più probabile che la Maddalena rappresenti la ricerca individuale di Gesù), e non troviamo alcun sostegno per l'interpretazione eucaristica: l'analogia con la scena lucana di Emmaus non può essere forzata fino a questo punto. Circa possibili radici nell'AT, è citato anche Is 43,1: « Non temere, perché io ti ho redento; ti ho chiamato per nome; sei mio ».

Un'ultima osservazione riguarda la risposta di Maria a Gesù, quando lo chiama « Rabbuni » oppure « mio (caro) Rabbi » (vedi Nota). Il vocabolario in questo episodio ricorda stranamente quello della scena in 1,38 quando

Gesù chiede ai discepoli del Battista: « Che cosa cercate? », ed essi lo chiamano « Rabbi ». Così qui anche Maria si rivolge a lui come a un maestro, dopo che egli le ha chiesto: « Chi stai cercando? » (20,15). Il parallelo mette chiaramente in vista la modestia del titolo che la Maddalena dà a Gesù risorto, titolo caratteristico più dell'inizio della fede che non della sua pienezza. Certamente, è un appellativo molto meno importante del « Mio Signore e mio Dio » di Tommaso al v. 28. Si è tentati di teorizzare che, usando questo « vecchio » titolo, la Maddalena giovannea mostri di non avere compreso la resurrezione, e pensi di potere ora riprendere a seguire Gesù nello stesso modo in cui lo aveva seguito durante il suo ministero. (Vedremo in seguito che tale concetto può ravvisarsi nel fatto che essa lo afferra e cerca di trattenere la sua presenza). Ci si può anche chiedere se l'uso di un titolo inadeguato non implichi che la piena fede in Gesù risorto può essere raggiunta soltanto quando lo Spirito è donato (v. 22). Tuttavia, tale ragionamento è reso meno plausibile dal fatto che al v. 18 la Maddalena annuncia ai discepoli: « Ho visto *il Signore* »; perciò ella sapeva che davanti a lei si era presentato il suo Signore, non soltanto il suo maestro.

L'imminente ascensione di Gesù (20,17)

Abbiamo già dedicato una lunga Nota ai molti modi in cui i commentatori hanno cercato di spiegare la logica delle parole di Gesù: « Non aggrapparti a me, perché non sono ancora asceso al Padre ». È stato un peccato dedicare tanta attenzione al significato del « Non aggrapparti a me », quando il vero accento dovrebbe invece cadere sull'ultima parte del versetto, dove si spiega che Gesù sta salendo al Padre *con uno scopo salvifico*. Egli non si limiterà a preparare una dimora celeste dove un giorno condurrà i suoi discepoli (14,2-3); anzi, egli ritornerà dal Padre suo ai discepoli per porli in una nuova relazione con Dio, donando loro lo Spirito.

Gran parte delle difficoltà è stata originata dal confronto che molti commentatori hanno fatto tra l'ordine di Gesù alla Maddalena (spesso tradotto: « Non toccarmi »), e il suo successivo invito a Tommaso perché lo tocchi. Siamo convinti che i due atteggiamenti di Gesù non hanno nulla in comune, e che l'evangelista non intendeva istituire un confronto tra di loro, come se Tommaso venisse invitato a fare ciò che era stato vietato alla Maddalena. Sono stati i commentatori a creare il contrasto, parlando come se Tommaso fosse stato invitato a « toccare » Gesù; il verbo con valore di « toccare » usato nell'ordine dato alla Maddalena, non ricorre nell'episodio di Tommaso. Gesù disse alla Maddalena di non aggrapparsi a lui; Gesù invitò Tommaso a porre il dito nelle sue ferite; che cosa c'è di comune tra i due atti? Analogamente, respingiamo il commento di Hoskyns, p. 543, citato da molti con favore: « La nuova relazione con Gesù sarà così intima che, pur dovendo Maria rinunciare per il momento a toccarlo, perché egli deve ascendere mentre ella deve recarsi a portare il suo messaggio, dopo l'ascensione sia ella che i discepoli saranno uniti a lui in maniera tanto concreta da potersi definire un " toccare " e di ciò l'illustrazione più emozionante sarà il mangiare il corpo del Signore e il bere il suo sangue ». In questo passo manca non soltanto qualsiasi prova di una allusione eucaristica, ma, cosa ancor più importante, non c'è ragione per definire la nuova relazione un « toccare ». Respingiamo anche quanto sostiene Bultmann, p. 533, cioè che il « Non mi toccare » è una maniera indiretta per dirci che le apparizioni di Gesù risorto non sono tangibili, con il che Giovanni qui contraddirebbe l'impressione creata dai passi di Lc 24,38-43 e di Mt 28,9 (e di Giovanni 20,27!), i quali indicano che Gesù risorto poteva essere afferrato e sentito. (Riteniamo che Giovanni non fosse più « sofisticato » degli altri evangelisti, che accettavano la tangibilità di Gesù risorto; se la loro visione fosse corretta o no, è un'altra questione). Grass, pp. 61-65, ha ragione di dire che qui Bultmann legge la sua propria demitizzazione nella mente dello scrittore giovanneo. Se abbiamo ragione di sostenere che Gesù voleva dire alla Maddalena che non doveva trattenerlo, le sue parole non avevano alcun riferimento a una tangibilità né immediata né futura.

Perché avrebbe tentato la Maddalena di trattenere Gesù e perché egli le avrebbe detto di non farlo in quanto egli *non* era *ancora* asceso? (Si noti che disse: « Perché non sono ancora asceso », non: « Perché dovrò subito ascendere », come molte spiegazioni implicherebbero). L'atteggiamento della Maddalena può essere interpretato alla luce della promessa di Gesù, fatta durante l'ultima cena: « Ritornerò a voi. Ancora un poco e il mondo non mi vedrà più; voi invece mi vedrete » (14,18-19). Quando la Maddalena vede Gesù, pensa che egli sia ritornato come ha promesso e che ora rimarrà con lei e con gli altri seguaci, riprendendo le vecchie relazioni. Egli aveva detto: « Vi vedrò di nuovo e il vostro cuore si rallegrerà con una gioia che nessuno vi potrà togliere » (16,22). La Maddalena cerca di trattenere la fonte della sua gioia perché scambia una apparizione di Gesù risorto con la sua presenza permanente tra i discepoli. Dicendole di non trattenerlo, Gesù fa comprendere che la sua presenza duratura non si rivela come una apparizione, bensì con il dono dello Spirito, il quale può venire soltanto dopo la sua ascensione al Padre. (Vedremo in seguito che tale dono è implicito tanto nel concetto di ascensione quanto nel riferimento ai « miei fratelli » al v. 17b). Bultmann, p. 533, ha fatto la penetrante osservazione che il « non ancora » nelle parole di Gesù « Non sono ancora asceso », è giustamente applicabile al desiderio della Maddalena: ella non può ancora godere della duratura presenza di Gesù. Anziché tentare di trattenere Gesù (non che, naturalmente, ella fosse in grado di impedire materialmente l'ascensione), ella riceve l'ordine di andare a preparare i discepoli per quella venuta di Gesù durante la quale lo Spirito verrà donato.

La nostra interpretazione del v. 17 presuppone che Giovanni concepisse l'ascensione di Gesù in modo diverso dal concetto di una ascensione dopo quaranta giorni, che si trova nel Libro degli Atti. P. Benoit, « L'Ascension », RB 56 (1949), 161-203 (sommario inglese in TD 8 [1960], 105-10), ha fatto una utile distinzione tra l'ascensione intesa come glorificazione di Gesù alla presenza del Padre, e l'ascensione intesa come levitazione, simboleggiante il termine delle apparizioni di Gesù risorto. Atti 1,3 nota che Gesù apparve per quaranta giorni, e che poi fu visibilmente sollevato da una nube sopra i suoi seguaci. I critici hanno giudicato questa scena con severità, ma un giudizio meno rigido si trova in P. H. Menoud, « La Pentecôte lucanienne et l'histoire », RHPR 42 (1962), 141-47. Luca non ci indica una data per la glorificazione di Gesù; la menzione stessa dei quaranta giorni è incidentale, come parte della preparazione lucana alla festa della Pentecoste, che costituisce la data importante. (Luca, mentre non si preoccupa della Pentecoste, è perfettamente in grado di descriverci una ascensione la sera di Pasqua, come in Lc 24,51, specialmente se si accetta l'intero versetto). Secondo le immagini tradizionali, Luca drammatizza la fine delle apparizioni terrene di Gesù; ed egli non è l'unico degli scrittori neotestamentari a sostenere che vi fu *una serie* di apparizioni dopo la resurrezione, per un certo periodo di tempo, e che tale serie venne a terminare (il che è implicito in 1 Cor 15,5-9). Ora Giovanni non si occupa dell'ascensione come termine delle apparizioni di Gesù, ma piuttosto come termine dell'« ora », in cui Gesù passò da questo mondo al Padre (13,1). Wellhausen sosteneva che le apparizioni di Gesù in Giovanni 20,19-28 devono essere secondarie nel piano giovanneo, in quanto non si possono avere apparizioni dopo l'ascensione menzionata in 20,17; ma questo è un esempio di come non si sia riusciti a fare una distinzione tra i due concetti di ascensione.

È un concetto fondamentale del NT che Gesù risorto non viene restituito alla vita normale che egli possedeva prima della morte; egli possiede la vita eterna e si trova alla presenza di Dio. Il tempo e il luogo che caratterizzano l'esistenza terrena, non si applicano più a lui nel suo stato escatologico; e perciò non possiamo immaginare che egli dimori in qualche località terrena per quaranta giorni durante i quali appare, prima di partire per il cielo. Dal momento in cui Dio resuscita Gesù, egli è in cielo o con Dio. Se fa delle apparizioni, egli appare dal cielo. « Ascensione » è soltanto l'uso del linguaggio spaziale per descrivere l'esaltazione e la glorificazione. Molte antiche asserzioni neotestamentarie riconoscono l'identità tra resurrezione e ascensione (= glorificazione), come è stato illustrato tanto da Benoit quanto dall'Arcivescovo A. M. Ramsey, « What was the Ascension? » in *History and Chronology in the New Testament* (Theological Collections 6, London, SPCK, 1965). Gli Atti (2,32-33) dicono: « Dio resuscitò Gesù ... Essendo perciò esaltato alla destra di Dio ... » (vedi anche Atti 5,30-31). In Rm 8,34 sentiamo parlare di Cristo Gesù « che fu resuscitato dai morti, che sta alla destra di Dio » (vedi anche Ef 1,20). In Filip 2,8-9 l'umiliazione di Gesù fino alla morte è messa in contrasto con la grande sua esaltazione da parte di Dio. Pietro parla della « resurrezione di Gesù Cristo, che è andato in cielo e siede alla destra di Dio » (1 Pt 3,21-22). Lc 24,26 fa spiegare a Gesù che era « necessario che il Messia soffrisse queste cose per entrare nella sua gloria ». Il Gesù di Mt 28,16-20, che appare dopo la resurrezione, è un Gesù al quale è stato dato ogni potere in cielo e in terra. Vedi anche il *Vangelo di Pietro*, 56, e la *Epistola di Barnaba*, 15,9 (citata nella nostra Nota a 20,26, « una settimana dopo »).

Questo concetto del NT, secondo cui la resurrezione dai morti implica l'ascensione alla presenza di Dio e l'esaltazione alla sua destra, ci permette di capire la drammatizzazione giovannea di 20,17. Sulla croce, il Gesù giovanneo era già entrato nel processo di esaltazione e di glorificazione, in quanto la crocifissione è già un gradino in salita nel cammino dell'ascensione al Padre (12,32-33). Sarebbe forse stato più logico se Giovanni avesse seguito l'autore della Lettera agli Ebrei nel far salire Gesù al cielo direttamente dalla croce, perché la resurrezione non trova facilmente una collocazione nella teologia giovannea della crocifissione. Ricordiamo che, mentre il Gesù sinottico predice tre volte la sua resurrezione, il Gesù giovanneo preferisce parlare di « essere innalzato » (vedi p. 192). E nell'ultimo discorso, Gesù non ha descritto la sua vittoria in termini di essere resuscitato dai morti, ma di salire al Padre (14,12.18; 16,5.10.28). Nondimeno, il Quarto Vangelo non poteva fare a meno della resurrezione perché questa costituiva un punto troppo fermo della tradizione cristiana. In conseguenza, l'evangelista dovette fare lo sforzo di adattare la resurrezione nel passaggio di Gesù da questo mondo al Padre. Se Giovanni interpreta la crocifissione così da farne una parte della glorificazione di Gesù, egli drammatizza la resurrezione così che essa diventa ovviamente parte dell'ascensione. Gesù è innalzato sulla croce; è resuscitato dai morti; e sale al Padre: tutto come parte di una sola azione, di una sola « ora ».

Il vettore di questa drammatizzazione re-interpretativa della resurrezione è l'apparizione alla Maddalena, una storia originata nei primi tempi, ma che non faceva parte della predicazione ufficiale. Come abbiamo spiegato, aggrappandosi a Gesù, Maria esprime l'errore interpretativo che quel Gesù uscito dal sepolcro abbia adempiuto il piano di Dio e sia pronto a riprendere le sue strette relazioni terrene con i seguaci. Gesù risponde spiegando che la resurrezione fa parte dell'ascensione e che la sua duratura presenza nello Spirito si potrà avere soltanto quando egli sarà salito al Padre. E così, quando nella scena successiva appare ai discepoli, egli è il Gesù glorificato che dona lo Spirito (20,22: una glorificazione è presupposta, perché 7,39 dichiarava che non si poteva avere il dono dello Spirito finché Gesù non fosse stato glorificato).

Questo impiego della apparizione alla Maddalena quale vettore della interpretazione teologica giovannea, crea incidentalmente un problema. Vuole Giovanni dire letteralmente che l'apparizione alla Maddalena ebbe luogo prima dell'ascensione, mentre le altre apparizioni ebbero luogo più tardi? Presa alla lettera, tale interpretazione negherebbe paradossalmente che la resurrezione sia la stessa cosa dell'ascensione, in quanto i due fatti sarebbero separati da un intervallo. Inoltre, significherebbe che alla Maddalena non sarebbe apparso il Signore glorificato, di modo che le sarebbe stata concessa soltanto una apparizione di grado inferiore. Molti autori accettano questo punto. Per Schwank, « Leeres Grab », p. 398, il Gesù che compare alla Maddalena è diretto verso terra: è la Parola che divenne carne. Per Kraft, TLZ 76 (1951), 570, il Gesù della apparizione non è ancora nella fase di essere innalzato, ma si trova nel suo più profondo avvilimento, in quanto possiede ancora il suo corpo morto. Potremmo anche chiederci se, collocando la ascensione prima della apparizione ai discepoli, Giovanni non voglia sbarazzarsi del termine delle apparizioni terrene; infatti nessuna altra ascensione o partenza è descritta nel Quarto Vangelo dopo le apparizioni ai discepoli e a Tommaso.

A nostro avviso, tutte queste conclusioni non tengono conto della tecnica giovannea. L'evangelista adatta una teologia della resurrezione/ascensione che, per definizione, non ha dimensioni di tempo né di spazio, a un racconto che deve necessariamente essere sequenziale. Se si dimentica lo scopo di Giovanni, il suo tentativo di drammatizzare in scene temporali ciò che è *sub specie aeternitatis*, si crea confusione. Quando Gesù risorto deve spiegare alla Maddalena che egli sta per ascendere, l'accento è posto sulla identificazione della resurrezione e della ascensione, non sulla differenza di tempo, che è incidentale. Nel pensiero giovanneo vi è un solo Gesù risorto, ed egli compare, in tutte le sue apparizioni, sempre nella gloria. La Maddalena che lo vede, a quanto sembra, prima della ascensione, annuncia: « Ho visto il Signore » (20,18), e i discepoli che lo vedono dopo l'ascensione usano esattamente le stesse parole (20,25). Quindi, a nostro parere, le parole: « Io salgo al Padre mio » del v. 17b non costituiscono una esatta indicazione di tempo, e non implicano nulla circa lo stato di Gesù risorto prima di quelle parole. È una dichiarazione teologica che mette in contrasto la natura transitoria della presenza di Gesù nelle sue apparizioni dopo la resurrezione, e la natura permanente della sua presenza nello Spirito. Nella apparizione parallela di Gesù alle donne di Mt 28,10, egli dà ordine alla Maddalena e alla sua compagna di andare a dire ai discepoli che egli apparirà loro in Galilea. Invece di fornire questa affermazione circa la resurrezione, la successione e la località delle apparizioni, il Gesù giovanneo chiarisce alla Maddalena il significato della resurrezione stessa. Non è raro riscontrare in Giovanni una tendenza a trascurare le circostanze temporali a beneficio del significato teologico. Abbiamo fatto osservare che, dicendo che Gesù morente *consegnò* il suo Spirito (19,30), l'evangelista voleva fare, probabilmente, un riferimento simbolico al dono dello Spirito, anche senza voler implicare che quello era il vero momento del dono (momento descritto in 20,22). Analogamente, nella sezione che segue, troveremo che Tommaso non era presente quando gli apostoli ricevettero la loro missione, quando fu donato lo Spirito e conferita la potestà di rimettere i peccati. Questo ha imbarazzato i teologi, che hanno speculato se, in seguito, Gesù abbia concesso queste grazie anche a Tommaso, in forma privata. Forse, una simile considerazione non passò mai per la mente dell'evangelista. Egli aveva tolto Tommaso dalla apparizione ai discepoli perché Tommaso potesse esemplificare il dubbio apostolico; non si preoccupò dell'accidentale diseguaglianza della posizione apostolica che veniva così a crearsi. Infine, ci avviciniamo con la stessa genericità alla tesi secondo cui, collocando le apparizioni dopo l'ascensione, Giovanni non viene a stabilire alcun termine per le apparizioni terrene di Gesù. La parola « dopo » non ha qui un significato strettamente temporale. Giovanni si preoccupa di mostrare come lo Spirito sia stato donato ai discepoli da Gesù risorto, e non vi è termine per la presenza dello Spirito. Naturalmente, l'evangelista non poteva prevedere che una più tarda generazione, avendo letto gli Atti, potesse incominciare a chiedersi quando, nel periodo del dono dello Spirito, Gesù avesse cessato di apparire ai discepoli.

Lasciando da parte ciò che consideriamo un falso problema, vorremmo far notare quanto significativa divenga l'interpretazione del v. 17 se le parole di Gesù vengono collocate nel contesto delle sue precedenti dichiarazioni e nel contesto della teologia giovannea presa nel suo insieme. In 6,62, quando i discepoli potevano dubitare delle sue parole, Gesù disse: « E se vedeste il Figlio dell'Uomo ascendere là dove era prima...? È lo Spirito che dà la vita ». Egli stabiliva una relazione intima tra l'ascensione del Figlio dell'Uomo e il dono dello Spirito. Diventano più chiare anche alcune parole dette da Gesù durante l'ultima cena. In 16,7 egli dice: « Se non me ne vado, il Paraclito non verrà mai a voi; ma se me ne vado, ve lo manderò ». Ciò sembra voler dire che la venuta del Paraclito/Spirito avrebbe seguito immediatamente la sua morte, significato che viene confermato da 20,17 e 22, i quali associano la resurrezione, l'ascensione e il dono dello Spirito. Parlando della sua ascensione (20,17), Gesù non richiama l'attenzione particolarmente sulla sua glorificazione (questo processo dura per tutta l'« ora »), ma su ciò che questa glorificazione significherà per gli uomini: il dono dello Spirito che li rende figli di Dio. Dodd, *Interpretation*, p. 442, ha ragione di osservare: « Non si deve porre l'accento sulla resurrezione intesa come una riassunzione di Gesù alla gloria celeste, ma sulla resurrezione intesa come rinnovamento delle sue relazioni personali con i discepoli ».

E queste relazioni ha in mente Gesù quando chiama i discepoli « miei fratelli » e descrive la mèta della sua ascesa come « Padre mio e Padre vostro, Dio mio e Dio vostro ». Secondo l'esegesi tradizionale, ripresa anche da acuti studiosi quali Loisy, Bernard, Hoskyns e Lightfoot, Gesù dice « Padre vostro » e « Padre mio », anziché « Padre nostro » perché intende mantenere distinta la sua speciale relazione con il Padre (egli è il Figlio naturale), da quella dei suoi seguaci (figli adottivi). Catharinet, *art. cit.*, ha dimostrato esattamente il contrario. Per comprendere lo schema « Padre mio e Padre vostro, Dio mio e Dio vostro », si dovrebbe ricordare Rut 1,16. Sollecitata da Noemi perché rimanga in Moab, Rut insiste che, anche se non è israelita, ella andrà in Israele con Noemi; perché da quel momento « Il tuo popolo sarà il mio popolo, il tuo Dio sarà il mio Dio ». Analogamente, la parola del Gesù giovanneo è di identificazione e non di separazione. Gesù sta ascendendo al Padre suo, *che ora diverrà il Padre dei suoi discepoli*. Nel pensiero giovanneo sono figli di Dio soltanto coloro che credono in Gesù (1,12) e che sono nati dallo Spirito (3,5). L'ascensione di Gesù renderà possibile il dono dello Spirito che genererà i discepoli credenti come figli di Dio; ecco perché, con una anticipazione, Gesù li chiama adesso « miei fratelli ». Come figli di Dio verranno mandati, così come il Figlio è mandato (20,21) e avranno sul peccato quel potere (20,23) che egli aveva (vedi Bouttier, « La notion de frères chez saint Jean », RHPR 44 [1964], 179-90, specialmente 187). Questo concetto, che la resurrezione/ascensione/dono dello Spirito trasformi gli uomini in fratelli di Gesù, si trova anche altrove nel NT, per esempio in Rm 8,29, che definisce Gesù risorto « il primogenito tra molti fratelli ». Dopo aver parlato della morte di Gesù, Eb 2,9-10 dice che: « Egli portò molti figli alla gloria ». Sulla croce Gesù nominò la sua madre terrena, madre simbolica del Discepolo Prediletto, cioè del rappresentante di quei discepoli che egli avrebbe avuto sulla terra. La sua ascensione renderà possibile per il suo Padre divino di essere padre loro. Nel pensiero gnostico, la figura del Redentore condurrebbe i suoi seguaci via dalla terra, verso il cielo; il Gesù giovanneo, dopo la sua ascesa al Padre, tornerà a santificare i suoi seguaci mentre sono ancora sulla terra e, nel suo Spirito, Gesù resterà una presenza costante fra di loro. In un eccellente articolo, Grundmann mostra che il riferimento al Padre in 20,17 e l'implicita promessa che un nuovo vincolo sarà stabilito con i discepoli dalla resurrezione/ascensione, è in armonia non soltanto con altri passi del NT (specialmente quelli che riflettono il pensiero cristiano ellenistico, per esempio, Ef 2,18: « Per mezzo di lui possiamo presentarci al Padre in un solo Spirito »), ma soprattutto con il pensiero di 1 Giovanni, che ci mostra come la promessa operi. « Guardate quale grande amore ci ha dato il Padre nel far sì che ci si chiami figli di Dio e che lo siamo di fatto! » (1 Gv 3,1); « La nostra comunione [*koinōnia*] è con il Padre e con il Figlio suo, Gesù Cristo » (1,3).

Notiamo che Gesù dice che suo Padre diverrà il Padre dei discepoli e che il suo Dio diverrà il loro Dio. Come ha fatto notare Feuillet, « La recherche », pp. 101-2, l'ultima frase contiene il concetto di alleanza. Il Padre avrà nuovi figli, e Dio concluderà una nuova alleanza con un popolo nuovo, cioè con coloro che credono in Gesù. Nel descrivere il rinnovamento dell'alleanza, Ger 31,33 ripete la formula del Pentateuco: « Io sarò il loro Dio ed essi saranno il mio popolo » (Lv 26,12; vedi anche Ez 36,28).

La cristofania alla Maddalena termina quando ella va dai nuovi fratelli di Gesù (i discepoli) ad annunciare: « Ho visto il Signore ». Molti interpreti hanno proposto che qui Giovanni ha in mente un versetto del più grande dei « Salmi della Passione », Sal 22,23: « Proclamerò il tuo nome ai *miei fratelli*, ti loderò in mezzo all'assemblea ». Tale possibilità diviene più interessante se riflettiamo che « Signore » (*kyrios*) è veramente il nome di Gesù risorto, e che nei LXX *kyrios* rende il tetragramma YHWH, che è il nome proprio di Dio.

« L'ora » annunciata in 13,1, in cui Gesù dovrà passare da questo mondo al Padre, è adesso finita; la preghiera di Gesù in 17,5, per essere glorificato davanti al Padre, è adesso esaudita; gli resta soltanto da ritornare a condividere la sua gloria con i discepoli. La prima metà di quanto disse in 14,28, « io vado via », è adempiuta; ora noi passiamo alla seconda metà della sua promessa: « Io tornerò a voi »[1].

---

[1] La Bibliografia di questa sezione è inclusa in quella riportata per l'intero cap. 20, alla fine del § 69.

69. Gesù risorto: seconda scena
20,19-29

Dove i discepoli sono riuniti

[19] *Ora, la sera di quel primo giorno della settimana,*
quando, per timore dei giudei i discepoli avevano sbarrato
le porte del luogo dove erano, Gesù venne e stette davanti
a loro. « Pace a voi », egli disse. [20] *E quando ebbe detto*
questo, mostrò loro le mani e il costato. Alla vista del
Signore i discepoli gioirono. [21] *« Pace a voi », disse egli di*
nuovo:
« Come il Padre ha mandato me,
così io mando voi ».
[22] *E quando ebbe detto questo, alitò su di loro e disse:*
« Ricevete uno Spirito Santo.
[23] *Se voi perdonate i peccati degli uomini*
i loro peccati sono perdonati;
se voi li ritenete
essi sono fermamente ritenuti ».
[24]*Accadeva che uno dei Dodici, Tommaso (questo nome*
significa « Gemello »), fosse assente quando Gesù venne. [25]
Allora gli altri discepoli continuavano a dirgli: « Abbiamo
visto il Signore! ». Ma egli rispose loro: « Non lo crederò
mai senza prima esaminare il segno dei chiodi nelle sue
mani, e mettere il mio dito proprio dentro il posto dei
chiodi e la mia mano dentro il suo costato ».
[26] *Ora, una settimana dopo, i discepoli di Gesù erano di*
nuovo nella casa; questa volta Tommaso era con loro.
Sebbene le porte fossero sbarrate, Gesù venne e stette
davanti a loro. « Pace a voi », egli disse. [27] *Poi disse a*
Tommaso: « Allunga il dito ed esamina le mie mani;

allunga la mano e mettila dentro il mio costato. E non persistere nella tua incredulità, ma diventa credente ». [28] *Tommaso rispose con le parole: « Mio Signore e mio Dio! ».* [29] *Gesù gli disse:*
« Tu hai creduto perché mi hai visto.
Beati coloro che non hanno visto, eppure hanno creduto ».

19: *disse*; 22: *disse*; 26: *venne*; 27: *disse*; 29: *disse*. Nel testo greco sono al presente storico.

NOTE

v. 19. *Ora. Oun* mostra il tentativo dello scrittore di collegare la narrazione ai versetti precedenti. La Maddalena ha detto ai discepoli di avere visto il Signore; ora essi devono vederlo.

— *la sera di quel primo giorno della settimana.* Questa indicazione di tempo può anche essere una congiunzione dell'autore, che associa l'apparizione con Gerusalemme e con il giorno di Pasqua. (Dodd, *Tradition*, p. 197, ricorda la nota redazionale in Mc 4,35: « Quando giunse la sera di quel giorno ... »). Anche l'apparizione parallela agli Undici di Lc 24,33-49 è rappresentata tardi; la sera era già prossima quando Gesù cenò con i due discepoli a Emmaus, e questi discepoli ritornarono a Gerusalemme prima che Gesù apparisse là. L'appendice marciana (16,14) elenca una apparizione agli Undici a tavola, dopo una apparizione ai due discepoli su una strada di campagna, senza alcuna indicazione di tempo. « *Quel* primo giorno della settimana » vuol dire lo stesso primo giorno di cui al v. 1. Tuttavia, alcuni vorrebbero vedere qui una evocazione del concetto veterotestamentario del giorno del Signore, talvolta chiamato « quel giorno »; per esempio: « Il mio popolo conoscerà il mio nome; in quel giorno saprà che sono io che parlo » (Is 52,6). Non sarebbe affatto improbabile che Giovanni considerasse questa domenica il giorno escatologico in cui, mediante il dono dello Spirito, Gesù rende possibile la sua presenza duratura tra i suoi seguaci; vedi Giovanni 14,20: « *In quel giorno* voi saprete che io sono nel Padre e voi in me e io in voi » (anche 16,23 e 26). Tuttavia, non possiamo essere d'accordo con l'Archimandrita Cassien, pp. 267 e 276, che l'indicazione di Giovanni sia puramente escatologica e non cronologica, di modo che egli non si riferirebbe alla domenica in cui il sepolcro fu trovato vuoto, bensì alla Pentecoste, cinquanta giorni dopo! (Quindi, Cassien armonizza Giovanni e gli Atti circa il dono dello Spirito e spiega anche perché i cristiani celebrino la Pentecoste di domenica.

Il fatto che Giovanni menzioni il primo giorno della settimana all'inizio di entrambe le scene di questo capitolo, e che collochi l'apparizione a Tommaso esattamente una settimana dopo (v. 26), fa pensare che la sua presentazione possa essere stata influenzata dall'usanza cristiana di celebrare l'eucaristia « il primo giorno della settimana » (Atti 20,7; cfr. 1 Cor 16,2). Che la domenica avesse un significato nella comunità giovannea, può essere dedotto dalla datazione della visione del veggente in Ap 1,10 nel « giorno del Signore », presumibilmente la domenica. Loisy, p. 510, ritiene che Giovanni abbia composto il suo quadro della presenza di Gesù tra i discepoli riuniti, per anticipare la presenza eucaristica di Gesù nelle riunioni cristiane della domenica. Barrett, p. 477, vede in 20,19-29 le tracce di una liturgia: « I discepoli si riuniscono nel giorno del Signore. La benedizione è data: " Pace a voi ". Lo Spirito Santo scende sui fedeli e la parola di assoluzione (cfr. v. 23) è pronunciata. Cristo in persona è presente (ciò può richiamare l'eucarestia e la Parola di Dio espressa), recando i segni della sua passione; egli viene proclamato Signore e Dio ». In realtà, questo passo giovanneo è stato citato come prima prova che l'osservanza cristiana della domenica nacque dall'aver associato quel giorno alla resurrezione, un concetto al quale poco più tardi Ignazio diede voce: « Vivendo non più per il sabato, ma per il giorno del Signore, che fu per noi l'alba della vita per mezzo suo e della sua morte » (*Magnesiani* 9,1). Tuttavia, H. Riesenfeld ha forse ragione di sostenere che il nesso tra la domenica e la resurrezione è stato uno sviluppo secondario (« Sabbat et Jour du Seigneur », in NTEM, pp. 210-17). Originariamente il sabato sera, dopo che il sabato ebraico era terminato (circa alle diciotto) e, quindi, in quella che, nel computo ebraico, era già domenica, i giudeo-cristiani, che avevano osservato il sabato, si riunivano nelle loro case per spezzare il pane eucaristico (cfr. Atti 2,46), come per un prolungamento del sabato. Quindi, parrebbe che le più antiche celebrazioni cristiane nel « primo giorno della settimana » non avessero luogo di domenica, bensì la sera della vigilia, sul tardi.

— *per timore dei giudei.* Negli altri Vangeli il timore colpisce le guardie e le donne quando hanno la visione angelica al sepolcro (Mt 16,8; Mt 28,4.5.8; Lc 24,5); le donne e i discepoli quando vedono Gesù (Mt 28,10; Lc

24,37). In Giovanni sono « i giudei » e non le visioni soprannaturali a causare timore (anche 7,13). Sia Bultmann che Hartmann considerano questo riferimento a « i giudei » una aggiunta dello scrittore giovanneo al racconto che gli era pervenuto. Vuole egli dire che i discepoli temono di essere perseguitati dalle autorità ebraiche, come lo era stato Gesù? Oppure, a seguito di voci circa la resurrezione, di essere accusati dalle autorità ebraiche di complicità nel trafugamento del corpo (Mt 28,13)? L'apocrifo *Vangelo di Pietro*, 26, riferisce che i discepoli furono ricercati con il pretesto che erano malfattori e che avevano cercato di dar fuoco al Tempio.

— *avevano sbarrato le porte.* Vuole l'evangelista indurci a pensare che le porte erano state sbarrate per ostacolare l'entrata della polizia mandata dalle autorità giudaiche ad arrestare i discepoli? Oppure, si tratta dei discepoli che celano il luogo dove si trovano, e tentano di sottrarsi all'attenzione della popolazione? Nonostante l'esplicita ragione fornita da Giovanni per lo sbarramento delle porte (cioè il timore dei giudei), molti studiosi scorgono un'altra ragione dietro a questa descrizione: Giovanni vuole che noi crediamo che il corpo di Gesù potesse passare attraverso le porte chiuse (vedi Commento). Tale interpretazione è più giustificata se attribuiamo valore avversativo alla costruzione participiale precedente: « Sebbene le porte fossero sbarrate, Gesù venne ». Tale è il significato nel v. 26, dove non si accenna al « timore dei giudei »; ma noi non pensiamo che qui il significato sia questo. Alcuni vorrebbero trovare un parallelo, per un attributo tanto spirituale del corpo di Gesù resuscitato, nella descrizione lucana della sua subitanea scomparsa dalla vista dei discepoli a Emmaus, e della sua subitanea apparizione di fronte agli Undici a Gerusalemme (Lc 24,31.36), per quanto Luca non dica che i discepoli si fossero chiusi dentro. La storia del sepolcro vuoto può riflettere un atteggiamento più antico verso le proprietà del corpo di Gesù; perché l'insistenza con cui si dice che la pietra era stata rotolata o rimossa, sembra implicare che il corpo di Gesù fosse emerso attraverso un vano aperto.

— *il luogo dove erano.* Alcune testimonianze tarde aggiungono: « riuniti insieme » (a imitazione di Mt 18,20?). Giovanni, probabilmente, pensa a una casa *a Gerusalemme* (dove « i giudei » costituivano una minaccia), forse lo stesso luogo dove i discepoli si trovavano quando la Maddalena venne da loro al v. 18. Lc 24,33 dice chiaramente che l'apparizione ebbe luogo a Gerusalemme. L'idea popolare che l'apparizione sia avvenuta nella « stanza superiore » deriva dall'aver identificato questo posto non specificato con la stanza di sopra (*hyperōon*) di Atti 1,13, dove gli Undici stavano dopo l'ascensione di Gesù al cielo, quaranta giorni dopo, e dall'ulteriore identificazione di questo posto con la grande stanza superiore (*anagaion mega*), dove fu consumata l'ultima cena Lc 22,12). L'appendice marciana specifica che gli Undici stavano adagiati a tavola, e un pasto compare anche nella narrazione lucana della apparizione.

— *Gesù venne e stette davanti a loro.* Lc 24,36 legge quasi la stessa espressione senza il « venne ». L'uso giovanneo del « venne » può essere accidentale, ma molti commentatori vedono qui uno specifico adempimento della promessa di ritornare, contenuto in 14,18.28 (stesso verbo).

— « *Pace a voi* », *egli disse.* Nella non-interpolazione occidentale (vedi p. 1211 sopra) di Lc 24,36, troviamo esattamente le stesse parole. La Volgata e la Pescitta aggiungono al passo lucano: « Sono io; non temete », una espressione trovata nella narrazione di Gesù che cammina sulle acque (Giovanni 6,20; Mc 6,50; Mt 14,27). Nell'ebraico rabbinico, « La pace [sia] con te » divenne un saluto consueto: al plurale è *sālōm,-ālēkem,* meno frequentemente *salom* l^e*kme.* Nell'ebraico biblico compare soltanto la forma con l^e e, spesso, in momenti più solenni, di modo che il dizionario ebraico del Koehler, p. 974, col. 2, definisce alcune forme di *šālōm* l^e una « formula rivelatoria ». Per esempio, in Gdc 6,23, quando Gedeone è intimorito alla vista dell'angelo del Signore, il Signore gli dice: « Pace a te; non temere; non morirai ». Gedeone risponde costruendo in quel luogo un altare chiamato « Il Signore è pace ». Similmente, una apparizione angelica rassicura l'atterrito Daniele (10,19) con le parole: « Pace a te ». Ovviamente, anche in Giovanni 20,19 ci troviamo di fronte a un contesto solenne e non dovremmo considerare quel « Pace a voi » un normale saluto. Forse, avendo ciò in mente, molte traduzioni portano: « Pace *sia* a [oppure, con] voi », una espressione che implica il desiderio che la pace sia ristabilita o concessa. Tuttavia, in questo momento escatologico, le parole di Gesù non sono un desiderio, ma uno stato di fatto. W. C. van Unnik ha svolto un minuzioso studio sulla analoga formula liturgica: « Il Signore con voi », o *Dominus vobiscum* (in NTEM, pp. 270-305), e fa notare, p. 283, che (a) nei casi in cui è espresso un verbo, la nota della certezza è più forte della nota, al congiuntivo, dell'augurio o della possibilità, e (b) quando il verbo manca (come in questo caso), la frase è praticamente sempre una affermazione, di modo che non si dovrebbe usare il congiuntivo « sia ». L'idea che Gesù risorto abbia portato pace è probabilmente echeggiata dal saluto con cui iniziano le lettere di Paolo, dove l'uso abituale di « pace » è più che una formalità o una semplice traduzione del *šālōm* delle lettere ebraiche secolari (vedi J. A. Fitzmyer, *The Jerome Biblical Commentary*, a cura di R. E. Brown e altri [Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1968] art. 47, § 8A).

v. 20. *mostrò loro le mani e il costato.* Il posto di « loro » varia nelle testimonianze testuali. La non-interpolazione occidentale di Lc 24,40 presenta una lezione quasi identica, con « mani e piedi » al posto di « mani e costato » di Giovanni; Lc 24,39 legge: « Guardate le mie mani e i miei piedi ». Al v. 25 Giovanni chiarirà che egli voleva dire i fori dei chiodi nelle mani e la ferita della lancia nel costato; Luca non specifica mai, ma, presumibilmente, vuole indicare i fori dei chiodi sia nelle mani che nei piedi. Le immagini lucana e giovannea si sono fuse nella pietà cristiana per suscitare una devozione per le « cinque piaghe » di Gesù (due alle mani, due ai piedi, una nel costato), e la credenza che fossero stati usati quattro chiodi (concezione espressa nell'arte più antica), oppure tre. (Quest'ultima cifra deriva dalla supposizione che le gambe fossero incrociate e che un solo chiodo trafiggesse entrambi i piedi; immagine legata all'idea che sulla croce vi fosse un *suppedaneum*, o sostegno per i piedi). È difficile decidere quale sia più originale, il « mani e costato » di Giovanni oppure il « mani e piedi » di Luca. Molti pensano che Giovanni abbia cambiato « piedi » in « costato » per armonizzare la sua descrizione di un colpo di lancia in 19,34; eppure, Benoit, *Passion*, p. 284, sostiene più volentieri Giovanni che Luca. Noi propendiamo a concordare con Hartmann, p. 213, che tanto Luca quanto Giovanni ci presentano una evoluzione, e che il testo originario parlava soltanto delle mani; evoluzione che non è necessariamente fantasiosa.

Tra parentesi, potremmo discutere l'asserzione secondo cui la testimonianza di Luca è dubbia in quanto finora i testi antichi non ci hanno fornito prove soddisfacenti circa l'usanza di inchiodare i piedi alla croce. Mentre nel II secolo si diceva chiaramente che i piedi di Gesù erano stati inchiodati alla croce (Giustino, *Trypho* XCVII,3; PG

6,705A, e Tertulliano, *Adv. Judaeos* XIII, PL 2,635A), le dichiarazioni patristiche collegano specificamente questo particolare con l'adempimento di Sal 22,17: « Hanno trafitto [LXX] le mie mani e i miei piedi ». Perciò si pensa che anche Luca possa aver adattato il ricordo della crocifissione al salmo. Questa soluzione rimane possibile, ma la descrizione lucana dei segni dei chiodi nei piedi di Gesù ha acquistato verosimiglianza dopo la scoperta, fatta nel 1968, di un ossario palestinese del I secolo, contenente i resti di un uomo crocifisso, i cui piedi erano stati perforati da un chiodo attraverso le ossa della caviglia. (V. Tzaferis ha parlato di questo rinvenimento in un articolo presentato al Congresso Mondiale di Studi Ebraici, tenuto a Gerusalemme nel 1969).

Se la narrazione originaria pre-evangelica della apparizione di Gesù ricordava soltanto le mani, incontriamo un problema di minor conto: di solito, o le braccia venivano legate alla trave orizzontale della croce, oppure i *polsi* venivano inchiodati; quest'ultimo sistema era adottato quando si voleva affrettare la morte, come nel caso di Gesù. La menzione di fori nelle mani sarebbe, quindi, una lieve imprecisione (influenza del salmo?), in quanto dei chiodi piantati attraverso le palme delle mani non avrebbero sostenuto il peso del corpo crocifisso. (Vedi J. W. Hewitt, « The Use of Nails in Crucifixion », HTR 25 [1932], 29-45). Non è impossibile che la difficoltà sia stata generata da una traduzione troppo letterale, perché sia in ebraico che in greco le parole *yād* e *cheir* (= mano) comprendono talvolta il braccio.

— *Alla vista del Signore.* Letteralmente « avendo visto » (BDF, § 415). Ora lo stesso scrittore giovanneo incomincia a usare la parola « il Signore », cioè l'appellativo di Gesù dopo la resurrezione (vedi Nota al v. 2).

v. 21. « *Pace a voi* ». La ripetizione (vedi la fine del v. 19) è probabilmente il risultato di aggiunte dell'autore, sebbene alcuni commentatori abbiano supposto che i discepoli avessero bisogno di essere maggiormente rassicurati a causa dei loro timori e dubbi (non menzionati).

— *mandato ... mando.* I verbi, rispettivamente *apostellein* al perfetto e *pempein* al presente, costituiscono qui un parallelo senza visibili differenziazioni. In 17,18, strettamente parallelo: « Come tu mi hai mandato nel mondo, anche io li ho mandati nel mondo », *apostellein* è usato all'aoristo in entrambi i punti. Sebbene questo versetto rifletta probabilmente l'affidamento della missione agli apostoli, non può essere addotto per argomentare che soltanto gli Undici fossero presenti, perché un più antico concetto di « apostolo » non limitava quel termine ai Dodici.

v. 22. *alitò su di loro.* Per questo atto, che ricorda il soffio creatore di Dio in Gn 2,7, vedi Commento. Il TM e i LXX leggono quel versetto: « Dio *soffiò* in Adamo un alito (*pnoē*) di vita », e molti si sono chiesti se Giovanni non fosse influenzato da una forma di quel passo che legge « spirito » (*pneuma*) invece di « alito ». Per esempio, Filone, *Quod deterius* XXII; # 80, sembra leggere *pneuma* in Gn 2,7; ma in *Legum allegoria* I,XIII; # 42 Filone legge *pnoē* in questo versetto e fa perfino commenti sull'uso di questa parola al posto di *pneuma* (vedi anche *De opificio mundi* XLVI; # 134-35 dove è letto *pnoē* ma viene interpretato *pneuma*). Alcuni commentatori hanno interpretato il passo giovanneo alla luce della credenza popolare diffusa nel Medio Oriente, secondo la quale il fiato di un santo avrebbe poteri soprannaturali; per esempio, la facoltà di sanare oppure di immobilizzare una persona. Poiché in Giovanni questo soffio si collega alla potestà di rimettere i peccati, che è una potestà sacramentale per gran parte dei cristiani (chiese orientali e chiesa cattolica romana), alcuni hanno pensato che qui Giovanni ricordi un vecchio rito cristiano di ordinazione (cfr. Grass, p. 67). Altri hanno sostenuto che da questo passo giovanneo tragga origine un più tardo rito di ordinazione per insufflazione. Il più famoso esempio in merito era l'usanza di riempire un otre con il santo respiro del patriarca copto di Alessandria, legarlo, e trasportarlo sul Nilo fino in Etiopia, dove veniva aperto su colui che era stato designato a essere abuna o capo della chiesa etiopica. Lootfy Levonian, *The Expositor*, VIII serie, 22 (1921), 149-54, discute tali credenze e pratiche in relazione a Giovanni 20,22 e dice di quest'ultima usanza (con sicurezza!): « Nessuno potrà mettere in dubbio la successione apostolica quando avviene in questa forma ». Infine, possiamo riferire che una più tarda generazione di teologi occidentali ricorreva al v. 22 per provare che, entro la Trinità, lo Spirito Santo procedeva per spirazione, e che il Figlio aveva parte non soltanto nella missione, ma anche nella processione dello Spirito (Agostino, *De Trinitate* IV, 29; PL 42,908). La controversia non si è spenta; Cassien, scrittore russo ortodosso moderno, pp. 264-65, trova in Giovanni la prova che lo Spirito procede dal Padre solo.

— *Ricevete uno Spirito santo.* Sebbene la nostra traduzione rispetti il fatto che nel testo greco l'articolo definito è assente, facciamo presente che esso manca in altri testi biblici, che chiaramente si riferiscono allo Spirito Santo nella piena accezione neotestamentaria del termine (Atti 2,4). Nel tentativo di armonizzare Giovanni 20,22 con la narrazione lucana della Pentecoste, alcuni hanno cercato di dimostrare, in base all'omissione testé vista, che qui non si vuole rappresentare nulla più che un dono impersonale dello Spirito, mentre Luca parla dello Spirito personale (Swete, pp. 166, 396). Cassien, pp. 156-59, saggiamente rifiuta questa tesi su basi sia filologiche che teologiche.

v. 23. *Se voi perdonate i peccati degli uomini.* Il verbo è *aphienai*, « lasciar andare, sciogliere ». Coloro che presuppongono una base semitica, suggeriscono in genere che esso riflette l'ebraico *nasa'* (il verbo greco ha significato legale, mentre quello ebraico è più cultico). La particella iniziale greca *an*, che traduciamo con il condizionale « se », può essere anche tradotta, senza grande differenza di significato (BDF, § 107; Moule, IBNTG, p. 152): « Quando voi perdonate ... », oppure: « I peccati di chiunque, che voi perdonate ... ». Più importante è il fatto che in questa frase è impiegato un congiuntivo dell'aoristo, mentre nella frase parallela, « se voi li riterrete », abbiamo un congiuntivo presente. L'aoristo indica un atto che in un istante porta il perdono, mentre il presente indica che lo stato di mantenere o di rifiutare il perdono è duraturo (ZGB, § 249). « I peccati degli uomini »: letteralmente: « i peccati di alcuni »; vi sono, comunque, solide prove testuali per leggere un singolare (« di qualcuno »).
— *i loro peccati sono rimessi.* Le testimonianze testuali differiscono notevolmente nella forma del verbo. I migliori testi hanno il perfetto passivo, ma anche il futuro e il presente passivo trovano giustificazione. J. R. Mantey, in un articolo scritto dichiaratamente per confutare l'interpretazione sacramentale di questo versetto, JBL 58 (1939), 243-49, insiste che il tempo perfetto implica una azione passata e che il leggere un presente e un futuro è un tentativo di spiegare questo versetto a vantaggio di una teologia sacramentale. Egli, pertanto, lo tradurrebbe: « i loro peccati *sono stati* rimessi », con la conseguenza teologica che il versetto implicherebbe la concessione del perdono soltanto per i peccati già commessi. Al Mantey ha risposto H. J. Cadbury, JBL 58 (1939), 251-54, il quale, sebbene non professi alcun interesse a difendere l'inter-

pretazione sacramentale del versetto, mostra che il valore attribuito da Mantey al tempo perfetto non si applica a frasi condizionali. Un perfetto, usato nell'apodosi di una condizione generale, non si riferisce necessariamente a una azione precedente alla protasi; anzi, in simili casi, un perfetto può riferirsi al futuro (BDF, § 344). Così, le varianti testuali del v. 23, con i tempi presente e futuro (vedi BDF § 323[1]) hanno esattamente lo stesso significato della lezione con il perfetto, salvo il fatto che il perfetto richiama maggiormente l'attenzione sul carattere continuativo dell'azione: i peccati sono perdonati, e tali restano. Il passivo è una circonlocuzione per descrivere l'azione di Dio, e la prima parte del v. 23 può essere parafrasata in questo modo: quando voi perdonate i peccati degli uomini, in quell'istante Dio perdona quei peccati ed essi restano perdonati. J. Jeremias, TWNTE, III, 753, vede qui il concetto che nel giorno del Giudizio Dio confermerà la remissione e che, dal canto loro, i peccati non rimessi saranno tali fino al giorno del Giudizio.
— *se voi li ritenete.* Il verbo è *kratein,* « trattenere, afferrare, mantenere ». In alcune testimonianze testuali si trova un singolare al posto di « li ». Non è affatto chiaro se l'oggetto ritenuto siano gli uomini che hanno commesso i peccati (così la VS^{sin}), oppure i loro peccati. È più probabile che si tratti dei secondi, come parallelo alla prima parte del versetto. L'espressione « ritenere i peccati » suona strana in greco; fu, probabilmente, introdotta come immagine reciproca del lasciarli andare (*aphienai*). Mc 7,8 contrappone i due verbi: « Voi *lasciate* (inosservato) il comandamento di Dio, ma vi *tenete alle* tradizioni degli uomini ». Si può trovare un parallelo del concetto contenuto nell'espressione giovannea, nel greco di Sir 28,1: « Colui che trae vendetta subirà la vendetta del Signore che certamente tratterrà [*diatērein*] i suoi peccati ».

v. 24. *uno dei Dodici.* Senza Giuda, essi sono soltanto gli Undici, ma qui è conservata la definizione più tradizionale del gruppo. Dato che i Dodici hanno poca parte nel Vangelo di Giovanni, Bultmann, p. 537, sostiene che l'evangelista deve avere trovato questa frase nella tradizione pre-evangelica. Tuttavia, l'evangelista conosceva certamente questa definizione corrente e può averla ripresa; per esempio, Giuda è « uno dei Dodici » in 6,71. Lo schema è molto simile a « uno dei discepoli » (6,8; 12,4; 13,23).
— *Tommaso (questo nome significa « Gemello »).* La

spiegazione di questa definizione si trova nella Nota a 11,16; è romantico il sostenere che il significato del nome è spiegato qui per preparare la parte che Tommaso sosterrà, di uomo dubbioso e di « doppia mente ». Sia in 11,16 che in 14,5, Tommaso mostra un atteggiamento scettico, ma non esistono prove a sostegno della illazione di Bernard (II, 681) secondo cui il pessimismo avrebbe tenuto Tommaso lontano dal raduno dei discepoli la sera di Pasqua. Nella tradizione apocrifa, Tommaso beneficiò di meravigliose rivelazioni. Nel *Vangelo di Tommaso,* detto 13, Tommaso professa a Gesù: « La mia bocca non è capace di dire a chi tu assomigli ». In risposta, Gesù loda Tommaso per aver bevuto alla sua spumeggiante fonte e dice a Tommaso tre parole ineffabili.

v. 25. *gli altri discepoli.* « Altri » è omesso in una piccola ma importante combinazione di testimonianze.
— *continuavano a dirgli.* L'imperfetto ha forse valore volitivo (BDF, § 326): cercavano di dirgli.
— *Non lo crederò mai.* Nell'ordine delle parole del testo greco, questo rifiuto a credere è posto alla fine della frase; la disposizione è: « Se io non esamino [letteralmente: vedo] ..., io non crederò mai ». La forma negativa è ottenuta con il forte *ou mē* e l'indicativo futuro (BDF, § 365).
— *segno dei chiodi ... posto dei chiodi.* « Segno » è *typos;* « luogo » è *topos;* e le testimonianze testuali presentano una confusione delle due parole (e perfino delle forme singolare e plurale). Sebbene molti siano propensi a ritenere *typos* originale in entrambi i casi (così SB e *American Bible Society Greek NT*), le diverse lezioni si spiegherebbero più facilmente se nell'originale ci fossero due parole diverse.
— *mettere il mio dito proprio dentro il posto dei chiodi.* La traduzione cerca di rendere il senso di moto del verbo *ballein,* « gettare ».

v. 26. *una settimana dopo.* Letteralmente « dopo otto giorni »; come chiarisce la VS^{sin}, Giovanni vuole indicarci il giorno come la seconda domenica (vedi Nota al v. 19, « quel primo giorno della settimana »). Alcuni vorrebbero trovare qui un caso della antica teologia cristiana degli otto giorni (vol. I, p. 137). La *Epistola di Barnaba,* XV, 9 sembra echeggiare la successione giovannea degli avvenimenti della domenica di Pasqua, quando dice: « Noi celebriamo con gioia *l'ottavo giorno* in cui Gesù resuscitò

dai morti e apparve e ascese al cielo ». Un altro simbolismo possibile è che, alla fine del suo Vangelo, Giovanni abbia collocato una settimana, per uniformarsi con la settimana posta all'inizio del Vangelo (vedi pp. 137-38). Le due settimane condividerebbero il tema della creazione (esemplificato in 20,22 nella spirazione creatrice dello Spirito). Interpretazioni tanto fantasiose sono difficili da sostenere.
La successione indicherebbe che Giovanni presuppone una presenza prolungata dei discepoli a Gerusalemme. Questo è difficile da conciliare con la veduta di Marco/Matteo, secondo cui il messaggio angelico ordina ai discepoli di andare in Galilea dove vedranno Gesù (vedi p. 1214 sopra). Per questo alcuni armonizzatori, Zahn per esempio, vogliono ambientare questa scena in Galilea, dove si pensa che i discepoli siano andati nella trascorsa settimana; a sostegno di ciò si cita il fatto che essi sono in Galilea in 21,1, e che si deve tener conto di questo spostamento. Lagrange, p. 517, suppone che i discepoli siano restati a Gerusalemme per la celebrazione della Pasqua e degli Azzimi (Dt 16,3), che durava una settimana, e che ora si siano riuniti, pronti per partire alla volta della Galilea.
— *di nuovo.* Si ha l'impressione che non vi siano state riunioni né, quindi, apparizioni nella trascorsa settimana.
— *nella casa.* Letteralmente « dentro », senza specifica menzione di una casa; ma vedi il greco di Ez 9,6: « dentro, nella casa ».
— *Gesù venne.* Qui l'uso del presente storico [in greco] (in contrasto con l'aoristo dell'espressione analoga al v. 19), fa pensare a Bernard, II, 682, che Gesù fosse atteso. Sarebbe egli stato atteso di meno al v. 19, dopo le parole della Maddalena al v. 17? Queste variazioni di tempo nel verbo non hanno altre palesi ragioni oltre a quelle estetiche.

v. 27. *disse a Tommaso.* Gesù sa che cosa Tommaso ha detto in sua assenza; ma non siamo certi che tale conoscenza sia una speciale prerogativa di Gesù *risorto,* perché anche durante il suo ministero il Gesù giovanneo aveva una capacità di percezione straordinaria (vedi 1,48).
— *Allunga il dito ed esamina le mie mani.* Letteralmente « Porta il tuo dito qui e vedi le mie mani ». L'invito in Lc 24,39: « Vedi le mie mani e i miei piedi », è simile alla seconda parte dell'invito di Giovanni.
— *allunga la mano e mettila dentro il mio costato.* Il fatto che il costato di Gesù potesse essere toccato è

addotto da Kastner, *art. cit.*, a prova della sua tesi, cioè che Gesù resuscitato fosse nudo; ma dal fatto che Gesù non dice « vedi » oppure « esamina » il mio costato, come ha detto per le mani, altri pensano che il suo corpo fosse coperto da una veste ampia, sotto la quale si poteva arrivare con la mano (Loisy, p. 510). Certamente, l'evangelista non intendeva fornire notizie sul vestiario più adatto a un corpo resuscitato. Loisy definisce ingenua l'idea che vi fosse ancora una ferita aperta nel costato di Gesù, ma noi ci chiediamo se egli non avrebbe trovato altrettanto ingenuo che il corpo resuscitato fosse apparso con le ferite rimarginate.

— *E non persistere nella tua incredulità, ma diventa credente.* Letteralmente « E non divenire [*ginou*] incredulo ma credente ». Wenz, p. 18, argomenta che la traduzione dell'« e » iniziale fatta da Bultmann non è esatta, perché Bultmann volge la frase in senso finalistico: « così che tu non sia più incredulo ». Wenz respinge l'implicazione secondo cui il vedere e il toccare di Tommaso non sarebbero indici di fede. Ma noi, pur non accettando la interpretazione generale che Bultmann dà a questo versetto (vedi Commento), siamo d'accordo che la pretesa di Tommaso al v. 25 non è certamente una prova di fede, e che se Tommaso avesse accettato l'invito di Gesù di esaminare e toccare, non sarebbe stato un credente nel senso giovanneo. L'imperativo presente usato qui, ha valore continuativo; il suo impiego in una proibizione significa che qualcosa che è deve cessare (BDF, §§ 335 e 336³), quindi, viene chiesto a Tommaso di cambiare atteggiamento. Perciò non possiamo concordare con Barrett, p. 476, il quale pensa che qui forse si chiede a Tommaso di mostrarsi credente anziché miscredente senza con ciò necessariamente implicare che egli sia stato incredulo. Né concordiamo con Loisy, p. 511, il quale sottolinea che il verbo è « divenire » e sostiene che Tommaso, apertamente orientato verso l'incredulità, è esortato alla fede. Qui *ginesthai* significa « essere, mostrarsi » (come è implicato nella diversa lezione del Codice di Beza: *mē isthi*, « non essere »). Tommaso ha manifestato incredulità e viene esortato a cambiare. È questo l'unico caso in cui in Giovanni si trovano i due aggettivi *apistos* e *pistos*: Giovanni preferisce il verbo *pisteuein* (App. I, pp. 1454-57); ma li troviamo nell'Apocalisse. Altrove, gli aggettivi ricorrono negli Atti e in Paolo; e Dodd, *Tradition*, p. 354, fa notare che essi sono contrapposti in un senso leggermente diverso nella parabola del servo fedele e di quello infedele (Lc 12,42-48).

v. 28. *« Mio Signore e mio Dio! »*. Contro la teoria di Teodoro di Mopsuestia, il secondo Concilio di Costantinopoli (quinto Concilio Ecumenico, 553), sostenne che queste parole erano un riferimento a Gesù e non semplicemente una esclamazione in onore del Padre (DB, § 434). Tra gli studiosi moderni non vi è alcuna tendenza a seguire Teodoro. L'espressione, come usata in Giovanni, è insieme un vocativo e una professione di fede (« Tu sei il mio Signore e il mio Dio »). Dodd, *Interpretation*, p. 430[2], ritiene che « mio Signore » si riferisca al Gesù storico e che « mio Dio » sia una valutazione teologica della sua persona; egli cita favorevolmente la parafrasi di F. C. Burkitt: « Eppure, è proprio Gesù ... ed è divino ». Ma Bultmann, p. 538,[7] ha ragione di sostenere che « Signore » usato in combinazione con « Dio » deve essere anche un titolo cultico (vedi Commento). Davanti a « Dio » qui viene messo l'articolo; ricordiamo che esso non era usato nel greco di 1,1 (vedi p. 5). Tuttavia, sulla differenza di significato non si dovrebbe insistere troppo, come se 1,1 contenesse una asserzione molto meno forte (Moule, IBNTG, p. 116).

v. 29. *Tu hai creduto*. Alcune testimonianze siriache fanno precedere un « ora ». Da molti manoscritti minuscoli, nonché da molti studiosi moderni, la frase è ritenuta una interrogazione (Westcott-Hort, Bernard, Loisy, Tillmann, Lagrange; vedi MTGS, p. 345): « Hai tu creduto perché mi hai visto? ». Per altri esempi, in cui la prima parte di questo confronto è interrogativa, vedi 1,50; 4,35; 16,31-32. Noi la abbiamo accettata come una affermazione dopo molte esitazioni, dato che questa è la lezione più difficile.
— *perché mi hai visto*. Alcuni vi vedono il significato: « perché ti sei accontentato di vedermi, anziché toccarmi come ti avevo esortato a fare », ma questo non è il significato più ovvio.

— *Beati*. Per la natura di beatitudine, o macarismo, vedi Nota a 13,17. L'unica altra beatitudine del NT collegata al credere si trova in Lc 1,45, dove Elisabetta dice a Maria: « Beata colei che ha creduto che ci sarebbe stato un adempimento delle parole a lei rivolte dal Signore ». L'attribuire a Giovanni 20,29 il valore di una nona beatitudine è brillante, ma incontra difficoltà, in quanto l'elenco delle otto beatitudini di Mt 5,3-11 costituisce una collezione completa.

— *eppure hanno creduto*. Molti lo considerano un aoristo gnomico o senza tempo, equivalente a un presente (« eppure credono »). Ma il tempo passato non è fuori posto, perché l'evangelista sta probabilmente pensando alla sua propria epoca, quando da molti anni esisteva un gruppo che non aveva visto, eppure aveva creduto.

COMMENTO GENERALE

Abbiamo fornito a p. 1206 lo schema di questa scena, e a p. 1250 la abbiamo raffrontata alla prima scena (20,1-18), prendendo nota delle somiglianze della disposizione. Eppure, la storia della composizione della seconda scena sembra essere stata diversa da quella della prima scena. Mentre la prima scena era stata messa insieme fondendo tre narrazioni originariamente indipendenti, la seconda scena è un ampliamento e un rifacimento di una sola narrazione fondamentale riguardante la prima apparizione di Gesù agli Undici. Ricordiamo (p. 1212 sopra) che due testimonianze evangeliche, oltre a Giovanni 20, collocano questa apparizione nell'area di Gerusalemme (Luca e l'appendice marciana), mentre altre due testimonianze la collocano nel distretto della Galilea (Matteo e Giovanni 21). Giovanni 20 si avvicina di più nei particolari alle narrazioni del gruppo di Gerusalemme, specialmente a Luca, ma noi vi troveremo una occasionale analogia con il gruppo della Galilea.

Analisi del racconto della apparizione ai discepoli (20,19-23)

Abbiamo già sostenuto (p.1223 sopra) che i racconti delle apparizioni non erano originariamente uniti ai racconti delle visite al sepolcro, e perciò non ci fa meraviglia incontrare segni che mostrano come Giovanni 20,19-23 fosse da principio indipendente dal materiale di 20,1-18. Nonostante il tentativo fatto al v. 19 (« ora »; « *quel* primo giorno ») per cucire insieme le due narrazioni, il racconto della apparizione ai discepoli potrebbe seguire direttamente il racconto della passione. Se il Discepolo Prediletto credette sulla base di quanto aveva visto nel sepolcro vuoto (v. 8), di questa sua fede non si scorge alcuna traccia quando i discepoli si rintanano dietro le porte sbarrate, v. 19. Né la fede della Maddalena ha minimamente toccato il gruppo, malgrado il messaggio da lei portato, v. 18.

L'episodio dei vv. 19-23 presenta le cinque caratteristiche che Dodd attribuisce ai racconti concisi delle apparizioni dopo la resurrezione (p. 1215 sopra), sebbene una o l'altra caratteristica sia un po' offuscata. La *misera situazione* dei seguaci di Gesù è descritta per esteso al v. 19; la spiegazione che i discepoli avevano sbarrato le porte del luogo in cui si trovavano per paura de « i giudei », è probabilmente uno sviluppo giovanneo del motivo conduttore della sorpresa, presente in una forma più antica del racconto. L'*apparizione* e il *saluto* al v. 19 sono concisi; ciò nonostante, « Pace a voi » riflette un motivo conduttore teologico giovanneo, come vedremo. Il successivo *riconoscimento* di Gesù da parte dei discepoli, al v. 20, è un po' goffo, in quanto non ci viene detto come i discepoli reagissero al suo saluto, né ci viene fornita alcuna ragione del perché Gesù si dovesse sentire obbligato a mostrare le mani e il costato. (Nell'analizzare l'apparizione a Tommaso, avanzeremo l'ipotesi che, forse, quella espressione di dubbio, che ora è drammatizzata nella storia di Tommaso, una volta era collocata prima del v. 20, e forniva l'occasione per l'azione di Gesù, come anche in Lc 24,37-39). L'elemento di *comando* compare chiaramente al v. 21, ma è accompagnato da due detti un po' correlati ai vv. 22 e 23.

Esattamente come esistevano due tipi di paralleli lucani della narrazione giovannea della visita dei discepoli al sepolcro (pp. 1256-57 sopra), così esistono due tipi di paralleli lucani del presente racconto. Un parallelo diretto con Giovanni 20 si trova nelle non-interpolazioni occidentali (p. 1211 sopra) di Lc 24,36 e 40, cioè: « " Pace a voi ", disse », e « E quando ebbe detto ciò, mostrò loro le mani e i piedi ». Eccettuato il riferimento lucano ai piedi (vedi Nota al v. 20), questo è letteralmente eguale alla fine del v. 19 e all'inizio del v. 20 in Giovanni 20. Poiché questi versetti sono essenziali per la narrazione giovannea, ma non sono veramente essenziali per Luca, noi possiamo supporre che in una tarda fase della composizione lucana, qualcuno abbia aggiunto queste parole derivate da una forma antica della tradizione giovannea. Se lasciamo da parte queste non-interpolazioni occidentali, continua a sussistere una rassomiglianza tra la narrazione fondamentale lucana della apparizione (24,36.39.41.47.49) e la narrazione fondamentale giovannea; si tratta di sviluppi probabilmente indipendenti del racconto originale di Gerusalemme relativo alla apparizione di Gesù ai discepoli. Entrambe fanno avvenire l'apparizione la sera della domenica di Pasqua. In entrambe, Gesù arriva improvvisamente e ci viene detto che egli « stette davanti a loro » (Giovanni 20,19; Lc 24,36). Esiste una enfasi analoga sulla realtà o tangibilità del corpo di Gesù, in quanto in entrambe le narrazioni si richiama l'attenzione sulle sue mani. La gioia dei discepoli è un motivo conduttore comune; e in ciascun racconto esiste una specie di pausa o di transizione prima che Gesù risorto formuli il suo messaggio (cfr. Giovanni 20,21 e Lc 24,44). Entrambi i Vangeli menzionano la remissione dei peccati (Giovanni 20,23; Lc 24,47). Giovanni si riferisce in maniera specifica alla missione affidata ai discepoli (v. 21) e al dono dello Spirito Santo (v. 22), mentre i riferimenti lucani sono più sottili: « Il perdono dei peccati *dovrebbe essere predicato in suo nome* a tutte le genti » (24,47), e la « promessa del Padre mio » (v. 49). Questo confronto con Lc 24,33-53 non va a svantaggio di Giovanni, in quanto Giovanni 20,19-23 ha meglio conservato lo schema originale della scena. Giovanni non contiene lo sviluppo apologetico circa la capacità di Gesù di mangiare, che si trova in Lc 24,41-42 (cfr. Atti 10,41), né la lunga introduzione di Lc 24,44-47, gran parte della quale costituisce un parallelo dei sermoni kerygmatici degli Atti. In realtà, la narrazione di Giovanni è soltanto un po' meno concisa di quella della apparizione in Galilea di Mt 28,16-20.

Se consideriamo il messaggio di Gesù di Giovanni 20,21-23, è molto difficile decidere quali elementi siano più antichi. La ripetizione di « Pace a voi » (il v. 21 ripete la fine del v. 19), e di « E quando ebbe detto ciò » (il v. 22 ripete l'inizio del v. 20) fanno pensare che una forma più antica del messaggio può essere stata ampliata mediante l'aggiunta di altri detti tradizionali di Gesù. Il metodo più semplice per affrontare il problema, sarebbe quello di supporre che il racconto originale terminasse con il comando del v. 21, e che i vv. 22 e 23 siano aggiunte (così Dodd, *Tradition*, p. 144; anche Loisy, p. 508, con qualche perplessità circa il v. 23). Tuttavia, dato che le parole del v. 21 sono di stile giovanneo (si confronti lo schema di « [così] come... così » in 6,57; 15,9; 17,18.22), mentre le parole del v. 23 non lo sono, molti pensano che sia il v. 21 (Hartmann) o i vv. 21-22 (Bultmann) a rappresentare l'ampliamento, e che il v. 23 sia originale. Noi siamo riluttanti ad esprimere un giudizio basandoci semplicemente sul fatto che un versetto abbia stile o vocabolario giovannei; perché, se questo costituisse l'unico criterio per identificare gli ampliamenti apportati dall'evangelista a una tradizione più originale, allora si supporrebbe che la tradizione pervenuta all'evangelista fosse estranea al suo pensiero e ai suoi metodi di espressione. Noi abbiamo lavorato supponendo che, pur essendo pervenuta all'evangelista una tradizione non creata da lui (vedi pp. XXXV-XXXVI, Stadio 1), tale tradizione provenisse dal suo maestro, i cui schemi mentali e il cui stile influenzarono l'evangelista. Inoltre, abbiamo sostenuto che l'evangelista stesso può aver sostenuto una parte importante nella formazione orale, pre-evangelica, di questo materiale (*ibid.*, Stadio 2). Tale valutazione delle origini del Quarto Vangelo invalida ogni applicazione troppo meccanica dei canoni che si basano sullo stile. Oltre al criterio dello stile, noi insistiamo qui nel confrontare i vv. 21-23 con le parole di Gesù che si trovano nelle altre narrazioni evangeliche della sua apparizione ai discepoli, al fine di isolare gli elementi comuni che hanno maggior probabilità di appartenere alla forma più antica del racconto. Studieremo i versetti separatamente.

Primo, la missione o invio dei discepoli al v. 21: « Come il Padre ha mandato me, così io mando voi ». In Mt 28,19 si trova l'ordine: « Andate dunque e fate di tutte le nazioni dei discepoli, battezzandole »; e, similmente, nell'appendice marciana 16,15, il comando è: « Andate in tutto il mondo e predicate il Vangelo a tutto il creato ». In Lc 24,47 leggiamo che: « Il pentimento e il perdono dei peccati dovranno essere predicati in suo nome [di Cristo] a tutte le nazioni ». Paolo mette in relazione il concetto dell'esistenza degli apostoli con una missione affidata da Gesù risorto nelle sue apparizioni agli uomini (1 Cor 15,8-9; Gal 1,16). Pertanto, non vi è alcuna ragione di pensare che nella narrazione della apparizione, pervenuta al Quarto Evangelista, mancasse l'ordine missionario ai discepoli. In realtà, in Giovanni 20,21 l'importante comando del Signore è il più breve. Eppure, la sua formulazione è stata rimaneggiata, perché ora il paradigma della missione è nella relazione del Figlio con il Padre, un tema teologico giovanneo. Potremmo confrontarlo con 17,18: « Come tu mi hai mandato nel mondo, così io li ho mandati nel mondo ».

Secondo, la insufflazione del v. 22, accompagnata dalle parole: « Ricevete uno Spirito santo ». Lo Spirito viene nominato in altre narrazioni della apparizione di Gesù ai suoi discepoli. In Mt 28,19 la menzione è inclusa nelle parole di quella che deve essere stata una formula battesimale relativamente tarda: « Battezzandoli nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo ». Lc 24,49 fa dire a Gesù: « Io manderò su di voi la promessa del Padre mio » (= lo Spirito Santo; cfr. Atti 1,4-5), ma questo avviene come preparazione alla scena pentecostale degli Atti. Il massimo che si può trarre da queste tarde menzioni dello Spirito Santo è che l'antica tradizione della apparizione può aver contenuto un riferimento a una discesa dello Spirito (vedi Bultmann, p. 537²), riferimento che i vari Vangeli adattarono poi in vari modi. Eppure, dei tre detti di Gesù in Giovanni 20,21-23, la menzione dello Spirito è quella più intimamente collegata con il dialogo teologico giovanneo relativo al fine dell'ascensione (v. 17), di modo che il v. 22 può ben rappresentare un ampliamento dell'evangelista del primitivo racconto della apparizione. Non troviamo persuasiva la tesi di Dodd (*Interpretation*, p. 430), secondo la quale la insufflazione dello Spirito sarebbe una immagine tanto estranea al pensiero giovanneo da dover essere considerata pervenuta all'evangelista dalla sua fonte. Questa immagine è simile al concetto dello Spirito percepito come un vento, contenuto in 3,8 (Dodd, *Tradition*, p. 144, modifica il suo punto di vista).

Terzo, la potestà di rimettere i peccati al v. 23. Nelle altre narrazioni evangeliche della apparizione di Gesù ai discepoli, troviamo una tendenza a specificare la missione generale dei discepoli: in Luca si tratta di predicare il perdono dei peccati; in Matteo si tràtta di battezzare; nell'appendice marciana si tratta di predicare il Vangelo e di battezzare. Nel Quarto Vangelo, il v. 23 fornisce l'elemento specificante. La formulazione giovannea è elaborata e, dal punto di vista della sola forma, possiamo dire che Giovanni 20,23 sta a Lc 24,47 come l'appendice marciana 16,16 sta a Mt 29,19:

Mt 28,19: « Fate di tutte le nazioni dei discepoli, battezzandole »: il semplice comando di battezzare.

Appendice marciana 16,16: « Chi crede ed è battezzato sarà salvo; ma chi non crede sarà condannato »: un pronostico del modo in cui il battesimo separerà gli uomini.

Luca 24,47: « Il pentimento e il perdono dei peccati dovranno essere predicati in suo nome a tutte le nazioni »: la semplice proclamazione del perdono.

Giovanni 20,23: « Se voi perdonate i peccati degli uomini, i loro peccati sono perdonati; se voi li riterrete, essi sono fermamente ritenuti »: un pronostico dei modi in cui la potestà del perdono separerà gli uomini.

Tuttavia, il vocabolario non-giovanneo e il parallelismo del v. 23 ci mettono in guardia contro il concludere che la formulazione elaborata sia creazione dell'evangelista. Discuteremo in seguito la relazione tra questo versetto e i due analoghi detti di Matteo circa il legare e lo sciogliere, relazione che ci induce a pensare che Giovanni conservi in forma modificata un antichissimo detto di Gesù, un detto che può plausibilmente essere messo in relazione con il provvedimento preso da Gesù risorto per la comunità che egli si lasciava dietro.

Quindi, riassumendo, noi siamo propensi a credere che il racconto pre-evangelico della apparizione contenesse il materiale di almeno due dei tre detti di Gesù nei vv. 21-23 (cioè il detto del v. 21 e quello del v. 23). Eppure, la forma attuale del v. 21 rappresenta un adattamento alla teologia generale del Vangelo. Se il v. 22 è l'aggiunta dell'evangelista all'episodio, allora parte della goffaggine della presente successione nei vv. 22-23, e il fatto che l'inizio del v. 22 ripeta l'inizio del v. 20, possono essere spiegati. Queste conclusioni sono presentate come ipotesi.

Analisi del racconto della apparizione a Tommaso (20,24-29)

Gli studiosi sono virtualmente unanimi nel ritenere che questo non è mai stato un racconto indipendente e che, pertanto, non è paragonabile, per esempio, al racconto di una apparizione a Pietro. La sostanza della storia di Tommaso è intimamente legata alla precedente apparizione ai discepoli, e non avrebbe molto senso se mancasse il racconto di questa. Eppure, quando si leggono i vv. 19-23, non ci si aspetterebbe un seguito, concernente uno dei discepoli che era assente, e lo scrittore deve inserire il v. 24 per legare le due storie. Come è possibile conciliare questi fatti, speculando sull'origine della storia di Tommaso?

Con una certa esitazione, Bultmann avanza l'ipotesi che la sostanza della storia di Tommaso si trovasse nella tradizione pervenuta all'evangelista. Noi riteniamo più plausibile l'idea di Lindars (p. 1251 sopra), secondo cui la storia di Tommaso (che non ha paralleli sinottici) è stata inventata dall'evangelista, il quale ha ripreso e drammatizzato il tema del dubbio, che originariamente compariva nella narrazione della apparizione ai discepoli. Nessun altro racconto evangelico di una apparizione dopo la resurrezione presta tanta attenzione all'atteggiamento di una persona nei riguardi di Gesù risorto, quanto la storia di Tommaso. Ciò avviene perché Tommaso è diventato qui la personificazione di un atteggiamento. (Vedi le pagine 558-59, circa il nostro parere che il posto in cui ora il miracolo di Lazzaro si trova nel Vangelo, e il suo impiego, rappresentino una individualizzazione e una drammatizzazione pressoché simili). Se ritorniamo per un momento alla narrazione lucana della apparizione agli Undici, troviamo che, quando Gesù improvvisamente stette di fronte a loro (Lc 24,36 = Giovanni 20,19), essi erano sorpresi, spaventati e credevano di vedere un fantasma. L'invito di Gesù a guardare le sue mani e i suoi piedi (Lc 24,39) fu una conseguenza di ciò. Il tema della incredulità continua in Lc 24,41 e si trova anche nella appendice marciana 16,14 e in Mt 28,17. Soltanto Giovanni non fa riferimenti al dubbio nel racconto della apparizione ai discepoli, e questa è la ragione per cui la frase: « Egli mostrò loro le mani e il costato » in 20,20, sembra illogica. Noi riteniamo che queste parole fossero inizialmente precedute da una espressione di dubbio, come in Lc 24,37-39, e che l'evangelista abbia trasferito tale dubbio in un episodio separato, attribuendolo a Tommaso. (Hartmann sostiene una teoria simile, ma pensa che il dubbio fosse una reazione al racconto della Maddalena anziché alla apparizione di Gesù; pertanto comparirebbe dopo il v. 18 e non dopo il v. 19). Il dubbio che adesso Tommaso dimostra, è impiegato dall'evangelista come un mezzo apologetico per mettere in risalto la natura tangibile del corpo di Gesù, proprio come in Lc 24,41-43. Gesù risponde con il mangiare al persistente dubbio dei discepoli. Il dubbio di Tommaso è una incomprensione che si manifesta nell'azione, proprio come l'incapacità della Maddalena di riconoscere Gesù era stata una incomprensione che si manifestava nell'azione.

In gran parte dell'ambiente che l'evangelista ha dovuto creare affinché Tommaso possa rendere drammatico il dubbio apostolico, c'è una caratteristica palesemente secondaria. Il v. 25 mutua dal v. 20 e il v. 26 parafrasa il v. 19. I tre elementi nuovi sono il comando: « E non persistere nella tua incredulità, ma diventa credente » (v. 27); la confessione di Tommaso: « Mio Signore e mio Dio » (v. 28) e il macarismo, o beatitudine, relativo a « coloro che non hanno visto, eppure hanno creduto » (v. 29). Tutti e tre riflettono temi teologici tipici di Giovanni e non hanno paralleli negli altri racconti evangelici di apparizioni dopo la resurrezione. Forse il comando al v. 27 è una forma concisa di un detto originariamente associato al ministero di Gesù. Quali paralleli, Dodd, *Tradition*, p. 355, cita Mc 4,40 (« Perché avete paura? Non avete fede? ») e Mt 14,31 (« O uomo di poca fede, perché dubitavi? »). La confessione al v. 28 serve uno scopo teologico ben definito: se Tommaso è diventato il portavoce del dubbio apostolico, l'evangelista non lo abbandona a quella parte non invidiabile, ma sistema le cose in modo che le ultime parole pronunciate da un discepolo nel Vangelo siano una espressione di piena fede cristiana. La cristologia estremamente sviluppata di questa confessione appartiene al più tardo, non al più antico stadio del pensiero neotestamentario. Anche il detto al v. 29 riflette un problema teologico dell'ultimo scorcio del I secolo, epoca in cui i testimoni oculari apostolici si stavano estinguendo; esso può contenere una più antica beatitudine, scritta in maniera nuova (pp. 1323-24 sotto). Quindi, non è molto verosimile che Giovanni 20,24-29 conservi elementi di una antica narrazione di una apparizione di Gesù. L'unico fatto fondamentale, che può trovarsi alla base di tutta la drammatizzazione, è che Tommaso era uno di quelli che inizialmente non credettero quando Gesù apparve ai discepoli. (Presumibilmente era uno dei discepoli menzionati in 20,19, anche se è uno dei discepoli ai quali Gesù appare in 21,2). La scelta di Tommaso, quale soggetto per personificare il dubbio, è coerente con la descrizione fatta di lui in 11,16 e 14,5, e noi esitiamo ad affermare che tale quadro sia completamente opera dell'abilità dello scrittore.

Infine, dovremmo ricordare la teoria di M.-E. Boismard, secondo cui Giovanni 20,24-31 rappresenta una aggiunta redazionale al Quarto Vangelo *fatta da Luca*. Questo studioso associa la sua teoria all'asserzione che Luca fu il redattore che aggiunse 4,48-49.51-53 (asserzione respinta nelle pagine 257-58), perché (giustamente) vede una rassomiglianza fra 4,48-49 e 20,29. I suoi altri argomenti concernono la grande quantità di macarismi in Luca (Giovanni 20,29b è un macarismo) e le carratteristiche verbali lucane che egli scopre in questa sezione di Giovanni (vedi ultima Nota al v. 27, relativa a *apistos* e *pistos*). Secondo noi, nessuno di questi argomenti è particolarmente convincente; per un tentativo dettagliato di confutare Boismard, vedi Erdozáin, pp. 39-42.

COMMENTO PARTICOLARE

L'apparizione ai discepoli (20,19-20)

Da una parte, Giovanni sembra pensare che il corpo di Gesù avesse poteri prodigiosi, non fisici (la capacità di passare attraverso porte chiuse); dall'altra, egli implica la sua tangibilità e corporalità (« mostrò loro le mani e il costato »). Tuttavia, è difficile essere sicuri che in questi primi versetti Giovanni *metta in rilievo* l'uno o l'altro aspetto del corpo di Gesù. La possibilità che Gesù passi attraverso le porte chiuse è presente qui per deduzione (vedi Nota su « avevano sbarrato le porte » al v. 19); soltanto le parole del v. 26 chiariscono quella deduzione. Parimenti, il v. 20 dice implicitamente che Gesù può essere toccato; ma l'ambiguità di questa implicazione è rimossa al v. 27, dove persino la diversa grandezza delle due ferite è rudemente sottolineata (un dito può sondare la ferita del chiodo, ma la ferita del costato è abbastanza grande perché vi entri una mano). Quindi, nella storia di Tommaso ci si concentra più esplicitamente sulla natura del corpo di Gesù, di quanto non si faccia nella narrazione della apparizione ai discepoli. Questo fatto si adatta bene alla nostra tesi, secondo cui la storia di Tommaso è una elaborazione secondaria.

Forse, il significato principale dell'accento posto sulle ferite di Gesù al v. 20, è questo: esse stabiliscono una continuità fra la resurrezione e la crocifissione. Il Gesù risorto che sta ritto davanti ai suoi discepoli è il Gesù che morì sulla croce; e adesso essi stanno per ricevere i frutti del suo innalzamento. Questa interpretazione spiegherebbe la gioia con la quale i discepoli accolgono la sua proposta di mostrare loro le mani e il costato.

Coloro ai quali Gesù appare in questa scena sono chiamati da Giovanni « i discepoli ». A chi si riferisce egli esattamente? Questa domanda è di interesse più che incidentale, perché impronta la discussione circa quelli ai quali è stata concessa la potestà di perdonare i peccati (v. 23). Ci sono pochi dubbi che quanto pervenne all'evangelista dalla sua fonte pre-evangelica fosse la storia di una apparizione agli *Undici* (i Dodici meno Giuda). Questo è un particolare comune ai vari racconti evangelici della apparizione (Lc 24,33; Mt 28,16; appendice marciana 16,14). Ci possono essere state altre persone oltre agli Undici, come dice Lc 24,33 (« gli Undici riuniti assieme e quelli che erano con loro », più i discepoli di Emmaus); ma nella tradizione della apparizione avevano importanza soltanto gli Undici, e le parole che Gesù disse furono rivolte a loro. Tutti questi racconti elaborano quello che Paolo ricorda stringatamente in 1 Cor 15,5: « Egli apparve a Cefa e *poi ai Dodici* ».

Nella forma presente del racconto della apparizione, Giovanni non menziona gli Undici, sebbene il suo riferimento a Tommaso, quale « uno dei Dodici », *possa* ricordare la situazione originale. Alcuni studiosi hanno argomentato che Giovanni ha deliberatamente evitato di menzionare i Dodici/Undici perché desiderava diminuire la loro importanza o perché era contrario alla teoria della successione apostolica. Eppure, Giovanni menziona i Dodici in 6,67 e 70 senza alcun segno di disapprovazione e, realmente, non c'è alcuna ragione particolare per pensare che l'evangelista non ritenesse per scontati l'importanza dei Dodici e il rispetto dovuto loro. Un'altra opera della scuola giovannea, Ap. 21,14, dà alle fondamenta del muro della Gerusalemme celeste i nomi dei Dodici. Il modo di vedere, tipicamente giovanneo, non declassa i Dodici, ma piuttosto fa di questi discepoli eletti i rappresentanti di tutti i cristiani che crederanno in Gesù, fidandosi della loro parola. Quindi, talvolta è difficilissimo sapere quando Giovanni parla dei discepoli secondo la loro funzione storica di intimi compagni di Gesù, e quando ne parla secondo la loro funzione simbolica. Per esempio, in 6,66-67 i Dodici sono distinti dal resto dei discepoli, e da loro si attende un attaccamento speciale a Gesù. A quanto pare, nella scena dell'ultima cena, i discepoli cui Gesù si rivolge sono principalmente i Dodici (Nota su « discepoli » in 13,5); eppure, durante quasi tutto l'ultimo discorso Gesù non parla soltanto a quelli ritenuti presenti, ma anche al più vasto uditorio che essi rappresentano. Nell'ultimo discorso, soltanto in 17,20 esiste un chiaro tentativo di separare l'uditorio presente dal futuro.

Quindi, il nostro vero problema, qui, è l'intento dell'evangelista. Mentre la narrazione pre-evangelica si riferiva agli Undici, vuole adesso l'evangelista che questi discepoli rappresentino un uditorio più vasto, i cui componenti riceverebbero anche la missione del v. 21, lo Spirito del v. 22 e la potestà di perdonare i peccati del v. 23? Dal v. 21, alcuni vorrebbero argomentare che i discepoli non possono rappresentare tutti i cristiani, perché questo versetto si riferisce a una missione apostolica; e anche se, storicamente, la missione apostolica fu affidata a un gruppo più numeroso dei Dodici, nondimeno non tutti i cristiani erano apostoli (vedi 1 Cor 12,28-29). Eppure, al v. 21 Giovanni ha modificato la missione apostolica, facendola dipendere dal modello del Padre che ha mandato il Figlio, e di solito, per Giovanni, la relazione Padre-Figlio è esposta affinché tutti i cristiani la imitino. Possiamo noi essere certi che Giovanni intenda « Come il Padre ha mandato me, così io mando voi » in senso più ristretto di quanto egli intende « Come il Padre ha amato me, così io ho amato voi » (15,9)? Nondimeno, anche se il v. 21 offre in realtà un certo appoggio all'idea che soltanto i Dodici/Undici sono considerati direttamente, il v. 22 indica la direzione opposta. Come vedremo, questo versetto richiama Gn 2,7 ed è inteso a simboleggiare la nuova creazione degli uomini quali figli di Dio, fatta da Gesù mediante il dono dello Spirito. Certamente, questa nuova creazione, questa nuova nascita, questo dono dello Spirito comprende tutti i cristiani. Abbiamo avanzato l'ipotesi (p. 1298 sopra) che il v. 22 rappresenti l'aggiunta dell'evangelista alla narrazione originale della apparizione; quindi, si può teorizzare che, con l'aggiunta di questo versetto e con la modifica teologica introdotta nel v. 21 (modellare la missione sulla relazione Padre-Figlio), l'evangelista allarghi l'orizzonte della scena originale della apparizione, per includere non soltanto i Dodici, ma anche quelli che essi rappresentano. Nondimeno, sarebbe arrischiato il supporre che a questo stesso orizzonte più vasto si faccia riferimento al v. 23, che è una forma modificata di un antico detto di Gesù. Per decidere questo punto sarà necessario fare in seguito una ulteriore discussione.

Prima di lasciare i vv. 19-20, dobbiamo prestare un po' di attenzione alla pace e alla gioia che la apparizione di Gesù causa nei discepoli. Nella Nota al v. 19, abbiamo fatto notare che il « Pace a voi » non deve essere erroneamente considerato un saluto usuale. Come nelle apparizioni « dell'angelo del Signore » dell'AT, questa formula assicura a quelli che la ascoltano, che non hanno nulla da temere a causa della manifestazione divina di cui sono testimoni. A parte questo, nel contesto della teologia giovannea, il dono della pace fatto da Gesù risorto, è l'adempimento delle parole pronunciate durante l'ultimo discorso (14,27-28): « " Pace " è il mio addio a voi. La mia " pace " è il mio dono per voi, e io non ve la do come la dà il mondo. Fate che i vostri cuori non si turbino e non abbiate timore. Avete sentito che vi ho detto: " Sto per andarmene ", e " Sto per ritornare a voi " ». In altre parole, quando i discepoli avevano paura durante l'ultima cena, Gesù li rassicurò dicendo che il suo dono di pace, fatto al momento del distacco, non sarebbe stato effimero, ed egli mise in relazione questa pace con la promessa che sarebbe ritornato da loro. Ora che è ritornato da loro, egli concede questa pace, perché nello Spirito Santo (v. 22) essi hanno la presenza duratura di Gesù e il dono dello stato di figli di Dio, che sono la base della pace cristiana. (Si noti che la « Pace » dell'addio in 14,27 è immediatamente preceduta da un riferimento al Paraclito, che verrà mandato in nome di Gesù).

Anche la gioia dei discepoli, menzionata al v. 20, deve essere intesa come l'adempimento di una promessa fatta durante l'ultimo discorso. In 16,21-22 Gesù ha paragonato la condizione dei discepoli a quella di una donna nel travaglio del parto, la quale soffre dolori intensi, ma è ricompensata dalla gioia quando la creatura nasce. « Adesso siete tristi; ma io vi vedrò di nuovo, e i vostri cuori si rallegreranno con una gioia che nessuno potrà toglervi ». Nel pensiero ebraico, pace e gioia erano segni del tempo escatologico, in cui l'intervento di Dio avrebbe portato armonia nella vita dell'uomo e nel mondo. Giovanni vede questo tempo realizzato quando Gesù ritorna per effondere il suo Spirito sull'umanità. Un'altra opera giovannea, Ap 19,7 e 21,1-4, associa la gioia, la pace e il senso della presenza divina escatologici con la seconda venuta; un bell'esempio di due tipi di visione escatologica (vedi pp. CXLI-CXLVIII) nella stessa scuola di pensiero.

La missione apostolica e il dono dello Spirito (20,21-22)

Durante tutto il racconto del ministero di Gesù, Giovanni ha evitato di definire i discepoli apostoli (« quelli mandati »), e non ha descritto alcuna occasione in cui essi furono mandati in qualche posto (cfr. Mc 6,7 e par.; eppure, vedi vol. I, pp. 240-41, con riferimento a Giovanni 4,38). Ma nel v. 21 Giovanni si unisce alla comune tradizione evangelica, secondo cui Gesù costituì degli apostoli affidando una missione salvifica a coloro ai quali appariva. Lo speciale contributo giovanneo alla teologia di tale missione è questo: l'invio del Figlio da parte del Padre serve sia da modello che da causa per l'invio dei discepoli da parte del Figlio. La loro missione è quella di continuare la missione del Figlio, e ciò rende necessaria la presenza del Figlio in loro durante questa missione, proprio come il Padre doveva essere presente nel Figlio durante la sua missione. Gesù aveva detto: « Chiunque vede me, vede Colui che mi ha mandato » (12,45); similmente, i discepoli devono adesso continuare a mostrare la presenza di Gesù in modo che chiunque vede i discepoli, vede Gesù che li ha mandati. Secondo l'espressione di 13,20: « Chiunque accoglie bene uno che manderò, accoglie bene me; e chiunque accoglie bene me, accoglie bene Colui che mi ha mandato ». Ciò diventa possibile soltanto per mezzo del dono dello Spirito Santo (v. 22), che il Padre manda in nome di Gesù (14,26) e che Gesù stesso manda (15,26).

Come i temi della pace e della gioia ai vv. 19 e 20, il tema dell'invio dei discepoli al v. 21 riprende un motivo conduttore che abbiamo già sentito nell'ultimo discorso. In 17,17-19 Gesù ha pregato per i suoi, che dovevano restare nel mondo: « Consacrali nella verità; " la tua parola è verità "; perché come tu mi hai mandato nel mondo, così io li ho mandati nel mondo. Ed è per loro che io consacro me stesso, affinché anche essi possano essere consacrati nella verità ». Quando abbiamo discusso quel passo della preghiera di Gesù (pp. 933-35 sopra), abbiamo visto che c'era una relazione tra il consacrare o rendere santi i discepoli e il loro essere mandati. Prima di poter essere mandati, essi devono essere rifatti mediante la verità, cioè mediante la parola rivelatrice di Gesù e anche, naturalmente, mediante lo Spirito di Verità che è anche lo Spirito *Santo*. Quindi, ancora una volta, c'è una stretta relazione fra la missione dei discepoli (v. 21) e il dono dello Spirito (v. 22), perché è lo Spirito che li consacra o li rende santi affinché, consacrati come Gesù era consacrato, essi possano essere mandati come Gesù era stato mandato.

Una riflessione sui passi dell'ultimo discorso relativi al Paraclito, spinge ancora più in là il rapporto fra la missione e lo Spirito. (Nella quinta appendice noi riconosciamo che il concetto di Paraclito ha avuto una origine un po' differente da quella del concetto cristiano più generale di Spirito Santo, e che ha un suo speciale significato. Nondimeno, il Quarto Vangelo identifica fondamentalmente il Paraclito con lo Spirito Santo e, quindi, noi non possiamo dissociare la promessa del « Paraclito, lo Spirito Santo » di 14,26 dalle parole: « Ricevete uno Spirito santo » di 20,22). Gesù aveva detto che la sua partenza avrebbe reso possibile l'*invio* del Paraclito ai discepoli (16,7; anche 14,26; 15,26). Questo invio del Paraclito/

Spirito è adesso compiuto unitamente all'invio dei discepoli dopo la resurrezione. Se devono andare a rendere testimonianza, è perché il Paraclito/Spirito, che essi ricevono, renderà testimonianza (15,26-27). In 14,17 abbiamo sentito che il Paraclito è lo Spirito di Verità, che il mondo non può ricevere; ma adesso Gesù dice ai discepoli: « Ricevete uno Spirito santo », e li manda nel mondo. La loro missione, come la missione di Gesù, porta una offerta di vita e di salvezza a quelli che credono (6,39-40.57), perché essi hanno ricevuto lo Spirito che crea la vita (3,5-6) e, a loro volta, possono dare lo Spirito a quelli che desiderano diventare discepoli di Gesù.

Passando a una trattazione diretta del v. 22 e della effusione dello Spirito, riconosciamo che, per Giovanni, questo è il punto culminante dell'opera di Gesù dopo la resurrezione e che già in parecchie maniere la prima parte di questo capitolo ci ha preparati per questo momento drammatico. L'associazione della resurrezione con l'ascensione al v. 17 e l'implicazione che, mediante il ritorno di Gesù al Padre, gli uomini diventeranno figli di Dio, indicavano l'opera dello Spirito. Forse, perfino il riferimento al costato di Gesù al v. 20, in modo secondario, voleva far ricordare al lettore il fiotto di sangue e acqua che era scaturito da quel costato e simboleggiava lo Spirito (pp. 1186-89 sopra).

Gesù, prima di dire: « Ricevete uno Spirito santo », alita sui suoi discepoli. Il verbo greco *emphysan*, « respirare », riecheggia Gn 2,7 nei LXX, la scena della creazione, dove ci viene detto: « Il Signore Dio formò l'uomo dalla polvere della terra e respirò dentro le sue narici il respiro della vita ». Il verbo è usato di nuovo in Sap 15,11 che dà nuova espressione al racconto della creazione: « Colui che lo formò e ... respirò in lui uno spirito vitale ». Quindi, simbolicamente, Giovanni proclama che, proprio come nella prima creazione Dio alitò nell'uomo uno spirito vitale, così adesso, nel momento della nuova creazione, Gesù alita il suo proprio Spirito Santo nei discepoli, dando loro la vita eterna. (Il Vangelo inizia con il tema della creazione nel Prologo, 1,1-5, vedi anche a pagina 137, e il tema della creazione ritorna alla fine). Nell'impressionante visione della valle delle ossa, a Ezechiele (37,3-5), cui Dio si rivolge chiamandolo « figlio dell'uomo », viene detto di profetizzare alle ossa inaridite: « Udite la parola del Signore ... Farò che un respiro [spirito] entri in voi, e voi vivrete ». Ora, un altro Figlio dell'Uomo, lui stesso appena uscito dalla tomba, parla quale Signore risorto e fa sì che l'alito della vita eterna entri in coloro che odono la sua parola. Nel simbolismo battesimale secondario di Giovanni 3,5, ai lettori del Vangelo viene detto che da acqua e da Spirito essi nascono come figli di Dio; la scena presente serve da battesimo per gli immediati discepoli di Gesù e da pegno di nascita divina per tutti i credenti del futuro, rappresentati dai discepoli. (C'è poco da meravigliarsi che l'usanza di alitare sopra la persona da battezzare sia entrata nel rito del battesimo). Ora essi sono veramente fratelli di Gesù e possono chiamare suo Padre loro Padre (20,17). Il dono dello Spirito è « l'acme finale delle relazioni personali fra Gesù e i suoi discepoli » (Dodd, *Interpretation*, p. 227).

Abbiamo commentato il dono dello Spirito alla luce del pensiero giovanneo, ma molti esegeti si sono trovati in difficoltà di fronte a questo problema: come conciliare Giovanni, per il quale questo avvenimento è accaduto la notte della Pasqua [di resurrezione], con la descrizione di Atti 2, che colloca la discesa dello Spirito a Pentecoste, cinquanta giorni dopo? Nell'antichità, vediamo questo problema riflesso nell'azione del secondo Concilio di Costantinopoli (quinto concilio ecumenico, 553), che condannò il punto di vista di Teodoro di Mopsuestia, secondo cui Gesù non donò realmente lo Spirito il giorno della resurrezione, ma agì soltanto figuratamente e dando una promessa (DB, § 434). Passando in rassegna i punti di vista conservatori circa la questione, Scholte, *op. cit.*, trova pochi studiosi nei secoli recenti (soprattutto Grazio e Tholuck) che seguano le orme di Teodoro, riducendo la scena di Giovanni al mero simbolismo di un futuro dono dello Spirito. La maggior parte pensa che lo Spirito fu veramente donato il giorno della resurrezione, ma in modo diverso dal dono pentecostale. Alcuni fanno una distinzione qualitativa. Una forma di tale distinzione si trova già in Giovanni Crisostomo (*In Jo. Hom.* LXXXVI, 3; PG 59,471), il quale mette in relazione il dono dello Spirito di Giovanni 20,22 con il perdono dei peccati, e il dono dello Spirito di Atti 2 con il potere di compiere miracoli e di resuscitare i morti. Spesso si dice che il dono pasquale dello Spirito riguarda soltanto il singolo e le sue relazioni con il Padre, mentre il dono pentecostale è definito ecclesiale o missionario. Alcuni ritengono che il dono pasquale avesse la funzione limitata e immediata di mettere i discepoli in grado di riconoscere e di confessare il Signore risorto (un concetto basato su 1 Cor 12,3:

nessuno può dire: « Gesù è Signore » se non sotto l'azione dello Spirito Santo). Vedi anche la Nota su « Ricevete uno Spirito Santo » al v. 22 per la distinzione tra un dono impersonale dello Spirito a Pasqua e un dono personale a Pentecoste. Un altro gruppo di studiosi fa una distinzione quantitativa. Il dono pasquale dello Spirito è transitorio o di anticipo (Bengel parla di *arrha* o pegno), mentre il dono pentecostale è completo e definitivo. Swete, p. 167, chiama il primo potenziale e il secondo effettivo.

Molti critici affrontano il problema diversamente. Essi fanno notare che non c'è niente nel Vangelo di Giovanni che ci autorizzi a definire provvisorio o parziale il dono dello Spirito di 20,22; anzi, esso è l'adempimento totale di precedenti passi del Vangelo che promettevano il dono dello Spirito o la venuta del Paraclito. Né il dono di 20,22 è puramente personale o individuale; esso è strettamente legato all'invio dei discepoli nel mondo del v. 21. È un metodo cattivo l'armonizzare Giovanni e gli Atti supponendo che uno tratti di un dono dello Spirito fatto prima, e l'altro di un dono fatto dopo. Mancano le prove che l'autore di una delle opere fosse al corrente delle idee dell'altro o ne tenesse conto. Quindi, noi possiamo sostenere che, nell'economia dell'opera, ciascuno descrive lo stesso avvenimento: un unico dono dello Spirito ai suoi seguaci da parte del Signore risorto e asceso. Le descrizioni sono differenti perché riflettono i diversi interessi teologici dei rispettivi autori; ma non abbiamo noi lo stesso fenomeno delle varianti nelle descrizioni evangeliche di uno stesso avvenimento del mistero di Gesù? In particolare, non c'è alcun ostacolo insormontabile nel fatto che Giovanni e gli Atti indichino una data diversa per il dono dello Spirito. Come abbiamo ammesso, la datazione di Giovanni della prima apparizione di Gesù ai discepoli è artificiosa, perché la Galilea ha più probabilità di Gerusalemme di essere il luogo originale di questa apparizione, e ciò, ovviamente, escluderebbe la domenica della resurrezione quale data della apparizione (p. 1215 sopra). Ma c'è anche molto simbolismo nella scelta della Pentecoste fatta dagli Atti, perché Luca impiega, nella sua descrizione della discesa dello Spirito, il motivo dominante della alleanza sinaitica associato a quella festa (vedi a pagina 266). Eppure, noi non scartiamo la possibilità che Luca conservi un autentico ricordo cristiano della prima manifestazione carismatica dello Spirito nella comunità il giorno della Pentecoste. Quello che è interessante è che entrambi gli autori collochino il dono dello

Spirito dopo che Gesù era asceso al Padre suo, anche se hanno differenti concezioni dell'ascensione. Per entrambi, il compito dello Spirito è quello di prendere il posto di Gesù, di continuare la sua opera e di costituire la sua presenza nel mondo. Quindi, siamo in parte giustificati se ci uniamo all'archimandrita Cassien, *art. cit.*, nel definire Giovanni 20,22 « la Pentecoste giovannea », anche se non tentiamo di collocare questo avvenimento nel giorno della Pentecoste, come egli fa.

La potestà sul peccato (20,23)

L'ultimo detto di Gesù, durante l'apparizione dopo la resurrezione ai suoi discepoli, è spesso ritenuto una forma variante del detto riportato in Mt 16,19 e 18,18 (vedi Dodd, *Tradition*, pp. 347-49):

Matteo	*Giovanni*
« Qualsiasi cosa voi leghiate (*dein*) sulla terra	« Se voi perdonate (*aphienai*) i peccati degli uomini
sarà legata in cielo;	i loro peccati sono perdonati;
qualunque cosa voi sciogliate (*lyein*) sulla terra	se voi li ritenete (*kratein*)
sarà sciolta in cielo ».	essi sono fermamente ritenuti ».

Il paragone diventa più ovvio quando ci rendiamo conto che i verbi al passivo di Giovanni (« sono perdonati », « sono ritenuti »), e il riferimento di Matteo al cielo sono due circonlocuzioni per descrivere l'azione di Dio. Si ammette generalmente che Matteo, parlando di legare e di sciogliere, traduca una formula ebraica/aramaica ben attestata in scritti rabbinici più tardi con i verbi *'āsar* e *nātar* o *šᵉrāh*. L'espressione di Giovanni « perdonare i peccati » non presenta problemi, ma noi non siamo sicuri circa l'esatto equivalente ebraico della goffa espressione « ritenere [peccati] » (*šāmar* o *nāṭar*?). J. A. Emerton, JTS 13 (1962), 325-31, ha avanzato una interessante ipotesi. Egli fa osservare che il riferimento al legare e allo sciogliere di Mt 16,19 si trova nel contesto di Gesù che dà le chiavi a Pietro, e che tutta questa scena riecheggia il pensiero di Is 22,22, dove il simbolo della autorità regia, la chiave del palazzo, è promesso a Eliakim, costituendolo in tal modo primo ministro del re: « La chiave della casa di David; egli aprirà e nessuno chiuderà; ed egli chiuderà e nessuno aprirà ». Emerton si chiede se il detto originale di Gesù non fosse modellato sulla metafora di Isaia: « Qualsiasi cosa tu chiuda, sarà chiusa; e qualsiasi cosa tu apra, sarà aperta ». Secondo tale ipotesi, la tradizione di Matteo avrebbe adattato il detto di Gesù a una ben nota formula legale ebraica (« aprire » diventando « sciogliere », « chiudere » diventando « legare »), mentre la tradizione giovannea avrebbe riplasmato il detto per applicarlo al peccato (« aprire » diventando « rilasciare, perdonare », « chiudere » diventando « ritenere »). Ad ogni modo, Giovanni si presentava con una formula che, per orecchie greche, era più comprensibile della formula di Matteo.

La scena del detto varia nei due Vangeli. In Giovanni il detto è posto dopo la resurrezione. In Mt 18,18 esso è diretto ai discepoli nel complesso (vedi 18,1) e si trova in un contesto relativo a come le autorità dovrebbero trattare le controversie nel seno della comunità cristiana. L'intero capitolo di Matteo rappresenta una collezione di materiale che poteva essere adattato e applicato alla vita delle comunità cristiane ben stabilite; quindi, non abbiamo qui il contesto originale del detto legare/sciogliere. Mt 16,19 fa parte di una speciale aggiunta di Matteo (vv. 16b-19) alla scena di Cesarea di Filippo, aggiunta che consiste di una collezione di materiale riguardante Pietro, in parte post-pasquale (vedi le pagine 390-91; anche pp. 1375-76 sotto). Quindi, il luogo che il detto occupa in Matteo non è autorevole e, in realtà, non è impossibile che il detto fosse originariamente posto dopo la resurrezione come in Giovanni.

Per avere una guida al fine di comprendere il detto di Giovanni, possiamo chiederci che cosa significhi il detto di Matteo. La formula rabbinica legare/sciogliere, che Matteo riecheggia, si riferisce quasi sempre alla imposizione o alla revoca di un obbligo mediante una autorevole decisione dottrinale. Un altro significato, meno frequente, del legare/sciogliere è quello di imporre o di revocare un bando di scomunica. Questo secondo significato della formula riguarda direttamente le persone; il primo significato le riguarda indirettamente per mezzo delle loro azioni. Gli studiosi discutono su quale dei due significati si adatti meglio ai passi di Matteo. F. Büchsel, « *deō (lyō)* », TWNTE, II, 60-61, opta per la scomunica. K. Stendahl, *The School of St. Matthew* (Philadelphia, Fortress, 1968), p. 28, argomenta che l'imposizione di un obbligo si adatta meglio a 16,19 (a Pietro è data l'autorità di gran rabbino), mentre la scomunica si adatta meglio a 18,18. Il fatto che il detto di Matteo possa avere significati diversi in contesti diversi, ci fa pensare alla possibilità che la forma variante del detto di Giovanni 20,22 possa avere ancora un altro significato. Soltanto indirettamente il perdonare e il ritenere i peccati di Giovanni può essere inteso come riferito al potere di accogliere di nuovo nella congregazione o di espellere da essa, per esempio, se la persona il cui peccato è perdonato si trova in quel momento esclusa dalla comunità (così Dodd, *Tradition*, p. 348). Inoltre, perdonare i peccati sembra andare oltre una semplice dichiarazione che non ci sono obblighi morali riguardo a una certa azione. Per vari aspetti la formula giovannea è più kerygmatica e forse conserva meglio il valore originale del detto, che non la formula giuridica usata da Matteo.

Il problema del significato, della portata e dell'esercizio della potestà di perdonare i peccati, conferita in 20,23, è stato un elemento di divisione fra i cristiani. Per esempio, reagendo ai riformatori protestanti, il Concilio di Trento condannò la teoria, secondo cui questa potestà di perdonare i peccati era stata offerta a ogni fedele del Cristo; anzi, questo versetto dovrebbe essere riferito alla potestà esercitata nel sacramento della penitenza dal prete ordinato, e non semplicemente applicato alla autorità della chiesa di predicare il Vangelo (DB, §§ 1703.1710). Molti studiosi moderni cattolici romani non pensano che questa dichiarazione della loro chiesa riguardi o delimiti necessariamente il significato che *l'evangelista* diede al versetto quando lo scrisse; il valore della dichiarazione sta nel sostenere contro i critici che il sacramento della penitenza è un esercizio e una specificazione legittimi (anche se tardi) della potestà di perdonare, conferita in questo versetto. Resta il fatto che la posizione cattolica riflette una interpretazione per cui la potestà menzionata in 20,23 riguarda il perdono dei peccati commessi *dopo* il battesimo, ed è conferita a un gruppo definito, gli Undici, che la trasmettono ad altri mediante l'ordinazione. Questa interpretazione è stata rigettata da altri cristiani, i quali sostengono che la potestà è conferita a un gruppo più ampio, simboleggiato dai discepoli, e che si tratta della potestà di predicare il perdono di Dio dei peccati nel Cristo e/o di ammettere i peccatori al battesimo.

Probabilmente, è impossibile risolvere questa controversia su terreno puramente esegetico, perché alcuni presupposti di entrambe le parti riflettono preoccupazioni post-belliche. Abbiamo già sottolineato (p 1303 sopra) che, sebbene nella tradizione giovannea pre-evangelica « i discepoli » ai quali Gesù risorto parlò fossero gli Undici, noi non possiamo essere certi che l'evangelista pensi a loro come a un gruppo storico, oppure come al simbolo di tutti i discepoli cristiani. In quanto alla potestà di perdonare/ritenere i peccati, non c'è nulla nel testo che colleghi il perdono con la predicazione del Vangelo o con l'ammissione al battesimo. Questi concetti derivano da una armonizzazione con gli altri racconti evangelici della apparizione di Gesù risorto agli Undici. Per esempio, secondo Lc 24,47 Gesù istruisce gli Undici (e quelli che erano con loro) dicendo che « il pentimento e il perdono dei peccati dovranno essere predicati [*kēryssein*, « proclamare »] in suo nome a tutte le nazioni », e l'appendice marciana 16,15 contiene l'istruzione di predicare il Vangelo. La relazione del perdono con il battesimo è tratta in parte da una analogia con Mt 28,19, dove Gesù dice ai discepoli di battezzare tutte le nazioni, e dalla appendice marciana 16,16, dove il duplice effetto della missione di battezzare è specificato: « Colui che crede ed è battezzato sarà salvato, ma colui che non crede sarà condannato ». Ma l'armonizzazione è un sistema modesto per risolvere il problema del significato giovanneo della potestà di perdonare, proprio come è un sistema modesto per spiegare quello che Giovanni vuol dire con « i discepoli ». (Stranamente, molti che armonizzano per decidere il primo problema, non sono propensi ad armonizzare per spiegare il secondo). Nella teologia giovannea c'è poco sostegno interno per interpretare il v. 23 in termini di potestà di predicare il perdono dei peccati. Quell'enfasi è logica in Luca, perché gli Atti mostrano come questa predicazione veniva fatta; ma proprio per tale ragione un'enfasi del genere può ben essere attribuibile a Luca stesso, anziché a una tradizione pre-evangelica. C'è miglior sostegno giovanneo interno per mettere in relazione il perdono dei peccati con l'ammissione al battesimo, perché alcuni passi giovannei che contengono un simbolismo battesimale secondario, sfiorano la questione del peccato. Fu il Battista a proclamare Gesù « l'Agnello di Dio che toglie i peccati del mondo » (1,29). Nel cap. 9, l'apertura degli occhi del cieco (simbolismo battesimale; vedi la p. 498) è messa in contrasto con i peccati dei farisei, che rimangono (9,41). È importante il fatto che i Padri della chiesa dei primi tre secoli comprendessero Giovanni 20,23 con riferimento al perdono battesimale dei peccati; vedi anche la formula del Credo:

« Un battesimo per il perdono dei peccati ». L'incapacità di questi antichi scrittori di correlare il versetto con il problema dei peccati commessi dopo il battesimo è tanto più significativa, perché in quell'epoca la questione relativa alla possibilità di perdonare o meno tali peccati era aspramente dibattuta (T. Worden, « The Remission of Sins », *Scripture* 9 [1957], 65-67).

Nondimeno, noi dubitiamo che in Giovanni ci siano prove sufficienti per dire che l'evangelista intendeva riferirsi esclusivamente alla potestà di ammettere o di non ammettere i postulanti al battesimo. Nel contesto immediato, l'unica cosa che evochi vagamente il battesimo è il concetto che il dono dello Spirito ai discepoli è, in certo senso, il loro battesimo. Anziché tentare di interpretare il v. 23 alla luce di paralleli di altre narrazioni evangeliche, e di tenui relazioni con un simbolismo battesimale secondario, vediamo che cosa emerge se lo interpretiamo alla luce del contesto immediato e dei temi più importanti della teologia giovannea.

Il v. 23 dovrebbe essere correlato al v. 21. I discepoli possono perdonare e ritenere i peccati degli uomini perché adesso Gesù risorto li ha mandati come il Padre aveva mandato lui. Quindi, il perdonare e il ritenere i peccati dovrebbe essere interpretato alla luce dell'opera di Gesù contro il peccato. In 9,39-41 Gesù dice di essere venuto nel mondo per giudicare, per mettere alcuni in grado di vedere e per provocare la cecità di altri. La cecità deliberata significa restare nel peccato e, implicitamente, la buona predisposizione a vedere ha per risultato la liberazione dal peccato. Giovanni 3,17-21 descrive una separazione fra coloro la cui vita è buona e coloro la cui vita è cattiva, e questo processo di discriminazione è correlato allo scopo per cui Dio *mandò* il Figlio nel mondo. Quindi, se i discepoli sono mandati proprio come il Figlio fu mandato, essi devono continuare il giudizio discriminatorio fra bene e male. Abbiamo detto che 20,21 echeggia 17,18, che parimenti parla dei discepoli che vengono mandati nel mondo, e il contesto di quest'ultimo passo mostra che la presenza dei discepoli provoca odio da parte di qualcuno (« il mondo », 17,14), ma conduce altri a credere (17,20). Vediamo, allora, che la escatologia realizzata e il dualismo di Giovanni costituiscono una base per comprendere il perdono e la ritenzione dei peccati di 20,23. I discepoli, sia con le azioni che con le parole, portano gli uomini a giudicare se stessi: alcuni arrivano alla luce e ricevono il perdono; alcuni si allontanano e si induriscono nei loro peccati.

Il v. 23 dovrebbe essere messo in relazione con il v. 22. I discepoli possono perdonare e ritenere i peccati degli uomini perché Gesù ha alitato su di loro lo Spirito Santo. Durante il suo ministero, Gesù ha perdonato i peccati, ma in che modo continua a operare questa potestà dopo la sua dipartita? Una risposta cristiana si trova in 1 Gv 2,1-2: Gesù Cristo, nostro intercessore presso il Padre, « è una espiazione dei nostri peccati, e non soltanto dei nostri peccati ma anche di quelli del mondo intero ». Tuttavia, il Vangelo si preoccupa di più della concessione del perdono sulla terra, e ciò si compie nello Spirito e mediante lo Spirito che Gesù ha mandato. Se consideriamo i passi giovannei relativi al Paraclito, allora il dono del Paraclito/Spirito rafforza il concetto che i discepoli sono l'organo di giudizio discriminatorio del mondo (vedi Beare, p. 98). Operando per mezzo dei discepoli, il Paraclito, come Gesù prima di lui, divide gli uomini in due gruppi: quelli che credono e possono riconoscerlo e riceverlo, e il mondo che non lo riconosce e non lo vede, e che sarà dimostrato colpevole dallo Spirito (14,17; 16,8). Se passiamo dai passi relativi al Paraclito a concetti giovannei più generali dello Spirito, possiamo mettere in relazione il perdono dei peccati con l'effusione escatologica dello Spirito che monda gli uomini e li fa nascere a nuova vita (vedi Commento a 1,33 e 3,5). In 20,22 il simbolismo primario del dono dello Spirito riguarda la nuova creazione, una creazione che spazza via il male, perché lo Spirito *Santo* consacra gli uomini e dà loro il potere di rendere, a loro volta, santi gli altri. In un articolo importantissimo, J. Schmitt ha mostrato come Giovanni 20,22-23 (l'abbinamento del dono dello Spirito con il perdono dei peccati) possa essere messo in rapporto con il concetto della setta di Qumran, che Dio ha effuso il suo santo spirito su chiunque sia accolto nella comunità: « Egli sarà purificato da tutti i peccati dallo spirito di santità » (1QS III,7-8). Questa iniziale purificazione escatologica dal peccato, confermata e reclamizzata dalle acque dei lavacri di Qumran, non elimina la necessità di un continuo perdono nella vita comunitaria. Il sovrintendente (*m^{e}baqqēr*, etimologicamente equivalente all'*episkopos* o vescovo cristiano) di CD XIII,9-10, deve avere pietà di quelli che sono affidati alle sue cure, proprio come un padre ha pietà dei figli, e deve riportare indietro tutti quelli che si sono sviati: « Egli dovrà *sciogliere* tutti i ceppi che li *legano*, di modo che nella sua congregazione nessuno sia oppresso o rovinato». A. Dupont-Summer, *The Essene Writings from Qumran* (Cleveland, Meridian, 1962), p. 157[4], pensa che questo sia un riferimento ai vincoli del peccato, e che al sovrintendente venga detto di sciogliere questi vincoli affinché tutti i membri della congregazione, precedentemente oppressi da Belial e schiacciati dalla consapevolezza dei loro peccati, possano conoscere la libertà e la gioia spirituale. É. Cothenet, in *Les Textes de Qumran*, ed. da J. Carmignac (Paris, Letouzey, 1963), II, 201, nega che nel passo di Qumran sia implicata l'assoluzione. Piuttosto, il sovrintendente, esercitando paternamente l'autorità e stabilendo un clima di giustizia e di fratellanza, permette ai membri di ricevere il perdono di Dio. Se noi interpretiamo Giovanni 20,22-23 alla luce di questo sfondo qumranico, possiamo vedere come la potestà di perdonare i peccati, correlata all'effusione dello Spirito creatore, possa comportare sia un perdono iniziale mediante l'ammissione al battesimo, sia un continuato esercizio di perdono entro i vincoli della vita cristiana comunitaria. Quindi, noi ci uniamo a Hoskyns, a Barrett e a Taylor (*Tradition*, p. 348[2]) nel ritenere non convincente la ragione per limitare il perdono ai peccati commessi prima del battesimo. Se Gesù è « colui che Dio ha mandato » e « veramente illimitato è il dono dello Spirito » (3,34), allora, presumibilmente, lo stesso carattere illimitato contrassegna il dono dello Spirito per coloro che Gesù ha mandato. Grass, pp. 67-68, ha ragione di insistere che qui Giovanni non ha in mente una condizione puramente missionaria, ma, anzi, una comunità ecclesiastica stabilita. I membri di tale comunità avrebbero bisogno di perdono non soltanto al momento dell'ammissione, ma anche dopo.

Il v. 23 dovrebbe essere messo in relazione con quanto segue in Giovanni 20, specialmente con 20,29. La storia di Tommaso costituisce una transizione fra i discepoli, testimoni oculari, e i tanti cristiani che credono senza avere visto. Proprio come lo Spirito Santo, alitato da Gesù sui discepoli, è dato successivamente a tutti i credenti per mezzo del battesimo, così la potestà di perdonare i peccati interessa tutti i credenti. Questa funzione del perdono nella vita dei cristiani di un periodo posteriore, è attestata in 1 Gv 1,7-9, dove l'autore dice ai suoi compagni della comunità che quando essi riconoscono onestamente di continuare a peccare, « Egli ci perdona i nostri peccati e ci monda da tutto ciò che è colpa » (vedi anche 2,12).

Ora, ovviamente, ciò si riferisce al perdono diretto dei peccati da parte di Dio, ma la possibilità che i cristiani abbiano una funzione nel perdonare scambievolmente i peccati, almeno mediante la preghiera, traspare in 1 Gv 5,16-17, che contiene un incitamento a pregare per il perdono dei peccati che non sono mortali, ma non per i peccati mortali. Possiamo domandarci se, entro la comunità giovannea, qualcuno fosse investito della potestà sul peccato (vedi Grass, p. 68), ma è difficile esserne certi. Riassumendo, noi dubitiamo che ci siano prove sufficienti per limitare la potestà di perdonare e di ritenere i peccati, concessa in Giovanni 20,23, a uno specifico esercizio della potestà nella comunità cristiana, si tratti dell'ammissione al battesimo o del perdono nella penitenza. Queste sono manifestazioni soltanto parziali di una potestà molto più ampia, cioè la potestà di isolare, di respingere e di neutralizzare il male e il peccato, potestà data dal Padre a Gesù per la sua missione, e data a sua volta da Gesù, mediante lo Spirito, a coloro che sono da lui delegati. È una potestà effettiva, non puramente retorica, contro il peccato, potestà che riguarda i seguaci nuovi e vecchi del Cristo, potestà che sfida quelli che si rifiutano di credere. Giovanni non ci dice come o da chi tale potestà fosse esercitata nella comunità per la quale scriveva, ma il fatto stesso che egli la menzioni, mostra che era esercitata. (Nella comunità di Matteo, la potestà sul peccato, espressa nel detto legare/sciogliere, deve essere stata esercitata in decisioni formali circa quello che era peccaminoso e/o nelle scomuniche). Con il passare del tempo, questa potestà ha avuto molte manifestazioni diverse, mentre le varie comunità cristiane legittimamente specificavano sia la maniera che l'effetto di questo esercizio. Forse il fatto che Giovanni non li specifichi, può servire da falsariga cristiana: esegeticamente, si può invocare Giovanni 20,23 per assicurare che la potestà del perdono è stata concessa; ma non si può invocare questo testo per provare che il metodo, con cui una particolare comunità esercita questa potestà, non è fedele alla Scrittura.

Tommaso passa dalla incredulità alla fede (20,24-27)

Come indicato nello schema (p. 1206 sopra), i vv. 24-25 sono una transizione fra i due episodi della seconda scena: il v. 24 si riferisce al primo episodio, spiegando l'assenza di Tommaso; il v. 25 prepara il secondo episodio, spiegando il rifiuto di Tommaso di credere senza esaminare fisicamente il corpo di Gesù.

Gli altri discepoli hanno visto e hanno creduto nel Signore risorto, ma Tommaso non si fida della loro parola. La sua ostinazione fa ricordare il suo atteggiamento nella storia di Lazzaro (11,14-16): dopo aver detto ai discepoli che Lazzaro era morto, Gesù aggiunge: « E io sono contento per voi di non essere stato là, di modo che voi possiate pervenire alla fede »; eppure, Tommaso, non è minimamente impressionato dalla manifestazione della capacità che Gesù ha di sapere stando lontano. Egli accetta di salire in Giudea con Gesù, ma insiste che essi salgono per essere messi a morte.

Esigendo di poter esaminare il corpo di Gesù con il dito e con la mano, Tommaso domanda più di quanto sia stato offerto agli altri discepoli. Gesù aveva mostrato loro le mani e il costato (v. 20) ed essi avevano gioito a questa vista del Signore. Ma Tommaso vuole sia vedere che toccare. Letteralmente egli dice: « Se non vedo ... e metto il mio dito ... non crederò mai » (v. 25). Possiamo dire che lo scrittore giovanneo disapprova la richiesta di Tommaso, perché usa nel v. 25 quasi gli stessi termini usati per l'atteggiamento condannato da Gesù in 4,48: « A meno che voi uomini non possiate vedere segni e portenti, non credete mai ». Wenz, *art. cit.*, ha argomentato che non vi è nulla di reprensibile nella richiesta di Tommaso di esaminare le ferite di Gesù con la mano, perché, in effetti, l'evangelista pensava che il corpo di Gesù fosse tangibile. Tuttavia, sebbene anche l'evangelista pensasse che i miracoli di Gesù fossero visibili, trovava reprensibile il concentrarsi sulla visione del miracolo (2,23-25). Due diversi atteggiamenti nei riguardi della apparizione di Gesù sono rappresentati dai discepoli e da Tommaso. Quando vedono Gesù, i discepoli sono portati a confessarlo Signore (v. 25); ma Tommaso è interessato a sondare il miracolo in quanto tale.

Quindi, sembra che Tommaso debba essere rimproverato per due ragioni: per aver rifiutato di fidarsi della parola degli altri discepoli e per essersi preoccupato di stabilire la natura portentosa o miracolosa della apparizione di Gesù. Studiosi come B. Weiss, Lagrange e Wendt pensano che Gesù lo abbia accusato di essere incredulo per la prima ragione. Tuttavia, le parole di Gesù al v. 27 mettono alla prova Tommaso soltanto per la seconda. Come avvenne anche al funzionario del re, cui era rivolto 4,48, Tommaso, malgrado le sue tendenze, può essere portato alla fede vera; i vv. 26-28 descrivono questo progredire nel credere. Quando Gesù appare e un po' sarcasticamente presenta a Tommaso la macroscopica dimostrazione del miracolo, che egli esigeva, Tommaso raggiunge la fede senza sondare le ferite di Gesù. Certamente, questa è l'ovvia implicazione del racconto di Giovanni; perché l'evangelista non avrebbe considerato adeguata la fede di Tommaso, se il discepolo avesse accettato l'invito di Gesù, e non avrebbe mai messo in bocca a Tommaso la grandissima confessione del v. 28. Secondo le parole del v. 27, Tommaso non persistette nella sua incredulità, ma divenne credente, tanto da essere incluso fra gli altri che avevano visto e creduto (v. 29a). Mentre all'evangelista bastava chiarire che il corpo di Gesù *poteva essere* toccato, una più tarda generazione di scrittori cristiani perse di vista la sottigliezza della distinzione fatta da Giovanni tra quello che era bene e quello che era male nel vedere il miracoloso. In conseguenza, si sviluppò una tradizione, secondo cui Tommaso o i discepoli avrebbero effettivamente toccato Gesù. Ignazio, *Smirn.* III,2, dice che Gesù andò da quelli che stavano con Pietro e li invitò a toccarlo per assicurarsi che non era un fantasma: « Ed essi immediatamente lo toccarono e credettero ». Nella *Epistula Apostolorum* del II secolo (11-12) si dice che Pietro toccò i fori dei chiodi nelle mani, Tommaso toccò la ferita della lancia nel costato e Andrea guardò le orme che Gesù lasciava. Incidentalmente, possiamo osservare che non c'è sostegno per questa erronea interpretazione di Giovanni nelle parole di 1 Gv 1,1 che parla di « quello che abbiamo guardato e sentito con le nostre mani ». Là viene fatto riferimento alla realtà della vita eterna incarnata, o quello che il Prologo del Quarto Vangelo chiamerebbe la Parola fatta carne; il passo non ha nulla a che fare con il toccare Gesù risorto.

Che intendesse o meno farlo, l'evangelista ci ha dato nei quattro episodi del cap. 20, quattro esempi di fede in Gesù risorto, uno leggermente diverso dall'altro. Il Discepolo Prediletto raggiunge la fede dopo aver visto gli abiti funebri, ma senza avere visto Gesù stesso. La Maddalena vede Gesù ma non lo riconosce finché egli non la chiama per nome. I discepoli lo vedono e credono. Anche Tommaso lo vede e crede, ma soltanto dopo avere troppo insistito sull'aspetto prodigioso della apparizione. Tutti e quattro sono esempi di coloro che videro e credettero; l'evangelista concluderà il Vangelo con il v. 29b, rivolgendo la sua attenzione a quelli che hanno creduto senza vedere.

La confessione di fede di Tommaso (20,28)

Quando finalmente crede, Tommaso eprime la sua fede con la confessione definitiva: « Mio Signore e mio Dio ». Il Gesù che è apparso a Tommaso è un Gesù che è stato innalzato con la crocifissione, la resurrezione e l'ascensione al Padre suo e ha ricevuto dal Padre la gloria che aveva con Lui prima che il mondo esistesse (17,5); e adesso Tommaso ha la fede per riconoscere ciò. Tommaso è andato oltre l'aspetto miracoloso della apparizione e ha visto che cosa la resurrezione/ascensione riveli circa Gesù. La risposta di Gesù al v. 29b accetta per valida la comprensione che Tommaso ha di quanto è accaduto: « Tu hai creduto ».

L'unione dei titoli « Signore » e « Dio » compare nella letteratura religiosa pagana ed è rappresentata nel « *Dominus et Deus noster* » ostentato dall'imperatore Domiziano (81-96; vedi Svetonio, Domiziano, 13), il quale era probabilmente l'imperatore in carica quando il Vangelo fu scritto, e contro le cui pretese era diretto il Libro della Apocalisse. Nondimeno, gli studiosi sono d'accordo che la fonte di Giovanni di questi titoli è biblica, perché combina i termini usati dai LXX per tradurre YHWH (= *kyrios*) e Elohim (= *theos*). In effetti, nei LXX la traduzione usuale della combinazione *YHWH Elohāy* è « Signore, mio Dio » (*kyrie, ho theos mou*; Bultmann, p. 538[8]); l'espressione più simile alla formula giovannea è quella di Sal 35,23: « Mio Dio e mio Signore ».

Questa, allora, è la suprema dichiarazione cristologica del Quarto Vangelo. Nel cap. 1, i primi discepoli davano molti titoli a Gesù (vedi le pp. 101-02) e noi ne abbiamo sentiti altri ancora durante tutto il ministero: Rabbi, Messia, Profeta, Re di Israele, Figlio di Dio. Nelle apparizioni dopo la resurrezione Gesù è stato salutato quale Signore dalla Maddalena e dai discepoli come gruppo. Ma è Tommaso che rende chiaro che è possibile rivolgersi a Gesù con lo stesso linguaggio con cui Israele si rivolgeva a Jahvè. Ora si compie la volontà del Padre: « ... che tutti gli uomini onorino il Figlio proprio come onorano il Padre » (Giovanni 5,23). Quello che Gesù ha predetto è accaduto: « Quando innalzerete il Figlio dell'Uomo, allora vi renderete conto che IO SONO » (8,28). Tuttavia, noi notiamo che è in una *confessione di fede* che Gesù è onorato quale Dio. Abbiamo insistito (vedi pp. 34-35) che l'uso neotestamentario del termine « Dio » per Gesù non è ancora veramente una formulazione dogmatica, ma compare in un contesto liturgico o cultico. È una risposta di lode al Dio che ha rivelato se stesso in Gesù. Quindi, il « Mio Signore e mio Dio » di Tommaso è strettamente parallelo a « La Parola era Dio » del verso iniziale dell'inno che è stato posto al principio del Quarto Vangelo. Se Barrett ha ragione di pensare che l'apparizione di Gesù in 20,19 ss. riecheggi una antica liturgia cristiana (vedi Nota su « quel primo giorno della settimana » al v. 19), Tommaso pronuncia la dossologia da parte della comunità cristiana. Troviamo un riflesso di tale acclamazione comunitaria nella scena descritta dall'autore di Ap 4,11, dove gli anziani si prostrano davanti al trono di Dio cantando: « Degno tu sei, *nostro Signore e Dio,* di ricevere gloria e onore e potenza ». Nella Apocalisse l'acclamazione è rivolta al Padre; in Giovanni, al Figlio, ma il Padre e il Figlio sono una cosa sola (Giovanni 10,30). Non fa meraviglia che la confessione di Tommaso costituisca le ultime parole dette da un discepolo nel Quarto Vangelo (come era originariamente concepito, prima della aggiunta del cap. 21): niente di più profondo potrebbe essere detto di Gesù. Avendo considerato Tommaso (v. 28) il portavoce della fede della comunità cristiana che risponde al kerygma proclamato nel Vangelo, siamo adesso in grado di capire l'aspetto di questa confessione, che si richiama alla alleanza. Come abbiamo fatto notare (p. 1278 sopra), il v. 20,17 prometteva che, dopo l'ascensione di Gesù, Dio sarebbe diventato *un Padre per i discepoli,* che sarebbero generati dallo Spirito, e anche che, in una maniera speciale, sarebbe diventato *il Dio di un popolo,* a lui legato da una nuova alleanza. Le parole che Tommaso dice a Gesù sono la voce di questo popolo, che ratifica l'alleanza che il Padre ha fatto in Gesù. Come Os 2,25 (23) aveva promesso, un popolo che prima non era un popolo, ora ha detto: « Tu sei il mio Dio ». Questa confessione è stata unita alla professione battesimale: « Gesù è Signore », professione che può essere fatta soltanto quando lo Spirito è stato effuso (1 Cor 12,3).

La beatitudine di coloro che non hanno visto ma hanno creduto (20,29)

Il tema di una nuova alleanza può portarci a discutere le ultime parole di Gesù nel Vangelo. L'alleanza sinaitica, fondamentale nell'AT, fu conclusa con il popolo che Mosè aveva condotto fuori dall'Egitto. Come interessava quella alleanza le successive generazioni di Israele, che non erano state presenti all'avvenimento nel Sinai? Secondo il Midrash Tanhuma (una tarda opera omiletica, citata in StB, II, 586), Rabbi Simeon ben Lakish (verso il 250) fece la seguente osservazione: « Il proselito è più caro a Dio di tutti gli Israeliti che erano sul Sinai. Perché, se quel popolo non fosse stato testimone del tuono, delle fiamme, del fulmine, della montagna scossa e degli squilli di tromba, non avrebbe accettato il precetto di Dio. Eppure, il proselito che non ha visto nessuna di queste cose, viene e si dà a Dio e accetta il precetto di Dio. C'è qualcuno che sia più caro di quest'uomo? ». Similmente, ora il Gesù giovanneo loda la maggioranza del popolo della nuova alleanza che, pur non avendolo visto, mediante lo Spirito, lo proclama Signore e Dio. Egli assicura a questi seguaci di tutti i tempi e di tutti i luoghi, che egli prevede la loro situazione e li annovera tra quelli che condividono la gioia annunciata dalla sua resurrezione.

La dichiarazione del v. 29 è appropriata alla fine del Vangelo. Soltanto dopo aver raccontato che cosa hanno visto i discepoli (specialmente il Discepolo Prediletto), lo scrittore pensa a un'èra in cui Gesù non potrà più essere visto, ma potrà essere udito. Fino a questo punto della narrazione evangelica, soltanto un tipo di vera fede è stato possibile, una fede che è sorta dalla presenza visibile di Gesù; ma, con l'inizio della presenza invisibile di Gesù nello Spirito, nasce un nuovo tipo di fede. Quello che è importante, come attestano entrambe le righe del v. 29, è che dobbiamo credere, a prescindere che la fede provenga o meno dal vedere. In tutto il Vangelo, e particolarmente nell'ultimo discorso, l'evangelista, nelle sue descrizioni di quanto era accaduto sul palcoscenico della Palestina all'inizio del I secolo, ha avuto in mente un pubblico seduto nell'oscuro teatro del futuro, che in silenzio osserva quanto Gesù ha detto e ha fatto. Fedele alle limitazioni e alla logica del dramma teatrale, imposte dalla forma del Vangelo, il Gesù giovanneo poteva rivolgersi a quel pubblico soltanto indirettamente, per mezzo dei discepoli che si trovavano sul palcoscenico e davano voce a sentimenti e a reazioni che erano condivisi anche dal pubblico. Ma, adesso che il sipario sta per calare sulla scena del dramma, le luci del teatro vengono improvvisamente accese. Gesù rivolge la sua attenzione non più ai discepoli, che stanno sul palcoscenico, ma agli spettatori che sono diventati visibili, e spiega che la sua preoccupazione finale è per loro, per quelli che sono giunti a credere in lui per mezzo della parola dei discepoli (17,20). Pochi versetti prima (20,21), abbiamo appreso la missione dei discepoli; adesso sono messi in vista quelli che sono il frutto di tale missione.

Allora, le due righe del v. 29 formano un contrasto fra due condizioni: la condizione di vedere Gesù e quella di non vederlo. (Si noti che, malgrado le ipotesi di alcuni commentatori, in questo versetto non c'è un contrasto fra vedere e toccare, o tra vedere toccando e vedere senza toccare). In questo contrasto, Tommaso non è più il dubbioso del v. 25, ma il credente del v. 28; come i suoi condiscepoli, egli è uno che ha visto e ha creduto e, pertanto, è uno di quelli benedetti con la gioia della resurrezione. Sebbene il v. 29 non contenga una beatitudine formale e non chiami « beati » quelli che vedono e credono, la loro gioia è presunta dal v. 20. Essi sono quelli che Gesù è ritornato a *vedere* dopo la morte, portando una gioia che nessuno potrà togliere loro (16,22). Quindi, noi interpretiamo il contrasto del v. 29 come esistente fra due tipi di beatitudine, non fra beatitudine (v. 29b) e uno stato inferiore (v. 29a). Quanto c'è di avversativo nel v. 29b è la contraddizione del concetto che i testimoni oculari possedessero esclusivamente, o in modo notevolmente maggiore, la gioia e le benedizioni di Gesù risorto. L'evangelista desidera sottolineare che, a dispetto di quanto si possa immaginare, coloro che non vedono sono eguali, davanti agli occhi di Dio, a quelli che veramente videro, e che, in certo senso, sono perfino più nobili. (Luca sembra dire lo stesso nella scena di Emmaus: i due discepoli vedono Gesù, ma lo riconoscono soltanto allo spezzar del pane; la comunità di Luca ha una opportunità simile di riconoscere la presenza di Gesù risorto nello spezzar del pane [24,30-31.35]. Se ci domandiamo quale situazione di vita della sua comunità abbia indotto il quarto evangelista a mettere in rilievo questo fatto, possiamo ben immaginare che si trattasse di una forma più blanda di quella stessa difficoltà riflessa nel cap. 21, cioè la morte dei testimoni oculari e l'estinzione della generazione apostolica. (Per la valutazione giovannea dei testimoni oculari, vedi 1 Gv 1,1-3). Per quanto increscioso sia questo momento, l'evangelista può star dicendo ai suoi lettori, non è un momento in cui si perde la certezza della presenza duratura di Gesù risorto, perché Dio ha benedetto quelli che non hanno visto proprio quanto ha benedetto quelli che hanno realmente visto. Dodd. *Tradition,* pp. 354-55, avanza l'ipotesi che il macarismo o beatitudine di Giovanni al v. 29b, sia una elaborazione di una più antica beatitudine riflessa nella tradizione sinottica: « Beati sono quegli occhi che vedono quello che voi vedete » (Lc 10,23; Mt 13,16). La forma sinottica sarebbe stata appropriata durante il ministero, quando Gesù proclamava la presenza escatologica del regno; la forma di Giovanni rappresenterebbe un adattamento della proclamazione della benedizione escatologica alla condizione della chiesa dopo la resurrezione. Vediamo quest'ultima condizione in 1 Pt 1,8 che è una dichiarazione molto simile a Giovanni 20,29b, per concetto e per espressione: « Senza averlo visto, voi lo amate; sebbene non lo vediate ora, credete in lui e godete di gioia ineffabile e sublime ».

Abbiamo sottolineato la nostra comprensione del v. 29, quale contrasto fra vedere e non vedere (così anche Pzete, Erdozáin, Wenz), proprio per rigettare il tentativo di trovare in questo versetto un contrasto fra vedere e credere.

Nel v. 29, entrambi i gruppi credono veramente; e noi non troviamo prove per l'asserzione di Bultmann, p. 539, secondo il quale la fede di cui si parla al v. 29a, malgrado il fatto che abbia dato espressione alla confessione: « Mio Signore e mio Dio », non è lodevole, perché il vedere è una percezione sensoria e, quindi, radicalmente opposta alla fede. Questo è un altro esempio della tesi di Bultmann, secondo cui Giovanni ha presentato le apparizioni di Gesù risorto soltanto per mostrare che non erano importanti. (Bultmann non ritiene che le apparizioni siano realmente avvenute; esse sono quadri simbolici nei quali il Padre viene riunito ai suoi). Secondo tale concetto, le apparizioni di Gesù sono, come i suoi segni, concessioni alla debolezza degli uomini; la parola di Gesù dovrebbe bastare, e nella vera fede non si fa ricorso a segni. Secondo il nostro parere, questa esegesi di Giovanni riflette la teologia personale di Bultmann, anziché il pensiero dell'evangelista. In Giovanni non c'è dicotomia fra segno e parola; entrambi sono rivelatori e la parola aiuta a interpretare il segno. Abbiamo fatto notare nella Appendice III, che l'atteggiamento giovanneo nei riguardi dei segni e della loro relazione con la fede, è complesso. Ci sono due diverse reazioni alla vista dei segni, ed entrambe sono chiamate fede. Un tipo di fede è inadeguato, perché il « credente » è superficialmente impressionato dal portentoso. Per quanto concerne le apparizioni di Gesù risorto, Tommaso rappresenta questo atteggiamento al v. 25: egli crederebbe se potesse vedere prove tangibili del miracolo in questione. L'altro tipo di fede è adeguato, perché vede una realtà celestiale dietro il miracoloso, cioè quello che Gesù rivela di Dio e di se stesso. Tommaso fu portato a questo stadio della fede nel v. 28. Questo secondo tipo di fede non scarta il segno o l'apparizione di Gesù risorto, perché l'impiego del visibile è una condizione indispensabile della Parola che si è fatta carne. Fintantoché Gesù stava tra gli uomini, si doveva raggiungere la fede per mezzo del visibile. Ora, alla fine del Vangelo, un altro atteggiamento diventa possibile e necessario. Questa è l'èra dello Spirito o della presenza invisibile di Gesù (14,17), e l'èra dei segni e delle apparizioni sta finendo. La transizione dal v. 29a al v. 29b non significa semplicemente che un'èra precede l'altra, ma che una porta all'altra. « Se Tommaso e gli altri Apostoli non avessero visto il Cristo incarnato, non ci sarebbe stata alcuna fede cristiana » (Barrett, p. 477). Oppure, come lo stesso evangelista si esprime in 20,30-31, egli ha riferito dei segni affinché la gente possa credere; e questo certamente non è una negazione del valore che i segni hanno per la fede. Fra parentesi, possiamo menzionare la strana eco di questo passo giovanneo nell'opera gnostica o semi-gnostica del II secolo (?), proveniente da Chenoboskion, pubblicata di recente (vedere la pagina LX). *La lettera apocrifa di Giacomo*: « Voi avete visto il Figlio dell'Uomo e gli avete parlato e lo avete udito. Guai a quelli che hanno (soltanto) visto il Figlio dell'Uomo. Beati [*makarios*] quelli che non hanno visto l'uomo, non hanno avuto contatti con lui, non gli hanno parlato e non hanno udito niente da lui » (3,13-24). « Beati saranno quelli che sono giunti a conoscermi. Guai a quelli che hanno udito e non hanno creduto. Beati saranno quelli che non hanno visto ma [hanno creduto] » (12,38-13,1).

È confacente che le ultime parole del Vangelo giovanneo originale siano parole di Gesù, di cui non si dice che è andato via. (Qui Giovanni differisce dalla tradizione che si trova nelle altre narrazioni evangeliche delle apparizioni a Gerusalemme: Lc 24,51, Atti 1,9 e l'appendice marciana 16,19 ricordano specificamente che Gesù lasciò i discepoli). Gesù *resta presente* nel Paraclito/Spirito, che dovrà rimanere con i discepoli per sempre (Giovanni 16,19). Le sue ultime parole recano l'impronta della Parola eterna che fu pronunciata prima che il mondo venisse creato.

BIBLIOGRAFIA (20,1-29)

In riferimento allo Spirito di 20,22 vedi anche la Bibliografia della Appendice V.

Auer, E. G., *Die Urkunde der Auferstehung Jesu* (Wuppertal: Brockhaus, 1959). Uno studio di 20,5-7.

Balagué, M., « La prueba de la Resurrección (Jn 20, 6-7) », EstBíb 25 (1966), 169-92.

Beare, F. W., « The Risen Jesus Bestows the Spirit: A Study of John 20:19-23 », *Canadian Journal of Theology* 4 (1958), 95-100.

Benoit, P., « Marie-Madeleine et les Disciples au Tombeau selon Joh 20, 1-18 », in *Judentum, Urchristentum, Kirche* (Miscellanea in onore di J. Jeremias; Berlin: Töpelmann, 1960), pp. 141-52.

— *The Passion and Resurrection of Jesus Christ* (New York: Herder & Herder, 1969), pp. 231-87; trad. it., *La passione e resurrezione di Gesù*, Torino-Gribaudi.

Boismard, M.-E., « Saint Luc et la rédaction du Quatrième Évangile », RB 69 (1962), 200-3 su 20,24-31.

Cassien (Serge Besobrasoff), « La Pentecôte Johannique », *Études Théologiques et Religieuses* 13 (1938), 151-76, 254-77, 327-43; 14 (1939), 32-62-98-106. In seguito pubblicato come libro.

Catharinet, F.-M., « Note sur un verset de l'évangile de Jean (20, 17) », in *Mémorial J. Chaine* (Lyon, 1950), pp. 51-59.

Dodd, C. H., « Some Johannine " Herrnworte " with Parallels in the Synoptic Gospels », NTS 2 (1955-56), 85-86. Un esame di 20,23, ristampato in *Tradition*, pp. 347-49.

— « The Appearances of the Risen Christ: An Essay in Form-Criticism of the Gospels », in *Studies in the Gospel* (vol. di R. H. Lightfoot; Oxford: Blackwell, 1957), pp. 9-35.

Erdozáin L., *La función del signo en la fé según el cuarto evangelio* (Analecta biblica 30; Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1968), specialmente su 20,24-29.

Feuillet, A., « La recherche du Christ dans la Nouvelle Alliance d'après la Christophanie de Jo 20, 11-18 », in *L'homme devant Dieu* (Miscellanea in onore di H. de Lubac; Paris: Aubier, 1963), I, 93-112.

Grass, H., *Ostergeschehen und Osterberichte* (terza ed.; Göttingen: Vandenhoeck, 1964), specialmente pp. 51-73.

Grundmann, W., « Zur Rede Jesu vom Vater im Johannesevangelium », ZNW 52 (1961), 213-30. Uno studio di 20,17.

Hartmann, G., « Die Vorlage der Osterberichte in Joh 20 », ZNW 55 (1964), 197-220.

Kastner, K., « Noli me tangere », BZ 13 (1915), 344-53.

Lavergne, C., « Le sudarium et la position des linges après la résurrection », parte di un articolo in *Sindon* 3, nn. 5/6 (1961), 1-58.

Leaney, A. R. C., « The Resurrection Narratives in Luke (xxiv. 12-53 », NTS 2 (1955-56), 110-14. Un confronto con Giovanni 20.

Lindars, B., « The Composition of John xx », NTS 7 (1960-61), 142-47.

MICHEL, O., « Ein johanneischer Osterbericht », in *Studien zum Neuen Testament und zur Patristik* (Miscellanea in onore di Klostermann; Texte und Untersuchungen 77; Berlin: Akademie Verlag, 1961), pp. 35-42.

MIGUENS, M., « Nota esegética a Juan 20, 17 », *Studii Biblici Franciscani Liber Annuus* 7 (1956-57), 221-31.

NAUCK, W., « Die Bedeutung des leeren Grabes für den Glauben an den Auferstandenen », ZNW 47 (1956), 243-67.

NEIRYNCK, F., « Les femmes au Tombeau: Étude de la rédaction Matthéenne », NTS 15 (1968-69), 168-90 su 20,11-18.

PRETE, B., « " Beati coloro che non vedono e credono " (Giov. 20, 29) », BibOr 9 (1967), 97-114.

SCHMITT, J., « Simples remarques sur le fragment Jo., XX, 22-23 », in *Mélanges en l'honneur de Monseigneur Michel Andrieu* (Università di Strasburgo, 1956), pp. 415-23.

SCHOLTE, F. E., « An Investigation and an Interpretation of John 20:22 », (Dallas Theological Seminary Dissertation, 1953).

SCHWANK, B., « Das leere Grab (20, 1-18) », SeinSend 29 (1964), 388-400.

— « " Selig, die nicht sehen und doch glauben " (20, 19-31) », SeinSend 29 (1964), 435-50.

— « Die Ostererscheinungen des Johannesevangeliums und die Post-mortem-Erscheinungen der Parapsychologie », *Erbe und Auftrag* 44 (1968), 36-53.

VON CAMPENHAUSEN, H., « The Events of Easter and the Empty Tomb », in *Tradition and Life in the Church* (Philadelphia: Fortress, 1968), pp. 42-89.

WENZ, H., « Sehen und Glauben bei Johannes », TZ 17 (1961), 17-25. Uno studio di 20,29.

WILLAM, F. M., « Johannes am Grabe des Auferstandenen (Jo 20, 2-10) », ZKT 71 (1949), 204-13.

il libro della gloria

conclusione

una dichiarazione sullo scopo dell'autore (20,30-31)

70. una dichiarazione sullo scopo dell'autore

20,30-31

[30] *Naturalmente, Gesù compì anche altri segni in presenza dei suoi discepoli, segni non riferiti in questo libro.* [31] *Ma questi sono stati riferiti affinché voi possiate avere fede che Gesù è il Messia, il Figlio di Dio, e affinché per mezzo di questa fede voi possiate avere la vita nel suo nome.*

NOTE

v. 30. *Naturalmente.* In Giovanni *men oun* si trova un'altra sola volta in 19,24. È ripetuto ventisei volte negli Atti ed è citato da Boismard come esempio di stile lucano; ciò rientra nella sua ipotesi che l'ultima parte di Giovanni 20 fosse scritta da Luca (p. 1301 sopra). È difficile tradurre bene queste particelle; Westcott, p. 297, parafrasa: « *Così allora* come ci si può naturalmente aspettare da qualsiasi lettore che abbia seguito il corso del mio racconto ... ».
— *molti altri segni.* L'uso di *kai* dopo *polla* per introdurre un secondo aggettivo, è più tipico dello stile lucano che di quello giovanneo (Lc 3,18; Atti 25,7).
— *in presenza dei.* Nel Vangelo, *enōpion* appare soltanto qui; nel passo parallelo di 12,37, si trova *emprosthen. Enōpion* è comune in Luca/Atti ma è frequentissimo anche nella Apocalisse (anche in 1 Gv 3,22); può rappresentare una influenza dei LXX sul NT.
— *suoi discepoli.* Quasi la metà delle testimonianze testuali legge *suoi,* mentre l'altra metà lo omette.
— *segni non riferiti.* Letteralmente « scritti ». A quali

altri « segni » si riferisce Giovanni? Hoskyns, p. 549, ritiene che si tratti di altre apparizioni dopo la resurrezione. Bultmann pensa che questa dichiarazione facesse una volta parte della Fonte dei Segni, che egli postula per il Vangelo (vedi p. XXIX), e che il significato originale fosse che l'evangelista aveva fatto una selezione di quella fonte. Egli concorda con Faure che il contesto originale del versetto si trovava dopo 12,37: « Sebbene Gesù avesse compiuto così tanti segni dinnanzi a loro, essi si rifiutavano di credere in lui ». (Allora, forse, ci sarebbe una distinzione fra segni compiuti dinnanzi ai nemici di Gesù, alcuni dei quali Giovanni ha riferito, e segni compiuti dinnanzi ai discepoli, la maggior parte dei quali non è riferita). Più generale è l'opinione di Dodd, *Tradition*, p. 216[1], secondo cui Giovanni si riporta a una tradizione primitiva più ampia, relativa al ministero di Gesù, dalla quale ha attinto; a p. 429 Dodd ricostruisce le linee di questa tradizione. In particolare, si può ipotizzare che, se l'evangelista ha scelto da un corpo più ampio di « segni » (e altro?), ben noto nell'ambiente giovanneo, forse parte di quanto egli non aveva incluso nel Vangelo originale costituisse quello che il redattore aggiunse in un secondo tempo (vedi p. XXXVIII, Stadio 5). Infine, Loisy e Barrett sono fra quelli che pensano che, in tutto o in parte, il riferimento può riguardare il materiale sinottico.

v. 31. *Questi.* Il plurale neutro *tauta* può riferirsi a « segni » o, più genericamente, a tutte « le cose » del Vangelo. Schwank pensa che si tratti delle « cose », ma il contrasto fra i segni non messi per iscritto e i segni messi per iscritto è troppo ovvio per essere trascurato.

— *affinché voi possiate avere fede.* Sia le testimonianze testuali che le edizioni critiche del NT greco non concordano sul fatto di leggere un congiuntivo dell'aoristo (così il Codice di Beza, il Codice Alessandrino, la tradizione bizantina; von Soden, Vogles, American Bible Society Greek NT) o un congiuntivo presente (così il Codice Vaticano, il Codice Sinaitico *, probabilmente il P[66]; Westcott, Bover, Nestle, Merk, Tasker in NEB, Aland in *Synopsis*). Alcuni sostengono che il presente è stato introdotto in conformità al congiuntivo presente della seconda parte della frase (« possiate avere la vita »); eppure, il presente compare come lezione meglio attestata di una dichiarazione simile in 19,35. Inoltre, Riesenfeld, ST 19 (1965), 213-20, argomenta che di solito nelle frasi giovannee con *hina* si trova il presente. Dato che in questo caso

il presente significherebbe « continuate a credere », si implicherebbe che i lettori del Vangelo sono già credenti cristiani. Riesenfeld pensa che Giovanni non tratti essenzialmente una condizione missionaria, ma esiga la perseveranza, e cita come parallelo 1 Gv 5,13: « Io vi ho scritto ciò perché vi rendiate conto di possedere la vita eterna, voi che credete nel nome di Dio ». L'aoristo potrebbe essere tradotto: « possiate giungere alla fede », implicando che i lettori non sono ancora cristiani; tuttavia, l'aoristo è impiegato anche nel senso di fortificare la fede di una persona (Giovanni 13,15).
— *Gesù è il Messia, il Figlio di Dio.* C'è un accostamento simile in 11,27; Mt 16,16; 26,63. Le varianti testuali includono « Gesù [Cristo] è il Figlio di Dio ». Probabilmente, c'è una particolare enfasi in « Gesù », come se lo scrittore volesse dire che questi titoli non dovrebbero essere attribuiti al Battista (vedi p. LXXVIII).
— *affinché per mezzo di questa fede voi possiate avere la vita nel suo nome.* Letteralmente « credendo ». Moltissime testimonianze leggono « vita eterna », ma ciò può essere dovuto alla influenza di 1 Gv 5,13. Questa successione di « credendo » e « vita nel [*en*] suo nome » non si trova in altri passi di Giovanni; Bernard, II, 686, vorrebbe modificare per armonizzare con il tema contenuto in 1,12 e altrove, che la fede nel (*eis*, non *en* come in questo caso) nome di Gesù dà la vita. Eppure, una simile variazione del concetto, apportata dall'« in » si ha in 3,15-16: « ... che chiunque crede possa avere la vita eterna *in* [*en*] *lui* », e « ... che chiunque crede *in* [*eis*] *lui* ... possa avere la vita eterna ». « Nel suo nome » può riguardare sia la sfera della salvezza che la sfera della fede, come vediamo in 17,11-12: « Conservali con il tuo nome »; anche Atti 10,43: « ... perdono dei peccati mediante il suo nome » e 1 Cor 6,11: « ... lavati ... santificati ... giustificati nel nome del Signore Gesù Cristo ». Promettendo la vita in nome di Gesù, Giovanni riecheggia il concetto di 16,23: « Se chiedete qualcosa al Padre, Egli ve la darà in mio nome ».

COMMENTO

Il tono finale di questi due versetti giustifica il fatto che sono chiamati una conclusione, sebbene nella forma attuale del Vangelo segua un intero capitolo. Ciò è stato riconosciuto perfino da alcuni che non considerano il cap. 21 una appendice; per esempio, Lagrange, p. 520 e L.

Vaganey, RB 45 (1936), 512-28, sostengono che, dato che 20,30-31 costituisce una conclusione, questi versetti si trovavano una volta alla fine del cap. 21 (dopo 21,23 secondo Lagrange; dopo 21,24 secondo Vaganay), e che furono messi qui quando venne aggiunta l'esistente conclusione del cap. 21. Non ci sono prove testuali a sostegno di tale tesi. Vaganay, p. 515, vorrebbe dedurre un argomento dal fatto che, sebbene conoscesse il cap. 21, Tertulliano parlava di 20,30-31 come della chiusura (*clausola*) del vangelo; ma ciò può semplicemente indicare che Tertulliano anticipava la moderna convinzione che il cap. 21 fu aggiunto dopo che il Vangelo era arrivato a quella che sembrava la sua conclusione. Hoskyns, p. 550, è uno dei pochi critici moderni che si rifiutano di interpretare 20,30-31 come una conclusione. Egli trae sostegno dal fatto che un versetto simile di 1 Giovanni (5,13), non costituisce la fine della lettera; ma è più facile spiegare poche osservazioni fatte dall'autore di una lettera dopo la conclusione, che non un intero capitolo che segue la spiegazione data dallo scrittore di un Vangelo circa la ragione perché non ha incluso altro. Per i problemi letterari e storici, che portano alla convinzione che il cap. 21 abbia carattere secondario, vedi pp. 1361-64 sotto.

Se accettiamo 20,30-31 quale conclusione della forma originale del Vangelo, osserviamo che, di tutti i Vangeli, soltanto Giovanni offre una conclusione che valuta quanto è stato scritto e lo scopo dello scritto. Che la presentazione di tale conclusione non sia casuale, è indicato dalla presenza di una conclusione simile in 21,24-25 e in 1 Gv 5,13. Esistono validi paralleli nella letteratura secolare (Bultmann, p. 540[3]), e nei tardi libri biblici deuterocanonici. Dopo aver descritto l'opera creatrice e conservatrice di Dio nell'universo, Sir 43,28 conclude una sezione del libro: « Più di ciò non abbiamo bisogno di aggiungere; che l'ultima parola sia: Egli è tutto in tutto ». Come in Giovanni, questa conclusione dichiara che non tutto è stato detto e, implicitamente, indica lo scopo di quanto è stato detto. L'espressione di 1 Mac 9,22 è un po' più vicina a quella di Giovanni: « Ora, il resto delle azioni di Giuda non è stato riferito ... perché furono tante ». Analizzando le speciali ragioni per cui Giovanni ha aggiunto il v. 30 come conclusione, alcuni hanno pensato che l'evangelista desiderasse chiarire che non presentava un resoconto biografico o storicamente completo; altri hanno pensato che egli tentasse di proteggersi dalle critiche di quelli che conoscevano la tradizione sinottica. Ma Bultmann ha certamente ragione di insistere che lo scopo principale era quello di attirare l'attenzione sulla inesauribile ricchezza di quanto Gesù aveva fatto (vedi anche 21,25). Ad ogni modo, noi non rispettiamo l'intenzione dell'evangelista se ci concentriamo sulla sua dichiarazione di non aver raccontato tutto; nella conclusione, l'accento è posto sullo scopo di quanto egli ha detto. Per importanza, il v. 30 è subordinato al v. 31.

Che cosa vuol dire Giovanni quando parla dei segni che ha riferito? Questo è un problema importante perché concerne il nostro modo di considerare la comprensione giovannea di « segno ». Lagrange e Bultmann sono tra quelli che pensano che Giovanni intenda tutto il contenuto del Vangelo, segno e parola. (In particolare, la ragione per cui Bultmann estende il significato oltre ai segni, è questa: egli non desidera interpretare Giovanni come se volesse dire che i segni miracolosi possono portare le persone alla fede; i miracoli sono stampelle per gli infermi, e noi dovremmo credere sulla parola di Gesù). Sebbene non pensiamo che Giovanni intenda deliberatamente escludere la parola o il discorso, e sebbene siamo d'accordo che l'intero Vangelo avrebbe lo stesso scopo di quello dichiarato per i segni, noi riteniamo che Giovanni menzioni soltanto i « segni » a causa del contesto in cui compare la conclusione, e che non si dovrebbe tentare di modificare la dichiarazione includendo i discorsi. Questa conclusione alla fine del Libro della Gloria è intesa ad accordarsi con la conclusione alla fine del Libro dei Segni (12,37; oppure, forse, il processo di accordo andava in senso inverso, se i capp. 11-12 sono una più tarda aggiunta al Vangelo). Là lo scrittore si interessava al fatto che Gesù avesse compiuto così tanti segni davanti a « i giudei » e che, malgrado ciò, questi si rifiutassero di credere in lui. Qui egli si interessa dei segni compiuti davanti ai discepoli, che portavano alla fede in Gesù quale Messia, il Figlio di Dio. K. H. Rengstorf, TWNT, VII, 253-54, ha tentato di argomentare che in 20,30-31 l'evangelista si riferisce ai segni compiuti nei capp. 1-12 e non alle apparizioni dopo la resurrezione che formano il cap. 20. Ma perché, allora, avrebbe l'evangelista messo qui questa conclusione e avrebbe parlato di segni compiuti « in presenza dei suoi discepoli »? La conclusione di 12,37 è molto più appropriata di 20,30-31 per descrivere sia il pubblico che il risultato dei segni narrati nella prima metà del Vangelo.

Probabilmente, in 20,30-31 Giovanni non intende escludere i segni descritti nei capp. 1-12 (specialmente un segno quale il primo miracolo a Cana, che fu compiuto davanti ai suoi discepoli, affinché essi potessero credere in lui [2,11]), ma deve voler includere anche le apparizioni ai discepoli di 20,1-28, che li portarono a confessare Gesù quale Signore. La rassomiglianza tra 20,45 e 4,48 (p. 1318 sopra) indica che Giovanni pensa alle apparizioni come a dei segni. Ciò, non perché egli le consideri puramente simboliche e irreali (anzi, egli fa ogni sforzo possibile per presentarle come reali), ma perché esse sono miracolose e possono rivelare la verità celestiale circa Gesù. Secondo il nostro parere, il fatto che esse siano miracolose è importante; perché, malgrado i tanti studiosi che sostengono il contrario, non c'è prova di sorta che Giovanni chiami segno qualche cosa che non sia miracolosa o almeno straordinaria (App. III, p. 1476). In quanto miracoli, le apparizioni offrono una scelta al credente potenziale, come è detto in forma drammatica nella storia di Tommaso; la scelta, cioè, di fermarsi al portento o di penetrare al di là di esso per vedere che cosa riveli. I discepoli che hanno visto Gesù risorto, compreso il Tommaso di 20,28, hanno scelto la seconda via: sono andati al di là della sensazionale apparizione e hanno creduto che Gesù è Signore e Dio. Giovanni ha riferito queste apparizioni affinché il lettore, che crede senza avere visto Gesù risorto, possa raggiungere questa vetta della fede. Dopo tutto, i discepoli menzionati al v. 30, avevano ricevuto l'ordine del v. 21 di portare la sfida a credere a quelli che non erano stati testimoni oculari. Quindi, passando nei vv. 30-31 dai segni operati in presenza dei discepoli alla fede del lettore, Giovanni continua il corso dei pensieri che troviamo nei vv. 29a e 29b. I segni, che Gesù compì durante il suo ministero, rivelavano in anticipo la sua gloria e il suo potere di dare la vita eterna. I segni del periodo susseguente la resurrezione rivelano che l'opera dell'ora è stata compiuta, che Gesù è glorificato e adesso dà la vita eterna. Sia quelli che videro questi segni sia quelli che ne lessero la descrizione devono credere per poter ricevere tale vita. È necessaria una parola di chiarimento. Se noi pensiamo che l'evangelista ritenesse segni le apparizioni dopo la resurrezione, non c'è prova che egli ritenesse un segno la resurrezione stessa, o che gli avvenimenti principali del Libro della Gloria, la passione e la morte di Gesù, fossero al livello di segni. Noi contestiamo l'affermazione di Lightfoot, p. 336: « Senza dubbio, la crocifissione era per Giovanni il più grande di tutti i segni », e quella di

Barrett, p. 65: « La morte e la resurrezione sono il *sēmeion* supremo ». Barrett sta su un terreno molto più solido quando sostiene che la morte e la resurrezione non sono chiamati segni perché esse non sono meramente un emblema di un qualcosa di diverso, ma sono quello che significano. Noi sosteniamo che « nell'ora » del suo ritorno al Padre, Gesù non indica più simbolicamente la sua gloria, ma è realmente glorificato. Con la sua passione, la sua morte, la sua resurrezione e la sua ascensione, Egli è passato dal dominio del segno a quello della verità. Al massimo potremmo ammettere la possibilità che alcuni incidenti della descrizione di questo ritorno di Gesù al Padre fossero segni; per esempio, è possibile che il fiotto di sangue e acqua sgorgato dal costato di Gesù morto fosse considerato un segno da Giovanni: era qualcosa di straordinario, testimoniato da un discepolo, che simboleggiava il dono dello Spirito.

Nella Nota su « affinché voi possiate avere fede » al v. 31, abbiamo ricordato il problema relativo al complesso dei lettori a cui pensava lo scrittore: quelli che già credono e quelli che non credono ancora. Un problema abbastanza simile è riflesso nella discussione sui due titoli attribuiti a Gesù : « il Messia, il Figlio di Dio ». Quelli che ritengono il Vangelo uno scritto essenzialmente missionario indirizzato a giudei non credenti, spesso argomentano che qui « Figlio di Dio » è un perfetto sinonimo di « Messia », e che Giovanni sta semplicemente tentando di mostrare ai giudei che Gesù è il loro promesso Messia. D'altra parte, quelli che sostengono che il Vangelo è anche o persino anzitutto rivolto ai Gentili, o a cristiani già credenti, sono propensi ad attribuire un significato più profondo a « Figlio di Dio », trattandolo come un titolo indipendente da « Messia » o come una speciale interpretazione di « Messia ». Secondo loro, Giovanni sottolinea non soltanto che Gesù è il Messia (davidico) delle aspettative ebraiche, ma anche che è l'unigenito Figlio di Dio, e quindi un Messia divino. (Alcune difficoltà di questo problema possono derivare proprio dalla identificazione del Messia con il Messia davidico, come è tradizionale; recentemente, Meeks, *The Prophet-King*, ha dimostrato in modo persuasivo che Giovanni riflette alcuni lati della aspettativa di un Mosè-Messia alquanto mistico, che si presta più facilmente alle categorie « divine »).

Il modo migliore di risolvere questa controversia è quello di considerare il quadro globale che il Vangelo ci dà di Gesù; e, certamente, l'evangelista non si è accontentato di presentare Gesù quale Messia in senso minimalistico. Se in 11,27 Marta ha confessato Gesù come « il Messia, il Figlio di Dio » in un modo che potrebbe avvicinarsi alla usuale comprensione ebraica della messianicità, lo scopo del seguente miracolo di Lazzaro era esclusivamente quello di mostrare che tale comprensione non era adeguata, perché Gesù aveva il potere divino di dare la vita eterna (vol. I, pp. 564-65). In tutto il Vangelo, Giovanni chiede non soltanto di credere che Gesù è il Messia predetto dai profeti (cioè, come i profeti erano intesi in epoca neotestamentaria), ma anche di credere che Gesù è venuto dal Padre nel mondo come Suo speciale rappresentante (11,42;16,27.30; 17,8), e che Gesù e il Padre condividono una speciale presenza l'uno nell'altro (14,11), e che Gesù porta il nome divino « IO SONO » (8,24; 13,19). Dopo aver fatto confessare a Tommaso che Gesù è Signore e Dio, come il culmine di una reazione cristiana alla presenza di Gesù risorto mediante lo Spirito, non è probabile che l'evangelista dichiari in 20,31 di aver scritto il suo Vangelo per produrre fede in Gesù semplicemente come Messia. (Fra parentesi, notiamo che una giusta comprensione della unicità di « Figlio di Dio » al v. 31, toglie validità alla ipotesi, secondo cui il titolo di « Dio » dato a Gesù nel v. 28 non ha significato letterale, in quanto Giovanni scriveva soltanto per provare che Gesù era il Messia. Probabilmente, dato che l'attribuzione del titolo « Dio » a Gesù era relativamente recente, Giovanni, nel dichiarare il suo scopo, preferì usare il più tradizionale « Figlio di Dio »; ma la sua approvazione della professione « Signore e Dio » mostra come egli intendesse « Figlio di Dio »). Quindi, concludendo, noi ammettiamo che ci possa ben essere un motivo conduttore apologetico in 20,31, ove Giovanni cerca di provare per mezzo dei segni che Gesù è l'atteso Messia ebraico; si noti che diciamo apologetico anziché puramente missionario, perché abbiamo insistito nelle pagine LXXX-LXXXVII, che l'interesse principale di Giovanni per quanto concerneva i giudei, era quello di mostrare loro che avevano torto, e che egli non nutriva una vera speranza di convertirli. Nondimeno, l'impulso maggiore della dichiarazione di 20,31 riflette il desiderio dell'evangelista di rendere più profonda la fede di quelli che erano già cristiani, in modo che valutassero bene la unicità della relazione fra Gesù e il Padre. Come W. H. G. Thomas, « The Purpose of The Fourth Gospel », BS 125 (1968), 256-57, ha fatto notare, dobbiamo soppesare la dichiarazione dello scopo dell'evangelista alla luce del fatto che egli correla il contenuto del Vangelo con segni compiuti in presenza di *discepoli*. Loisy, p. 513, parafrasa molto giustamente il pensiero di Giovanni: « L'esistenza terrena del ... Cristo ha servito come un segno o una serie di segni, ai quali i discorsi del Vangelo hanno fornito un commentario; il Gesù giovanneo si rivela come luce e vita nel suo insegnamento e nella sua opera. Una volta che si vede in Gesù il rivelatore senza pari di Dio, l'unico che abbia il diritto assoluto al titolo di « Figlio di Dio », e una volta che si riconosce il Padre, allora si capisce che cosa siano il nome e la qualità di Figlio, e in questa comprensione, che costituisce la fede, si possiede la vita eterna ».

È interessante che la dichiarazione dello scopo di Giovanni al v. 31 termini in chiave salvifica. Sebbene l'evangelista chieda non meno di un atteggiamento dogmatico ai suoi lettori, i quali devono professare Gesù quale Messia, Figlio di Dio, egli non lo fa semplicemente come una prova di ortodossia intellettuale. Egli lo fa « affinché per mezzo di questa fede voi possiate avere la vita nel suo nome ». A meno che Gesù non sia il vero Figlio di Dio, Gesù non ha vita divina da dare. A meno che egli non porti il nome di Dio, non può compiere a favore degli uomini la funzione divina di dare la vita (vedi a p. 281). Né l'insistenza giovannea su una giusta comprensione di Gesù e una giusta fede in Gesù degenera nello gnosticismo, perché si presuppone sempre che soltanto l'uomo che agisce secondo la verità arriverà alla luce (3,21).

IV. L'EPILOGO

Un racconto aggiunto di una apparizione
del risorto in Galilea,
che è impiegato per mostrare
come Gesù provvedesse alle necessità della chiesa.

SOMMARIO
(cap. 21)

A. 21,1-14: Gesù risorto appare ai discepoli presso il mare di Tiberiade. (§ 71)
  - (1-8) La scena della pesca.
  - (9-13) Il pasto sulla riva.
  - (14) Una osservazione parentetica: questa era la terza volta che Gesù si rivelava ai discepoli.

B. 21,15-23: Gesù risorto parla a Pietro. (§ 72)
  - (15-17) Gesù riabilita Pietro nell'amore e gli dà il mandato di custodire le sue pecore.
  - (18-21) Gesù parla del destino di Pietro e del Discepolo Prediletto.
    - vv. 18-19: Pietro seguirà Gesù morendo da martire.
    - vv. 20-22: Il Discepolo Prediletto forse resterà fino al ritorno di Gesù.
    - v. 23: Un commento dello scrittore sul reale significato di Gesù.

C. 21,24-25: La (seconda) conclusione. (§ 73)
  - (24) La verace testimonianza del Discepolo Prediletto.
  - (25) Le molte altre azioni di Gesù.

71. Gesù risorto: appare ai discepoli presso il mare di Tiberiade

21,1-14

[1] In seguito [di nuovo] Gesù si rivelò ai discepoli presso il mare di Tiberiade, ed ecco in qual modo. [2] Riuniti assieme stavano Simon Pietro, Tommaso (questo nome significa « Gemello »), Natanaele (quello di Cana di Galilea), i figli di Zebedeo e altri due discepoli. [3] Simon Pietro disse agli altri: « Io vado a pescare ». « Veniamo anche noi con te », essi risposero; e così tutti loro si mossero e salirono sulla barca. Tuttavia, quella notte non presero niente. [4] Ora, appena dopo l'alba, Gesù stette sulla riva, ma nessuno dei discepoli sapeva che era Gesù. [5] « Figlioli », egli li chiamò, « non avete preso niente da mangiare, vero? ». « No », essi risposero. [6] « Gettate la vostra rete a destra della barca », egli ordinò, « e troverete qualcosa ». Così essi gettarono la rete, e la quantità di pesci era così grande che essi non erano capaci di tirarla a bordo. [7] Allora, quel discepolo che Gesù amava esclamò rivolto a Pietro: « È il Signore! ». Una volta che ebbe udito che era il Signore, Simon Pietro si rimboccò addosso la veste esterna (perché altrimenti era nudo) e si buttò in mare. [8] Nel frattempo, gli altri discepoli arrivarono con la barca, trainando la rete piena di pesci. In realtà non erano lontani da terra, soltanto circa cento metri.

[9] Quando sbarcarono, videro là un fuoco di carbonella, con un pesce sopra, e pane. [10] « Portate alcuni dei pesci che avete preso proprio ora », Gesù disse loro. [11] [Così] Simon Pietro andò a bordo e tirò a terra la rete carica di grossi pesci, centocinquantatré pesci! Eppure, malgrado la grande quantità, la rete non era lacerata.

[12] « Venite a mangiare la vostra colazione », Gesù disse

loro. Nessuno dei discepoli osava domandare: « Chi sei? », perché sapevano che era il Signore. [13] *Gesù si avvicinò, prese il pane e lo diede loro, e fece lo stesso con il pesce.*
([14] *Ora, questa era la terza volta che Gesù si rivelava ai discepoli dopo la sua resurrezione dai morti).*

3: *disse*; 5: *chiamò*; 7: *esclamò*; 9: *videro*; 10: *disse*; 12: *disse*; 13: *si avvicinò, prese, diede*. Nel testo greco sono al presente storico.

NOTE *

v. 1. *In seguito.* Il vago *meta tauta* (vedi Nota a 2,12) è una congiunzione stereotipata, convenientemente usata per aggiungere un argomento nuovo. Dopo la conclusione di 20,30-31, il suo valore temporale è molto debole; si confronti 20,26 con il suo più preciso « una settimana dopo », relativo a due apparizioni dopo la resurrezione.
— [*di nuovo*]. Questa parola, usata frequentemente da Giovanni (quarantatré volte), è attestata in tutte le migliori testimonianze greche, ma in tre posti diversi della frase. Manca nella VS^{sin}, nella versione sahidica e in alcune testimonianze greche di minor valore.
— *si rivelò.* Il verbo *phanēroun*, che è usato nove volte nel Vangelo, compare due volte in questo versetto e una volta al v. 14. Ha il significato generale di uscire dalla oscurità, e per Giovanni comporta una concreta rivelazione del divino sulla terra. L'unico altro esempio di questo verbo, impiegato per descrivere una apparizione dopo la resurrezione, si trova nella appendice marciana (16,12.14).
— *ai discepoli.* Il termine « discepoli » descriveva anche quelli che testimoniarono l'apparizione dopo la resurrezione di 20,19; e là noi abbiamo avanzato l'ipotesi che, almeno nella forma primitiva della storia, volesse indicare gli Undici. Lo scrittore del cap. 21 implica che ora si tratta dello stesso gruppo menzionato al cap. 20, ma noi non sappiamo se egli pensasse ai discepoli del cap. 20 come agli Undici. Sette (o cinque) discepoli saranno elencati nel v. 2, e uno di loro, Natanaele, probabilmente non era un membro degli Undici (Note a 1,45 e 6,60).

---

* Nel discutere questo capitolo dedicheremo una eccezionale attenzione alle particolarità grammaticali, data la loro importanza per stabilire se il capitolo fu scritto dall'evangelista o da un redattore. A tal riguardo, Boismard, *art. cit.*, è di grande aiuto.

— *presso il mare di Tiberiade.* La proposizione è *epi*, che negli scritti giovannei regge sia l'accusativo che il genitivo senza apparente differenza di significato (BDF, § 233[1]); vedi Nota a 6,19 per questa espressione usata con il senso di « sopra il mare ». In 6,1 la distesa di acqua era chiamata « il mare di Galilea... di Tiberiade » (vedi Nota relativa); il nome « Tiberiade » sarebbe stato più accettabile per un pubblico di lingua greca che non « Gennesaret » e forse il suo impiego è un segno del redattore. Non ci viene detto quando i discepoli ritornarono da Gerusalemme in Galilea. Il *Vangelo di Pietro*, 58-60, che fa un resoconto incompleto delle apparizioni presso il mare, dice che i discepoli lasciarono Gerusalemme e tornarono a casa l'ultimo giorno delle festività pasquali, che duravano otto giorni. Le cronache dei pellegrini medioevali associarono il luogo della apparizione con quello della moltiplicazione dei pani e dei pesci, l'unica altra scena del Quarto Vangelo collocata presso il mare (vedi anche p. 1390 sotto).

— *ecco in qual modo.* Di solito, in Giovanni *houtōs* si riferisce a quanto precede; qui si riferisce a quanto segue.

— *avvenne.* Letteralmente « egli rivelò (se stesso) »; Loisy, p. 515, giustamente si duole della goffaggine di questa frase introduttiva.

v. 2. *Simon Pietro.* Il doppio nome è tipicamente giovanneo (Nota a 1,40). Cinque dei sette discepoli saranno nominati; il nome di tre compare nel *Vangelo di Pietro*, 60, nel racconto della apparizione dopo la resurrezione presso il mare, essi sono: Simon Pietro, Andrea e Levi di Alfeo (*sic*!); soltanto Simon Pietro compare in entrambi gli elenchi.

— *Tommaso (questo nome significa « Gemello »).* Per il nome, vedi Nota a 11,16. Qui egli è uno del gruppo dei discepoli; noi abbiamo avanzato l'ipotesi che, originariamente, anche in 20,19 egli fosse uno del gruppo che fu testimone della apparizione, prima di essere eliminato e reso soggetto di una seconda apparizione in 20,26 (pp. 1229-301 sopra).

— *Natanaele* (*quello di Cana di Galilea*). Sebbene la vocazione di Natanaele sia stata descritta in 1,45-50, non ci è stato allora detto che egli era di Cana. È difficile essere certi che questa notizia rappresenti una conoscenza tradizionale o sia una deduzione tratta dalla conoscenza di Natanaele della situazione locale galilea in 1,46 fusa con 2,1.2. Dibelius ha pensato che questa narrazione provenga da un ambiente in cui circolavano storie relative a Natanaele; eppure, la parte di Natanaele in questo caso è minima.

— *i figli di Zebedeo*. La parola « figli » è omessa in greco, mentre compare regolarmente negli altri riferimenti neotestamentari alla prole di Zebedeo (MTGS, p. 207, considera il frequente uso di *hyios*, « figlio », un prodotto della influenza semitica). Sebbene siano importanti nei Vangeli sinottici, Giacomo e Giovanni, i figli di Zebedeo, non sono chiamati per nome nel Quarto Vangelo. Lagrange, p. 523, ritiene che il testo originale di Giovanni menzionasse soltanto cinque discepoli, e che questa frase fosse una glossa marginale antichissima che identificava gli « altri due discepoli », glossa che poi penetrò nel corpo del testo. Ciò sarebbe in armonia con la teoria secondo cui Giovanni è il Discepolo Prediletto, e sia egli che i suoi parenti sono sempre anonimi nel Vangelo. Nella tradizione sinottica (Mc 1,16-20 e par.) il quartetto di pescatori fra i Dodici è composto da Pietro, Andrea, Giacomo e Giovanni. Nel racconto della pesca miracolosa di Lc 5,1-11, sono ricordati Pietro, Giacomo e Giovanni.

— *altri due discepoli*. Il partitivo *ek* è tipicamente giovanneo, come anche l'ordine delle parole (vedi il testo greco di 1,35). Anche i discepoli innominati sono un tratto giovanneo: si fa allusione al Discepolo Prediletto come « l'altro discepolo » in 20,2.4 e 8; e c'è un discepolo innominato in 1,35, e anche « un altro discepolo », noto al sommo sacerdote, in 18,15. Se non si accetta la tesi di Lagrange, secondo cui questi due discepoli sono « i figli di Zebedeo », i candidati più probabili sono Filippo e Andrea, provenienti dal villaggio di pescatori di Betsaida, i quali compaiono insieme in 6,7-8 e 12,22. (Ciò significherebbe che i discepoli, che avevano una parte di rilievo nel racconto giovanneo del ministero, sono esplicitamente o implicitamente ricordati nell'epilogo, ma con un ordine speciale: Tommaso e Natanaele precedono i figli di Zebedeo, e Andrea e Filippo li seguono. Negli elenchi sinottici dei Dodici, i primi quattro sono sempre Pietro e Andrea, Giacomo e Giovanni, sebbene l'ordine dei nomi del quartetto vari). Dato che nel racconto della apparizione presso il mare, il *Vangelo di Pietro*, 60, menziona Andrea e Levi, anche questi due nomi sono stati proposti come candidati per gli « altri due discepoli », ma il *Vangelo di Pietro* non mostra dipendenze da Giovanni 21. Anche Nonno di Panopoli, nella sua parafrasi in versi del Quarto Vangelo (verso il 450), menziona Andrea, ma non come uno dei due discepoli innominati (Pietro, Andrea, Natanaele e altri due uomini).

v. 3. *Simon Pietro disse ... « Io vado a pescare »*. L'iniziativa è sua anche nel *Vangelo di Pietro*, 60: « E io, Simon Pietro, e Andrea mio fratello prendemmo le nostre reti da pesca e andammo in mare ... ». Il verbo « pescare » ha la forma di un infinito di scopo, il che è raro in Giovanni (4,7; 14,2) ed è più frequente in Matteo e in Luca; MTGS, pp. 134-35, annota che questa costruzione era diventata sempre più popolare in greco a partire da verso il 150 a.C. McDowell, p. 430 ss. argomenta che il tempo presente del verbo « andare » esprime più che una intenzione momentanea: Pietro ritorna al suo antico modo di vivere e così continuerà. Allora, il significato della storia è che Gesù fece cambiare opinione a Pietro, specialmente al v. 15: « Mi ami tu più di queste [reti, barche, ecc.]? ». Il che è dubbio.
— « *Veniamo anche noi con te* ». La preposizione è *syn*, che in Giovanni compare soltanto in altri due passi (*meta* è più frequente), ma settantacinque volte in Luca/Atti. Loisy, p. 515, trova il dialogo banale e pensa che esso dimostri il goffo tentativo dello scrittore di creare una cornice per la storia che sta per narrare. Alcuni studiosi hanno riscontrato una incoerenza nel fatto che il redattore pensi che questi discepoli siano pescatori, cosa che l'evangelista non dice mai. Tuttavia, è avventato il supporre che l'evangelista non lo sapesse; egli talvolta suppone una generale conoscenza cristiana dei particolari, come quando parla di Giovanni senza prima chiamarlo il Battista o Battezzatore. Altri hanno trovato incoerente il fatto che Natanaele partecipi alla pesca, dato che proveniva dalla regione collinosa. Sebbene nessuna di queste obiezioni sia insormontabile, nel Commento avanzeremo l'ipotesi che i nomi dei compagni di Pietro non comparivano originariamente nella narrazione della pesca.
— *si mossero*. Sebbene Westcott, Lagrange e Bernard siano tra coloro che scoprono nel verbo *exerchesthai* l'implicazione che i discepoli uscirono dalla casa in cui si trovavano a Cafarnao (la casa di Pietro?) o a Betsaida, più probabilmente il verbo è pleonastico e non ha un significato speciale, cosa frequente nello stile semitico. Il *Vangelo di Pietro*, 60, citato sopra, usa *aperchesthai* nello stesso modo.

— *sulla barca*. L'articolo, che implica che questa è la barca usata abitualmente per pescare (vedi Nota a 6,17), non è necessariamente un segno che lo scrittore dipende, circa la barca dei discepoli, dalla tradizione sinottica (Mc 4,1.36); anche qui egli può attingere alla generale conoscenza cristiana. *Ploion* è usato qui e al v. 6, ma il diminutivo *ploiarion* compare al v. 8; abbiamo visto una variazione simile nel cap. 6: *ploion* è usato nei vv. 17.19.21.22.23 (?) e *ploiarion* nei vv. 22.23(?).24 (vedi Nota a 6,22). Sebbene alcuni dei commentatori più antichi considerassero il diminutivo seriamente, esso non ci dice nulla delle dimensioni della barca (per il problema dei « diminutivi sbiaditi » del greco neotestamentario, vedi D. C. Swanson, JBL 77 [1958], 134-51). Certamente, l'uso delle due parole non è una prova che Giovanni concorda con il racconto lucano della pesca miracolosa, in cui sono specificamente ricordate due barche (Lc 5,1-11; entrambe sono chiamate *ploion*, sebbene una variante testuale abbia *ploiarion*).

— *quella notte non presero niente.* Il verbo greco *piazein* (qui e al v. 10), che in Giovanni compare sei volte in relazione all'arresto di Gesù, non è usato spesso riferito ad animali o pesci (eppure, vedi Ap 19,20). Lc 5,5 dice: « Sebbene abbiamo lavorato tutta la notte, non abbiamo preso niente ». Gli esperti di usanze palestinesi affermano che nel lago di Galilea di solito si pesca meglio di notte che di giorno; e i pesci presi di notte potevano essere venduti freschi la mattina.

v. 4. *appena dopo l'alba.* Letteralmente « quando l'alba stava già spuntando »; in alcune importanti testimonianze della tradizione testuale occidentale, il « già » manca; il Codice Sinaitico, il Codice di Beza e la tradizione bizantina hanno « era già spuntata ». *Prōia,* « alba », non compare mai nel corpo del Vangelo, dove si ha *prōi* due o tre volte.

— *Gesù stette sulla riva.* Le testimonianze testuali sono divise tra *epi* (« su ») ed *eis* (« dentro, verso »). Probabilmente, la seconda lezione dovrebbe essere preferita, perché era la più difficile ed è stata modificata dai copisti, i quali avevano dimenticato che il verbo « stare » era un verbo di moto nel greco classico e poteva, quindi, essere unito a *eis* (ZGB, § 103). È impiegato con *eis* in 20,19 e 26 dove Gesù « stette davanti ai » (nel mezzo dei) discepoli. Nella narrazione, noi abbiamo immaginato che, dopo non aver preso niente, i discepoli ritornino a riva e siano pertanto abbastanza vicini da sentire e da vedere qualcuno che sta là. L'improvvisa apparizione di Gesù sulla riva

vuole essere, probabilmente, misteriosa, perché in parecchie narrazioni dopo la resurrezione egli si materializza all'improvviso. Non ci sono appoggi per l'immaginario contrasto che Westcott, p. 300, propone tra Gesù sulla terra ferma e i discepoli sull'acqua agitata.
— *nessuno... sapeva che era Gesù.* Gli studiosi che non ritengono che il cap. 21 sia una aggiunta, bensì una continuazione del cap. 20, sono seriamente sollecitati a spiegare l'incapacità dei discepoli di riconoscere Gesù, dopo averlo visto già due volte. La distanza e la fioca luce dell'ora sono presentate quali possibili spiegazioni; eppure, c'è ancora esitazione al v. 12, sebbene là i discepoli lo vedano da vicino e presso il fuoco. Quasi certamente ci troviamo di fronte alla prima apparizione di Gesù ai suoi discepoli in un racconto indipendente dal cap. 20, e questo è un altro esempio dell'aspetto trasformato di Gesù risorto (p. 1268 sopra).

v. 5. « *Figlioli* ». Questo è il plurale di *paidion* (un diminutivo di *pais,* « fanciullo »; vedi Note a 4,49.51). Nel Vangelo, soltanto qui è impiegato nel rivolgersi ai discepoli; eppure, vedi Nota a 13,33 dove c'è un uso simile di *teknion* (diminutivo di *teknon,* « bambino »). Talvolta, *teknion* è considerato un termine più affettuoso di *paidion*; ma, a quanto pare, le due parole sono intercambiabili in 1 Gv 2,12 e 14, dove entrambe sono distinte da *neaniskos,* « giovanotto ». Lagrange, p. 524, suppone che *teknion* fosse più abituale quando Gesù si rivolgeva ai discepoli e che egli usasse qui l'inconsueto *paidion* per non essere riconosciuto. Tuttavia, per sostenere tale distinzione, si dovrebbero trovare esatti equivalenti aramaici; inoltre, nel Quarto Vangelo, *teknion* è usato al vocàtivo soltanto una volta e nel contesto stilizzato di un discorso di commiato, dove è usuale menzionare i figli (p. 717 sopra); quindi, non si può essere certi dell'abitudine del Gesù giovanneo. In quanto a *paidion,* il valore di diminutivo può essere del tutto scomparso; un doppio diminutivo, *paidarion,* è impiegato per un ragazzetto in 6,9; eppure, *paidion* è usato per un infante in 16,21. L'atmosfera paterna, implicita nell'uso di *paidion* in 1 Gv 2,18 e 3,7, qui non è appropriata perché uno, che presumibilmente è uno straniero, si rivolge ai discepoli. Quindi, noi aderiamo alla tesi di Bernard, II, 696, secondo cui in questa scena *paidion* ha un tono amichevole. Come Bernard dice in modo inimitabile: « ... potremmo dire " figlioli " o " ragazzi " se ci rivolgessimo a un gruppo di estranei di una classe sociale inferiore ».

— *« non avete preso ... vero? »*. « Preso » traduce il verbo greco « avere »; ma Bernard, II, 696, cita uno scolio su Aristofane per mostrare che questo è il modo con cui, idiomaticamente, si chiederebbe a un pescatore o a un cacciatore se ha avuto successo. La domanda è preceduta da *mē* e, quindi, secondo le regole classiche, prevede una risposta negativa. Eppure, molti commentatori evitano un significato così netto; per esempio, Bultmann pensa che la domanda sia stata formulata dal punto di vista di quelli a cui era rivolta, i quali sapevano di non aver preso niente; Barrett trova semplicemente una sfumatura di dubbio; la nota in BDF, § 427², se la comprendiamo correttamente, vede un implicito « per caso » e segue Crisostomo nel supporre una implicita offerta di comperare, qualora abbiano preso pesci. Sebbene queste interpretazioni meno sprezzanti siano plausibili, specialmente l'ultima, lo scrittore può ben avere inserito un tocco ironico: Gesù conosceva la mancanza di risorse dei discepoli lasciati a se stessi. Si deve osservare che nei Vangeli i discepoli non prendono mai un pesce senza l'aiuto di Gesù.

— *niente da mangiare*. Si sostiene generalmente che *prosphagion*, parola del greco ellenistico, si riferiva originariamente a un contorno da mangiare con del pane, che acquistava così sapore, e che, dato che il pesce spesso costituiva questa pietanza, la parola assunse il significato di « pesce ». (Una storia simile è proposta per *opsarion*, usato nei vv. 9.10 e 13; vedi Nota a 6,9). Tuttavia, J. H. Moulton e G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament* (Grand Rapids, Eerdmans, 1949), p. 551, dichiarano: « A giudicare dalla testimonianza dei papiri, è meglio intendere *prosphagion* come un genere normale di cibo del *genus* pesce, anziché " companatico " ». Nel racconto lucano della pesca miracolosa, Gesù non rivolge domande ai discepoli circa il successo avuto. Eppure, nella apparizione di Gesù risorto di Lc 24,41-43, egli chiede loro: « Avete qui del cibo? ». Essi rispondono dandogli un pezzo di pesce cotto (*ichthys*).

v. 6. *Gettate la vostra rete*. In Lc 5,4 Gesù dice: « Va' al largo e calate le vostre reti per pescare ». Il verbo di Giovanni « gettare » (*bellein*) compare nel racconto di Matteo (4,18) relativo a Pietro e ad Andrea che pescavano quando Gesù passò e li chiamò. Giovanni usa *diktyon* per « rete »; il racconto dopo la resurrezione del *Vangelo di Pietro*, 60, usa *linon*.

— *a destra della barca*. Goffa in greco, questa specifica-

zione non compare nella storia lucana parallela della pesca. Il lato destro era il lato propizio (vedi Mt 25,33; anche esempi in StB, I, 980); in realtà, Barrett, p. 482, fa notare che un significato secondario di *dexios*, « destro », era « fortunato ». Eppure, certamente lo scrittore non pensava ad un caso di buona fortuna; né si può accettare l'ipotesi di Bernard, II, 696, secondo cui Gesù può aver visto un banco di pesci e dirige i discepoli in quella direzione. Giovanni implica una conoscenza più che naturale da parte di Gesù e il corrispondente dovere morale di obbedirlo alla lettera, se uno è suo discepolo.
— *troverete qualcosa*. Dopo queste parole si trova una aggiunta in un gruppo di testimonianze testuali (P^{66}, Codice Sinaitico corrector, versione etiopica, alcuni testi latini di provenienza irlandese e Cirillo di Alessandria): « Ma essi dissero: " [Mestro], abbiamo lavorato tutta la notte e non abbiamo preso niente; ma in tuo nome [parola] getteremo " ». Questa è opera di copisti che hanno preso da Lc 5,5.
— *Così*. L'uso di *oun* in questo capitolo è tipicamente giovanneo.
— *la quantità di pesci era così grande*. Il greco di questo versetto comporta un uso causale di *apo* che non si trova altrove in Giovanni (il quale preferisce *dia*, ventisei volte), ma si trova nove volte in Luca/Atti e frequentemente nei LXX. Lc 5,6-7 presenta un quadro analogo, ma con parole diverse: « Essi circondarono una grande quantità di pesci, e le loro reti si stavano rompendo, così essi fecero segnali ai loro compagni sull'altra barca affinché venissero ad aiutarli ».
— *non erano capaci*. Questo è l'unico caso in cui nel Vangelo *ischyein* è usato nel senso di « essere capace »; Giovanni preferisce *dynasthai* (trentasei volte).
— *di tirarla a bordo*. Il verbo, usato qui, al v. 11 e tre volte nel corpo del Vangelo, è sempre nella forma tarda *helkyein*, anziché *helkein*.

v. 7. *quel discepolo che Gesù amava*. Anche se la sua presenza appartiene all'ultimo strato della storia, è chiaro che per il redattore egli deve essere stato uno dei sei compagni di Pietro, menzionati al v. 2 e, più specificamente, uno dei due figli di Zebedeo o uno degli « altri due discepoli ». Il verbo *agapan* è usato qui e al v. 20, come in 13,23 e 19,26 (*philein* è usato in 20,2). « Quel discepolo » può essere paragonato all'uso di *ekeinos* in 19,35 (vedi Nota relativa; anche 13,25).

— « *È il Signore!* ». Alcune testimonianze occidentali leggono « il nostro Signore ». Questo titolo è servito per confessare Gesù risorto in 20,18.25 e 28. Barrett, p. 483, osserva che « è » coincide con la formula « io sono » (vedi App. IV p. 1484).

— *Una volta che ebbe udito.* Apparentemente Pietro continuava a non poter riconoscere Gesù vedendolo; vedi anche v. 12.

— *si rimboccò addosso la veste esterna (perché era altrimenti nudo).* Il passo è generalmente tradotto in questo modo: « Pietro si mise addosso degli abiti, perché era nudo ». Quindi, l'idea sarebbe che Pietro lavorava portando un perizoma (la nudità completa avrebbe offeso la sensibilità israelitica, e non si adatterebbe a un uomo che ha lavorato durante tutta la notte fredda), ma per amore del pudore e della reverenza, egli indossò la veste esterna prima di nuotare fino a riva per incontrare Gesù. Barrett, p. 483, fa notare che il porgere il saluto era un atto religioso e non poteva essere compiuto senza avere addosso indumenti. Eppure, sembra incredibile che una persona indossi un abito prima di tuffarsi in acqua, impacciando così il nuoto. Riconoscendo questa difficoltà, Loisy, p. 518, trova qui un altro esempio della goffaggine del redattore. Eppure, Lagrange e Marrow propongono un significato più plausibile del testo greco, un significato che ovvia gran parte della difficoltà. Il verbo *diazōnnynai,* che vuol dire « legare (abiti) intorno a se stesso », nel NT si trova soltanto in Giovanni (Luca usa la forma dei LXX, *perizōnnynai*). Può significare indossare abiti, ma più esattamente significa rimboccarli e legarli con una cintura in modo da avere libertà di movimenti per fare qualcosa. In 13,4-5 il verbo è usato per Gesù che si lega un asciugamano ai fianchi per poterlo adoperare mentre lava i piedi dei discepoli. L'articolo di vestiario, di cui si parla nella presente scena, è un *ependytēs,* una veste indossata sopra la biancheria. La parola può essere usata per descrivere il grembiule di un lavoratore, e in questo caso si trattava, probabilmente, di un camiciotto da pescatore che Pietro indossava nel freddo del mattino. L'aggettivo *gymnos,* « nudo », può voler dire poco vestito, e Marrow pensa che, dato che Pietro indossava l'*ependytēs,* poteva essere definito poco vestito. Qui noi preferiamo l'ipotesi di Lagrange: lo scrittore vuol dire che Pietro era nudo sotto l'*ependytēs* e questo è il motivo per cui non se la poteva togliere prima di tuffarsi. Quindi, abbiamo un quadro più logico: vestito soltanto con il camiciotto da

pescatore, Pietro lo infila nella cintura in modo da poter nuotare più liberamente, e si tuffa in acqua. Bernard, II, 697-98, sembra dare un doppio significato a *diazōnnynai*, e cioè: « indossò e rimboccò », ma allora ci troviamo ancora di fronte alla assurdità di aumentare l'abbigliamento prima di nuotare.
— *si buttò in mare.* La VS^{sin} aggiunge: « e si avvicinò nuotando, perché non erano lontani da terra »; la seconda parte anticipa la notizia circa la distanza, che si trova alla fine del v. 8. Dobbiamo pensare, con maggior probabilità, che Pietro nuotasse e non che avanzasse a guado, perché per la maggior parte la riva del lago è assai scoscesa.

v. 8. *arrivarono con la barca.* Consideriamo strumentale il dativo di *ploiarion* (vedi Nota su « la barca » al v. 3). Lagrange lo traduce come un dativo di luogo (« sulla barca »), ma BDF, § 199, nega l'esistenza di tale dativo nel NT.
— *trainando la rete.* In Lc 5,7 apparentemente le reti sono state tirate a bordo, perché le due barche stanno quasi affondando sotto il peso dei pesci nelle reti.
— *circa cento metri.* Letteralmente « duecento cubiti ». L'uso ellenistico di *apo* con il genitivo invece di un accusativo di distanza, è proprio giovanneo (11,18; Ap 14,20; vedi BDF, § 161^1, ZGB, § 71). Questa notizia circa la distanza avrebbe trovato un posto più naturale alla fine del v. 7, come riconosce la VS^{sin}.

v. 9. *sbarcarono.* Invece di *apobainein*, alcune testimonianze testuali leggono *anabainein*, « andarono a bordo », ma questa è probabilmente una confusione con il v. 11.
— *là un fuoco di carbonella.* Per *keimenēn*, « messa là », sembra che alcune testimonianze della VL abbiano letto *kaiomenēn*, « che ardeva ». Giovanni tradisce una predilezione per i fuochi di carbonella; l'unico altro episodio del NT, in cui il termine compare, è quello del rinnegamento di Pietro in Giovanni 18,18.
— *un pesce... e pane.* Come in 6,9, *opsarion* si riferisce comunemente a pesce secco o conservato; ma in questo versetto la parola descrive pesce pescato di recente e, quindi, almeno per il redattore giovanneo, è intercambiabile con l'*ichthys* del v. 11 (con buona pace di BDF, § 111^3, che tenta di fare una netta distinzione). È possibile che, in parte, la varietà dei vocaboli giovannei per « pesce » ai vv. 5-13 (*prosphagion, ichthys, opsarion*) rifletta la fusione di due storie (vedi Commento): *ichthys* sarebbe

l'originale nella storia della pesca e *opsarion* nella storia del pasto di pane e di pesce. In quanto alla menzione del pane, non è chiaro se anche il pane si trovasse sul fuoco di carbonella. Il fatto che sia usato il singolare sia per il pesce che per il pane, contrapposto, per esempio, al plurale « pesci » del v. 11, è sembrato significativo ad alcuni: l'autore desiderava illustrare il tema della unione in un pasto rituale facendo riferimento a un pesce e a un pane; ma, in realtà, l'autore non dice « un unico ». Ciò ha portato inoltre alla ipotesi che Gesù abbia moltiplicato miracolosamente quell'unico pesce e quell'unico pane per sfamare i sette discepoli (così Lagrange, p. 526). Noi non possiamo credere che a un miracolo tanto importante si sarebbe fatto cenno in modo indiretto. Lasciamo aperta la possibilità che, in effetti, ci fosse un unico pesce sul fuoco, dato che Gesù ne chiese altri, ma al pane, probabilmente, viene dato significato collettivo.

v. 10. *Portate.* Questo imperativo dell'aoristo è una rarità, perché altrove nel NT è universale l'uso dell'imperativo presente di *pherein* (BDF, § 336^3); infatti, il presente compare in 20,27 in un contesto pasquale.
— *alcuni dei pesci.* In Giovanni l'uso partitivo di *apo* si trova soltanto qui, in contrasto con le cinquantuno volte del partitivo *ek.* Nel contempo, il sostantivo retto dalla preposizione, *opsarion,* nel NT è tipicamente giovanneo. Quindi, questa sola frase costituisce un esempio pratico della difficoltà di decidere se o meno lo stile del capitolo è giovanneo.

v. 11. [*Così*]. Manca nelle testimonianze testuali sia occidentali che bizantine.
— *andò a bordo.* Letteralmente « andò su » o « venne su ». Zahn e Loisy sono tra quelli che accennano alla possibilità che Pietro soltanto adesso stia salendo sulla riva dopo la nuotata, e che gli altri discepoli siano arrivati prima remando. Tuttavia, dato che lo scrittore ci dice che Pietro partì per primo, avrebbe certamente dovuto dire che Pietro non arrivò per primo, se questo era quello che intendeva. Piuttosto, dobbiamo pensare che Pietro si trovi sulla riva, anche se è stato stranamente riservato, e che si metta immediatamente all'opera non appena Gesù fa la sua richiesta. L'idea che egli sia stato prostrato ai piedi di Gesù, e che ora *si alzi,* non è giustificata. (Come vedremo nel Commento, la difficoltà circa quello che Pietro sta facendo sulla riva è dovuta al fatto che qui sono

fusi due incidenti, e l'avvicinarsi di Pietro a Gesù dava originariamente occasione al dialogo dei vv. 15-17). Bultmann, p. 544, pensa che il verbo si riferisca all'*alzarsi* di Pietro sulla sponda per tirare a terra la rete. Tuttavia, è più probabile che si descriva Pietro che va a bordo della barca. Il verbo *anabainein* può significare « salire » nel senso di andare a bordo, sebbene gli altri esempi che di ciò abbiamo nel NT (Mc 6,51 = Mt 14,32) siano accompagnati in greco dal chiarimento « dentro la barca ». La tradizione dei copisti del Codice Sinaitico intendeva in questo modo l'intenzione dello scrittore, perché in quel codice è usato il verbo *embainein*, e ciò chiaramente vuol dire che egli montò nella barca. Bultmann dice che Pietro non può essere andato a bordo perché la rete piena di pesci non si trovava nella barca. Eppure, essa era trainata dietro la barca, e Pietro può essere dovuto andare all'altra estremità della barca attraccata per afferrare la rete. Lightfoot, p. 342, vede nell'azione di Pietro una manifestazione del suo ruolo di capo dei discepoli; questo simbolismo è possibile, ma, più semplicemente, si può pensare con Loisy che la logica della scena sia questa: Pietro agì con tanta autorità perché era il padrone della barca (cfr. Lc 5,3).

— *tirò a terra.* Malgrado le dimensioni e la quantità dei pesci, non è implicita alcuna dimostrazione miracolosa di forza; un miracolo del genere sarebbe stato descritto e sottolineato (Bultmann, p. 548[11]).

— *grossi pesci.* L'ipotesi che ci fossero altri pesci più piccoli, oltre ai centocinquantatré grossi, è improbabile. Nella pesca diretta da Gesù tutto è superlativo.

— *centocinquantatré.* Sebbene Giovanni frequentemente unisca ai suoi numeri un « circa » (1,39; 6,10; 21,8; ecc.), qui non usa il più comodo « circa centocinquanta ». La supposizione che lo scrittore possa avere avuto un nascosto scopo simbolico nell'indicare il preciso numero di centocinquantatré, ha causato una quantità enorme di speculazioni; « tutto, dalla gematria alla progressione geometrica » (Marrow), ma niente annulla l'opinione di Agostino che il numero è « un grande mistero ». Per un esame generale, vedi Kruse, *art. cit.* Ricordiamo alcune delle teorie più significative. (a) Nel suo commento a Ez 47,6-12 (PL 25,474C), Girolamo ci dice che gli zoologi greci avevano identificato centocinquantatré differenti generi di pesci; quindi, con questo numero, Giovanni può aver simboleggiato la totalità e la portata della pesca dei discepoli e anticipato che la missione cristiana avrebbe coinvolto tutti gli uomini, o almeno tutti i tipi di uomo. Si potrebbe trovare un parallelo nella parabola del regno di Mt 13,47, dove la rete gettata nel mare piglia pesci « di ogni genere ». Nondimeno, l'interpretazione di Girolamo presuppone che lo scrittore giovanneo conoscesse le conclusioni dello zoologo greco. Inoltre, Girolamo cita quale autorità « il più dotto poeta » tra gli zoologi, Oppiano di Cilicia (verso il 180), e, come R. Grant, HTR 42 (1949), 273-75, ha mostrato, la forma degli *Halieutica* di Oppiano, che ci è pervenuta, non sostiene la affermazione di Girolamo. Oppiano dichiara che ci sono infiniti generi di pesci e in realtà ne elenca centocinquantasette. Plinio (*Storia naturale,* IX,43) conosceva centoquattro varietà di pesci e di crostacei. Grant sospetta che Girolamo interpretasse la zoologia tramite Giovanni. (b) Agostino, *In Jo.* CXXII,8; PL 35,1963-64, ci offre il primo esempio di approccio matematico a centocinquantatré, per cui il numero è visto come la somma di tutti i numeri da uno a diciassette. Il simbolismo che si può trovare in diciassette varia, e molto di quanto è proposto dagli scrittori ecclesiastici è anacronistico per il Vangelo (dieci comandamenti e sette doni dello Spirito; nove schiere angeliche e otto beatitudini). Hoskyns, pp. 533-54 interpreta l'idea in modo diverso: centocinquantatré puntini possono essere sistemati in un triangolo equilatero continuando a mettere diciassette puntini in ogni lato. I numeri triangolari interessavano sia i matematici greci che gli autori biblici (vedi F. H. Colson, JTS 16 [1914-15], 67-76). Quindi, si può teorizzare che centocinquantatré sia un simbolo numerico della perfezione, simbolismo favorito dal fatto che diciassette, l'elemento fondamentale è formato di due numeri che simboleggiano il compimento, cioè sette e dieci, numeri importanti nel pensiero giudeo dell'epoca (*Pirqe Aboth* V,1-11). Barrett, p. 484, appoggia questa ipotesi facendo osservare che al v. 2 è nominato un totale di sette discepoli (sebbene lo scrittore non richiami l'attenzione su questo totale), e che nel Libro della Apocalisse, sette è un numero simbolico (vedi a pagina CLXXI). La conclusione di tutto ciò sarebbe che per Giovanni il numero perfetto centocinquantatré anticipava la pienezza della chiesa. (c) Un punto di vista allegorico è proposto da Cirillo di Alessandria (*In Jo.* XII; PG 74,745), il quale scinde il numero in cento e cinquanta e tre. Il cento rappresenta la pienezza dei Gentili; il cinquanta rappresenta il resto di Israele; il tre rappresenta la Santissima Trinità. Per Ruperto di Deutz, il cento rappresenta le donne sposate, il cinquanta rappresenta le vedove e il tre rappresenta le vergini. Queste allegorie riflettono gli interessi teologici di un'epoca posteriore; per esempio, difficilmente lo scrittore giovanneo pensava alla Santissima Trinità come tale. (d) La gematria trova alcuni esponenti moderni. Kruse, *art. cit.*, sottolinea che centocinquantatré rappresenta la somma del valore numerico delle lettere dell'espressione ebraica « la chiesa dell'amore », *qhl h'hbh*. Non si può negare che la gematria fosse conosciuta alla scuola degli scrittori giovannei (per esempio, il 666 di Ap 13,18, dove, tuttavia, l'attenzione del lettore è richiamata sulla gematria), ma è la più pura delle speculazioni il basare la gematria su una espressione che non ricorre mai negli scritti giovannei. R. Eisler (citato da Bultmann, p. 549[1]), fa ingegnosamente osservare che il valore numerico di *Simōn* è settantasei e quello di *ichthys*, « pesce », è settantasette. Più interessante è la gematria proposta da J. A. Emerton, JTS 9 (1958), 86-89, basata sul passo di Ez 47, ricordato come oggetto delle osservazioni di Girolamo nella teoria (a) di cui sopra, cioè la descrizione della corrente di acqua che fluisce dal tempio verso la valle del Giordano, per irrigare infine tutto il territorio della Palestina. Questo passo era noto nei circoli giovannei, perché costituisce lo sfondo di Ap 22,1-2 (il fiume della vita che fluisce dal trono dell'Agnello), e, forse, di Giovanni 7,37 (il fiume di acqua viva che fluisce da dentro Gesù; vedi a p. 418). Ora, in Ez 47,10 noi sentiamo che, dopo che la corrente ha bagnato il paese e pullula di pesci di ogni genere, i pescatori staranno presso il mare da Engaddi a En-Eglaim e getteranno le reti. Emerton osserva che il valore numerico delle consonanti ebraiche di (En)gaddi è diciassette e quello di (En)-Eglaim è centocinquantatré! (In seguito, P. R. Ackroyd, JTS 10 [1959], 153-55, lavorando su ortografie varianti dei manoscritti dei LXX, ha proposto che la gematria basata sulla grafia greca dei nomi Engaddi ed En-Eglaim, può dare un valore totale di centocinquantatré. Ciò è stato confutato da Emerton, JTS 11 [1960], 335-36, il quale ha obiettato che le due grafie dei nomi, su cui Ackroyd ha fatto i suoi calcoli, non si trovano mai assieme in nessun manoscritto greco). Quale interessante appoggio della opinione di Emerton, che il segreto del numero centocinquantatré può trovarsi in Ez 47, facciamo riferimento a J. Daniélou, *Études d'exégèse judéochrétienne* (Paris, Beauchesne, 1966), p. 136. Egli osserva che nell'arte primitiva cristiana, Pietro e Giovanni (i due principali discepoli in Giovanni 21) erano ritratti presso una corrente di acqua che fluiva dal tempio (il che, a sua volta, può essere messo in relazione con la roccia del sepolcro di Gesù).

Non si può negare che alcune di queste interpretazioni (che non si elidono scambievolmente) siano possibili, ma tutte incontrano la stessa obiezione: non abbiamo prove che concezioni tanto complicate di centocinquantatré sarebbero state intelligibili ai lettori di Giovanni. Non siamo a conoscenza di speculazioni o di simbolismo stabiliti relativi al numero centocinquantatré nel pensiero antico. Secondo il principio che dove c'è fumo c'è fuoco, noi concederemo alle interpretazioni riportate sopra la probabilità che il numero possa simboleggiare l'estensione o perfino l'universalità della missione cristiana. Ma siamo inclini a pensare che questo simbolismo non abbia suggerito l'invenzione del numero, perché non è immediatamente evidente; se lo scrittore avesse scelto deliberatamente, avrebbe di certo presentato un numero più ovviamente simbolico, per esempio centocinquantaquattro. L'origine del numero, probabilmente, va ricercata nella volontà di richiamare l'attenzione sul fatto che quanto è stato riferito (21,24) è il rapporto di un testimone oculare vero e proprio. Il Discepolo Prediletto è presente. In 19,35 egli era apparentemente quello che trasmise la notizia che sangue e acqua erano usciti dal costato di Gesù; in 20,7 egli è stato la fonte dell'esatta descrizione della posizione degli abiti funebri; così qui, forse, dobbiamo pensare che egli indichi il numero esatto dei pesci presi dai discepoli. Il numero può essere stato conservato nella storia perché era tanto elevato; e quando il racconto fu interpretato simbolicamente, il numero può essere stato interpretato come una indicazione figurata della grandezza dei risultati della missione dei discepoli. Numeri elevati che indicano abbondanza non sono estranei agli scritti giovannei; per esempio da cinquantacinque a novantacinque (circa) litri di acqua trasformati in vino a Cana (2,6) e il 144.000 di Ap 7,4. Per prudenza, dovremmo notare, concludendo, che la spiegazione da noi data dell'origine del numero, non risolve il problema della storicità.

— *la grande quantità*. Letteralmente « essendo così tanti ». Lc 5,6 riferisce che, dopo aver calato le reti, « essi circondarono una grande moltitudine di pesci »; e 5,7 dice che ce n'erano tanti da riempire entrambe le barche al punto di farle affondare. Quelli che conoscono la Palestina dichiarano che nel lago di Galilea ci sono banchi molto fitti di pesci.

— *la rete non era lacerata*. Lc 5,6 narra: « Le loro reti stavano rompendosi », e usa il verbo *diarēssein*, mentre Giovanni usa *schizein*. Scrittori come Lagrange, Hoskyns e Barrett pensano che nel quadro lucano le reti si ruppero, riempiendo di pesci le barche: ma ZGB, § 273, interpreta ciò come un esempio dell'uso dell'imperfetto per indicare una azione che non venne compiuta: le reti quasi si ruppero.

v. 12. *mangiare la vostra colazione*. L'uso classico di *aristan* concerne il pasto del mattino che mette fine al digiuno della notte; eppure, in Lc 11,37, l'unico altro caso in cui si presenti il verbo nel NT, esso si riferisce al pasto principale della giornata (Luca usa in modo analogo il sostantivo *ariston*). Consiste il pasto soltanto del pesce (singolare o collettivo?) e del pane, che sono menzionati al v. 9, oppure dobbiamo pensare che Pietro abbia portato alcuni pesci pescati di recente, come gli è stato detto di fare al v. 10, e li abbia aggiunti? Quest'ultima soluzione è più facile, ma quasi tutti gli interpreti preferiscono la prima e ritengono l'ordine, apparentemente senza senso, del v. 10 un segno che due narrazioni sono state fuse illogicamente: una, in cui Gesù fornisce il pasto (miracolosamente?) e un'altra, in cui la pesca fatta dai discepoli costituisce il pasto. Lagrange, p. 527, spiega che, dato che i pesci pescati di recente simboleggiano i convertiti della missione cristiana, non possono essere mangiati; sarebbe un genere di cannibalismo spirituale!

— *Nessuno*. C'è un considerevole appoggio testuale per l'aggiunta di una congiunzione avversativa.

— *osava domandare: « Chi sei? »*. Dato che l'aspetto di Gesù è strano (v. 4), essi lo riconoscono, ma sono perplessi e incerti. Il Gesù che essi conoscevano ha subìto una trasformazione diventando il Signore risorto. Bernard, II, 700, osserva che la familiarità dei vecchi tempi è finita, ma, in realtà, una simile esitazione nel fare domande a Gesù si incontra in 4,27. Barrett, p. 484, dice che, ora che Gesù si è manifestato ai suoi, tali domande sono inutili (16,23); ma, allora, perché i discepoli sono esitanti? Nel Commento proporremo l'ipotesi che questa fosse inizialmente una scena di riconoscimento di una delle due storie di una apparizione dopo la resurrezione, mescolate nel cap. 21 (la scena del riconoscimento al v. 7 apparteneva all'altra storia). L'inconsueto verbo *exetazein*, « indagare » (talvolta «interrogare in contraddittorio »), non compare in nessun altro passo di Giovanni. La domanda:

« Chi sei? » fu rivolta a Gesù da « i giudei » in 8,25. — *era il Signore.* Come al v. 7, questo titolo esprime il riconoscimento di Gesù dopo la resurrezione.

v. 13. *Si avvicinò.* Tutti i verbi di questo versetto sono al presente storico, in contrasto con gli aoristi del similissimo 6,11. Il quadro è confuso perché fino a questo momento avremmo naturalmente supposto che Gesù si trovasse vicino al fuoco che aveva acceso. Forse, tuttavia, il verbo è pleonastico e non denota realmente un movimento. — *diede.* Il Codice di Beza, la VS^{sin} e due manoscritti della VL rendono la rassomiglianza con 6,11 ancora più stretta, aggiungendo « rese grazie » (*eucharistein*). Dato che, come faremo notare nel Commento, il presente versetto ha un simbolismo eucaristico, la mancanza del verbo *eucharistein* è rimarchevole. Bultmann, p. 550[2], spiega che il Signore risorto non rende grazie come faceva il Gesù del ministero.

v. 14. *Ora, questa era la terza volta.* Con buona pace di Bernard, II, 701, ben difficilmente questo può essere un tentativo di correggere la tradizione marciana che Gesù sarebbe apparso prima in Galilea. È il tentativo del redattore di cucire assieme i capp. 20 e 21 facendo seguire questa apparizione alle due di 20,19 e 26. Si noti che il redattore lascia trapelare il concetto primitivo, attestato in 1 Cor 15,5-8, secondo cui le apparizioni a testimoni apostolici hanno una importanza speciale; egli conta soltanto le apparizioni ai discepoli e ignora Maria Maddalena. In quanto allo stile, si paragoni: « Questo era il secondo segno » di 4,54. Goguel, p. 25, trova l'analogia tra i due versetti così stretta da teorizzare che la storia della pesca miracolosa non era collocata in origine dopo la resurrezione (non è posta dopo la resurrezione in Lc 5,1-11), e che era il terzo segno della Fonte dei Segni di Giovanni, dopo i due miracoli di Cana. Molti studiosi hanno pensato che sia possibile che questa storia appartenesse una volta a una raccolta di segni, ma difficilmente nella successione immaginata da Goguel (Bultmann, p. 546[1]). Agourides, p. 129, pensa che l'accento sia posto sulla *terza* volta perché nei vv. 15-17 si avrà una triplice domanda che riabiliterà Pietro dopo i suoi tre rinnegamenti. — *dopo la sua resurrezione.* Letteralmente « dopo essere stato resuscitato »; l'uso del passivo *egeirein* per la resurrezione di Gesù, qui e in 2,22 (vedi Nota relativa), può essere messo in contrasto con l'uso di *anistanai,* fatto una sola volta in 20,9.

COMMENTO

La natura e lo scopo del cap. 21

Dalle prove testuali, inclusa quella di testimonianze tanto antiche quali il P^{66} e Tertulliano, il Vangelo non ha mai circolato senza il cap. 21. (Un manoscritto siriaco del V o VI secolo [British Museum cat. add. n. 14453], che termina con Giovanni 20,25, manca evidentemente degli ultimi fogli). Ciò ci lascia ancora con due problemi fondamentali. Primo, faceva parte il cap. 21 del piano originale del Vangelo? Secondo, in caso contrario, fu aggiunto prima della « pubblicazione » da parte dell'evangelista o del redattore? Con Lagrange e Hoskyns quali notevoli eccezioni, pochi studiosi moderni rispondono affermativamente alla prima domanda. Le principali ragioni sono queste: (a) La chiara conclusione di 20,30-31, che spiega perché l'autore abbia scelto quello che ha raccontato, sembra escludere ogni ulteriore narrazione. Riconoscendo questa difficoltà, Lagrange sposta 20,30-31 e lo mette dopo 21,23. (b) Nel cap. 20, dopo aver descritto le apparizioni di Gesù ai suoi discepoli, l'autore riferisce una beatitudine per coloro che non hanno visto (20,29). Quindi, è estremamente improbabile che egli intendesse parlare di altre apparizioni a quelli che avevano realmente visto. (c) La storia del cap. 21 segue goffamente quella del cap. 20, di modo che è difficile credere che gli avvenimenti dei due capitoli seguano ora la successione originale. (Tra parentesi, troviamo degno di nota il fatto che, malgrado le tante teorie relative a riordinamenti del Quarto Vangelo [vedi le pp. XXIV-XXVII], non ci sia stato un tentativo concertato di mettere la apparizione dopo la resurrezione del cap. 21 prima delle apparizioni del cap. 20). Dopo aver visto Gesù risorto a Gerusalemme, e aver ricevuto la missione quali Apostoli, perché sarebbero i discepoli ritornati in Galilea e avrebbero ripreso senza scopo le loro consuete occupazioni? Dopo avere visto Gesù due volte faccia a faccia, perché non sarebbero capaci i discepoli di riconoscerlo quando appare di nuovo?

A difesa dell'idea che l'autore intendeva includere il cap. 21, Hoskyns, p. 550, argomenta che una fine del Vangelo dovrebbe comprendere non soltanto una apparizione del Signore risorto, ma anche una missione dei discepoli nel mondo per la salvezza di questo. Hoskyns cita Mc 16,20; Mt 28,20 e il Libro degli Atti, che egli considera la vera fine del Vangelo di Luca, e giustamente trova un riferimento a tale missione nel simbolismo della pesca di Giovanni 21. Tuttavia, il suo argomento a favore dell'inclusione del cap. 21, è indebolito dal fatto che c'è un riferimento a una missione in 20,21: « Come il Padre ha mandato me, così io mando voi ». L'universalità della missione non è esplicita nel cap. 20, ma il suo grande successo è postulato dalla beatitudine relativa a coloro che non hanno visto ma hanno creduto (20,29). Se il cap. 21 non fosse stato mai composto, possiamo supporre con certezza che Hoskyns non avrebbe considerato inadeguato il fatto che il Vangelo terminasse con il cap. 20. Quindi, noi siamo certi che il cap. 21 sia una aggiunta al Vangelo e che consista di una narrazione, un tempo indipendente, di una apparizione di Gesù ai suoi discepoli.

A modo di transizione alla seconda domanda, solleviamo il problema del titolo da dare al cap. 21. Lo chiameremo appendice, supplemento o epilogo? Se, come viene spesso definita, una appendice è un qualcosa di non correlato all'opera nel suo complesso, il termine non è esatto per il cap. 21. Certamente, questo capitolo è più strettamente integrato nel pensiero giovanneo di quanto l'« appendice marciana » sia integrata nel pensiero marciano. Vedremo, per esempio, che il cap. 21 riprende alcuni temi del Vangelo (il rinnegamento di Pietro, la cura che il pastore ha delle pecore; la parte del Discepolo Prediletto) e mostra le loro conseguenze per la chiesa. Neanche « supplemento » è una felice definizione del cap. 21. Un supplemento fornisce notizie acquisite in un secondo tempo, e noi vedremo che alcune notizie di Giovanni possono essere precedenti a quelle del cap. 20, almeno all'origine. Ad ogni modo, è una differenza di messa a fuoco ecclesiale quella che caratterizza il cap. 21, e non semplicemente una differenza di tempo. Come abbiamo detto nelle pagine CLXIX-CLXX, noi preferiamo « epilogo » (così anche Marrow, pp. 43-44), termine che ha la più precisa sfumatura per la relazione del cap. 21 con il Vangelo. Un buon parallelo è presentato dalla forma dell'epilogo letterario, in cui un discorso o una narrazione sono aggiunti dopo la conclusione di un dramma, per completare alcuni corsi di pensiero lasciati in sospeso nell'opera stessa. Inoltre, un epilogo alla fine del Vangelo bilancia la presenza di un prologo all'inizio. Ciò è più che una sottigliezza della nostra classifica perché, come abbiamo detto nella pagina XL, entrambi furono aggiunti dalla stessa mano.

Quindi, arriviamo alla seconda domanda: chi ha composto l'epilogo? Fu aggiunto dall'evangelista stesso in una seconda edizione del suo Vangelo, o fu aggiunto da un redattore che fece mostra di alcune caratteristiche stilistiche tipicamente giovannee o le imitò? Fin dall'inizio dovrebbe essere chiaro che, per pensiero e per espressione, il cap. 21 appartiene al gruppo degli scritti giovannei; e, se fosse stato conservato separatamente nel NT, tutti avrebbero riconosciuto le sue strette affinità con il Vangelo. (Quindi, non soltanto per la attestazione testuale, ma anche per lo stile, il cap. 21 costituisce un problema completamente diverso da quello presentato dalla storia della donna adultera di 7,53-8,11, vedi le pagine 434-36). Se lo studio dello stile è il criterio finale per decidere se l'epilogo fu composto dall'evangelista o da un redattore, i risultati di tale studio non saranno privi di ambiguità; ed entrambe le domande impongono un massiccio sostegno da parte degli studiosi. La questione è tanto discutibile che esegeti come Bauer (nella terza edizione del suo commentario) e Howard hanno cambiato idea nel corso della loro carriera, ammettendo infine la paternità dell'evangelista.

È abituale elencare i tratti stilistici in cui il cap. 21 concorda con il corpo del Vangelo (tratti a favore della paternità dell'evangelista) e quelli in cui non concorda (tratti a favore della paternità di un redattore), vedi Bultmann, p. 542; Barrett, p. 479 e Boismard, esauriente nell'*art. cit.* Tutti ammettono che alcune differenze stilistiche sono insignificanti. Per esempio, ventotto parole usate nel cap. 21 non compaiono altrove nel Vangelo; ma, dato che nel Vangelo questa è l'unica scena in cui si parli di pesca, ci aspettiamo una percentuale di vocaboli appropriati. Altre proposte differenze tra il cap. 21 e il Vangelo si basano su ipotesi un po' tendenziose circa il Vangelo; per esempio, Bultmann, p. 543, osserva che in questo capitolo il Discepolo Prediletto è una persona reale, mentre nel corpo del Vangelo è soltanto un simbolo (molti non sono d'accordo sul secondo punto); oppure, ancora, Dodd, *Interpretation*, p. 431 pretende che 21,22 palesi una ingenua aspettativa della seconda venuta, che non si trova nel Vangelo (molti riterrebbero la seconda affermazione esagerata).

Nelle Note, ci siamo sforzati di far notare i tratti giovannei e non giovannei del capitolo, e qui elencheremo i più significativi. Particolarmente, i tratti giovannei comprendono: la definizione di « mare di Tiberiade » al v. 1; i nomi Simon Pietro, Tommaso il Gemello e Natanaele di Cana al v. 2; la parola *opsarion* per « pesce » ai vv. 6.9.11;

il Discepolo Prediletto e la connessione con Pietro al v. 7; il fuoco di carbonella al v. 9; la domanda esitante al v. 12; gli echi di 6,11 al v. 13; l'enumerazione delle apparizioni al v. 14; il nome del padre di Simone al v. 15; alcune varianti lessicali e la metafora delle pecore ai vv. 15-17; il duplice « Amen » e l'oscuro simbolismo al v. 18; la parentesi esplicativa al v. 19; il Discepolo Prediletto ai vv. 20-23; il tema del testimone verace al v. 24; il riferimento ad altre azioni al v. 25. Ruckstuhl, pp. 141-49, uno specialista dello stile giovanneo (vedi le pagine XXXI-XXXII, XLII), trova che la presenza di così tanti tratti giovannei è una prova sufficiente della paternità dell'evangelista; così anche Cassian, *art. cit.* Fra gli studiosi che condividono questa opinione possiamo citare Westcott, Plummer, Schlatter, Lagrange, Bernard, Kragerud e Wilkens. (Alcuni non attribuirebbero i vv. 24-25 all'evangelista). Tratti che in modo rimarchevole non si uniformano allo stile del Vangelo sono: la menzione dei figli di Zebedeo al v. 2; la preposizione *syn,* « con », al v. 3; la parola usata per « alba » al v. 4; il causativo *apo* e il verbo *ischyein,* « essere capace », al v. 6; il partitivo *apo* al v. 10; il verbo *epistrephein,* « voltarsi », al v. 20. Boismard, *art. cit.,* che ci ha dato lo studio stilistico più particolareggiato del capitolo, ha dedotto da tali differenze che l'evangelista non ha scritto l'epilogo. (All'inizio in via sperimentale, e in un secondo tempo con maggior sicurezza, Boismard ha proposto la paternità lucana; ma pochi lo hanno seguito nell'identificare con Luca il redattore). Tra gli studiosi che condividono questa opinione, si possono elencare Michaelis, Wikenhauser, Kümmel, Bultmann, Barrett, Goguel Dibelius, Lightfoot, Dodd, Strathmann, Schnackenburg e Käsemann.

In questo commentario tratteremo l'ipotesi della paternità di un redattore, conclusione cui siamo giunti per ragioni diverse dall'incerto criterio stilistico. Il pensare a un redattore spiega meglio perché il racconto della apparizione (o delle apparizioni) in Galilea del cap. 21 sia stato artificialmente aggiunto a quello delle apparizioni a Gerusalemme del cap. 20 e considerato posteriore (« In seguito » al v. 1; « terza volta » al v. 14). Abbiamo sostenuto che le apparizioni di Gesù ai discepoli in Galilea precedevano una volta le apparizioni a Gerusalemme. In una seconda edizione del Vangelo, l'evangelista avrebbe potuto interpolarle pianamente (se ne avesse conosciuto la successione); invece è più probabile che un redattore si sarebbe limitato ad aggiungere. Inoltre, se l'evangelista stesso avesse aggiunto una nuova serie di apparizioni, si sarebbe sentito libero di spostare o di modificare la sua precedente conclusione di 20,30-31, mentre un redattore avrebbe potuto desiderare di non rimaneggiare il Vangelo che gli era pervenuto.

Eppure, anche se concordiamo sul fatto che un redattore scrisse il cap. 21, ricordiamo al lettore che gli studiosi hanno concetti differentissimi di questo redattore. In realtà, è il cap. 21 che fornisce le prove principali per concepire un'idea su questo redattore, esso è « la chiave e la pietra angolare di qualsiasi teoria redazionale » (Smith, p. 234). Noi pensiamo a lui come a un discepolo di Giovanni, il quale apparteneva alla stessa sfera generale di pensiero dell'evangelista e desiderava più completare il Vangelo che modificarne l'impatto. Come abbiamo menzionato alla pagina XXX, non concordiamo con Bultmann, che ritiene che il redattore abbia aggiunto nel cap. 21 e altrove punti di vista ecclesiastici e sacramentali che erano estranei e perfino contrari al pensiero dell'evangelista. Piuttosto, noi crediamo che il redattore abbia incorporato qui del materiale antico, che non era incluso nella prima edizione del Vangelo, compresa la storia della prima apparizione di Gesù a Pietro dopo la resurrezione. (Pochi concorderebbero oggi con l'opinione di Loisy che l'epilogo è un *pastiche* di elementi attinti ai Vangeli sinottici, teoria che riflette la sua tesi, secondo cui il redattore desiderava armonizzare Giovanni con i sinottici). Il fatto che questo materiale provenga dallo stesso patrimonio generale della tradizione giovannea, dal quale attingeva l'evangelista, più il fatto che l'evangelista e il redattore fossero discepoli della stessa scuola di pensiero, spiegano le rassomiglianze stilistiche tra il Vangelo e il cap. 21. Il fatto che il materiale del cap. 21 sia stato plasmato nella sua forma finale da uno scrittore che non era l'evangelista, spiega le differenze stilistiche.

Allora, un motivo importante per aggiungere il cap. 21, fu il desiderio del redattore di non perdere tale importante materiale. L'evangelista aveva concluso il Vangelo dicendo che c'erano molti altri segni che egli non aveva riferito; ora il redattore riferisce uno di quei segni, cioè l'apparizione di Gesù in occasione di una pesca miracolosa. (Abbiamo discusso sopra, p. 1335, se si può applicare la definizione di « segno » a una apparizione dopo la resurrezione; « segno » è ancor più applicabile qui, perché un miracolo forma il contesto della apparizione). Oltre al motivo di conservare del materiale, quasi tutti i commentatori sono del parere che il cap. 21 fu aggiunto al Vangelo allo scopo di sottolineare specifici temi teologici. Per esempio, nella pesca di centocinquantatré pesci e nel mandato a Pietro di prendersi cura delle pecore, viene in primo piano il tema di una missione apostolica che porterebbe molti uomini a Gesù, e li terrebbe uniti in una comunità. Dato che Pietro sostiene una parte importantissima nella scena della pesca e anche nel dialogo che segue il pasto (21,15-18), alcuni hanno pensato che il redattore avesse interesse a richiamare l'attenzione sulla riabilitazione di Pietro dopo i rinnegamenti, e sulla sua successiva preminenza nella chiesa. La connessione di Pietro e il Discepolo Prediletto ai vv. 7 e 20-23 ha attirato l'attenzione di altri commentatori, i quali avanzano l'ipotesi che il capitolo fosse inteso a chiarire la rispettiva posizione di questi due uomini nella chiesa. Drumwright, p. 134, osserva che, mentre il Quarto Vangelo è una interpretazione di Gesù, l'epilogo è più una interpretazione dell'importanza di due discepoli, di modo che la spiegazione finale dell'epilogo si trova nella valutazione personale del materiale contenuto. Più particolarmente, Agourides, p. 127, sostiene che lo scopo principale del cap. 21 è quello di rispondere a una domanda scaturita dal paragonare la morte di Pietro con quella del Discepolo Prediletto. Certamente, in 21,23 il redattore si sforza di correggere una interpretazione erronea circa il nesso fra la morte del Discepolo Prediletto e la seconda venuta di Gesù. Infine, alcuni studiosi pensano che il vero scopo dell'epilogo sia espresso nel v. 24, che dichiara che il Discepolo Prediletto, mediante testimonianza oculare, sostiene e autentica quanto l'evangelista ha scritto e il redattore ha aggiunto. Quindi, c'è una varietà di temi ai quali l'epilogo sembra indirizzarsi, temi che saranno discussi nei dettagli in seguito. Probabilmente, è uno sforzo vano il tentare di stabilire l'importanza relativa che questi temi hanno per il redattore. Quello che è significativo notare, come hanno fatto Marrow e altri, è il fatto che questi temi hanno un motivo conduttore comune, perché tutti si riferiscono alla vita della chiesa. I temi della riabilitazione di Pietro, la sua funzione di pastore del gregge, la sua morte da martire, la funzione del Discepolo Prediletto, la sua morte, il nesso tra questa e la seconda venuta: queste sono questioni che riguardavano le relazioni della comunità giovannea con la chiesa in generale. L'equazione, secondo cui il cap. 21 sta al Vangelo di Giovanni come il Libro degli

Atti sta al Vangelo di Luca, è di gran lunga troppo forte, ma, certamente, questo è un capitolo di stampo ecclesiale. Si riferisce a temi pertinenti al periodo che va dalle apparizioni di Gesù risorto (vv. 1.14) alla sua seconda venuta (vv. 22-23), il tempo della chiesa. Se il concentrarsi sulla chiesa è più intenso che nelle altre parti del Vangelo, ciò rappresenta uno sviluppo di quanto è almeno accennato nel Vangelo (vedi pp. CXXVI-CXXXIV), più che l'introduzione di un tema estraneo e perfino contrario al Vangelo.

La struttura del cap. 21

Al contrario del cap. 20 (p. 1250 sopra), l'epilogo non contiene una serie di apparizioni che possano essere disposte in episodi accuratamente bilanciati. Tutta l'azione del cap. 21 si svolge nel corso di un unico incontro con Gesù risorto sullo sfondo del mare di Tiberiade. Tuttavia, lo scrittore stesso indica fasi dell'azione, di modo che noi possiamo distinguere nel capitolo tre suddivisioni, come riportato nello schema a p. 1342 sopra. Tralasciando la terza suddivisione (21,24-25), che è la conclusione del redattore, noi troviamo che il capitolo consiste di due parti principali, cioè la prima suddivisione (21,1-14), che descrive una apparizione di Gesù in occasione di una pesca miracolosa, una apparizione speciale, non accompagnata da alcuna importante dichiarazione o da un lungo dialogo teologico; e una seconda suddivisione (21,15-23), che consiste completamente di detti di Gesù risorto. Si sostiene generalmente che i detti dei vv. 15-23 interpretano la apparizione dei vv. 1-14 e forniscono l'elemento mancante del comando o della direttiva, ma la relazione del dialogo con l'apparizione è più tenue che in ogni altra narrazione che riguarda il periodo dopo la resurrezione. La nostra discussione sul rapporto fra le due suddivisioni è complicata dal fatto che, probabilmente, entrambe le suddivisioni sono composite. Al fine di procedere in modo organico, rimandiamo alla seguente sezione (§ 72) il problema dell'unità interna dei vv. 15-23, e discutiamo qui soltanto due punti della struttura: primo, l'unità della narrazione dei vv. 1-14 con il dialogo dei vv. 15-17; secondo, l'unità interna dei vv. 1-14.

Primo, allora, la triplice domanda-risposta tra Pietro e Gesù dei vv. 15-17 faceva in origine parte della storia della pesca dei vv. 1-14? Il redattore stesso ha dato una certa ragione per dubitare di ciò, inserendo il commento parentetico al v. 14, che fa pensare che una volta la narrazione della apparizione di Gesù ai vv. 1-13 costituisse una sezione a sé. (Si noti l'inclusione che esiste fra i vv. 1 e 14, che dichiarano che Gesù si era rivelato). Questa impressione è rafforzata dal fatto che Lc 5,1-11, strettamente parallelo a Giovanni 21,1-14, non contiene nulla di simile ai vv. 15-17. Se sette discepoli figurano nell'episodio della pesca dei vv. 1-14, soltanto Pietro e il Discepolo Prediletto sembrano essere presenti nei vv. 15-23. Eppure, questi argomenti contrari all'unità, non persuadono del tutto. Malgrado la sua inserzione al v. 14, è chiaro che il redattore riteneva che le due suddivisioni appartenessero alla stessa scena, perché ha introdotto il dialogo del v. 15 con un riferimento al pasto menzionato al v. 12 (« Quando essi ebbero mangiato la colazione »). Il parallelo di Luca deve essere trattato con prudenza, quale guida al contenuto originale della scena giovannea, dato che, spostando la storia in un nuovo contesto, come vedremo in seguito, Luca ha dovuto fare delle modifiche. L'assenza dei pescatori compagni di Pietro nei vv. 15 ss. non è estremamente significativa, perché essi non hanno una parte importante nei vv. 1-14. Anzi, Pietro è l'elemento unificatore tra le due suddivisioni, e in ciascuna il Discepolo Prediletto è il suo solo compagno importante. C'è un certo parallelismo fra Simon Pietro che inizia l'azione, nella prima suddivisione, rivolgendosi ai discepoli al v. 3, e Gesù che inizia il dialogo, nella seconda suddivisione, rivolgendosi a Simon Pietro al v. 15.

In realtà, la parte di Pietro nei vv. 1-14 sembra incompleta senza un dialogo conclusivo come quello che si trova ai vv. 15-17 (Grass, p. 82, riconosce ciò, ma avanza l'ipotesi che la conclusione originale dei vv. 1-14, che conteneva un mandato a Pietro, sia stata sostituita con quanto si trova ora nei vv. 15-17). Al v. 7 Pietro salta in acqua per affrettarsi ad arrivare a riva, dove sta Gesù, e al v. 11 egli risponde a Gesù che chiede altri pesci, tirando a riva la rete; ma in questi versetti non c'è un vero confronto tra Pietro e Gesù, non ci sono un incontro e un dialogo significativi. Molti studiosi associano l'importanza di Pietro nella chiesa primitiva con l'apparizione di Gesù a lui (Cullmann, *Peter*, p. 64), ed è difficile immaginare che una storia ambientata nel periodo che segue la resurrezione, nella quale Pietro è il centro dell'azione, finisse bruscamente, senza che Gesù parlasse a Pietro dandogli un mandato. Tale mandato è specificato in 21,15-17. Inoltre, dato che sembra che questi versetti contengano materiale antico, in quale altra occasione sarebbero stati pronunciati, se non si trovano nel loro contesto originale? Quasi tutti i commentatori interpretano la triplice domanda circa l'amore di Pietro per Gesù dei vv. 15-17 come una riabilitazione di Pietro dopo il suo triplice rinnegamento, e tale riabilitazione sarebbe logicamente avvenuta in occasione della prima apparizione di Gesù a Pietro dopo la resurrezione, il che è quello che apparentemente abbiamo in 21,1-14 (vedi sotto).

Forse l'argomento più forte contro l'unità dei vv. 1-14 e 15-17 è che il simbolismo è del tutto differente: prima si parla simbolicamente di pesci e poi di pecore. Tuttavia, il simbolismo dei pesci, per quanto sia ben appropriato al tema di una missione cristiana nei vv. 1-14, può difficilmente essere stato adattato al tema della cura dei fedeli, che è il concetto centrale del triplice mandato nei vv. 15-17. (Si noti che non c'è ridondanza nella funzione assegnata a Pietro nelle due suddivisioni: nei vv. 1-14 egli e gli altri discepoli sono costituiti implicitamente e simbolicamente missionari pescatori di uomini; nei vv. 15-17 egli è incaricato della cura pastorale). Si possono pescare pesci, ma i pescatori non si prendono dei pesci la cura che i pastori si prendono delle pecore. Inoltre, è degno di nota il fatto che 1 Pt 5,1-5 faccia dire a Pietro di essere uno degli anziani che devono prendersi cura del gregge, di modo che l'associare Pietro con il simbolismo del pastore non è tipico di Giovanni, e può plausibilmente avere avuto origine in relazione alla prima apparizione di Gesù a Pietro. Riassumendo, allora, non si può stabilire con certezza l'unità originale dei vv. 1-14 e 15-17, ma gli argomenti a favore sembrano essere più persuasivi di quelli contrari.

Ciò ci porta al *secondo* quesito relativo alla struttura: sono i vv. 1-14 un misto di scene diverse? Sebbene alcuni esegeti facciano più fatica di altri nel seguire la logica dell'azione di questi versetti (vedi Nota su « andò a bordo » al v. 11), tutti ammettono le difficoltà. Nel v. 5 sembra che Gesù non abbia pesci; eppure quando i discepoli vengono a riva e prima che essi trasportino il loro grande bottino, Gesù ha preparato un fuoco con sopra un pesce (v. 9). Gesù chiede che gli vengano portati alcuni pesci pescati da poco (v. 10), ma non è chiaro se essi diventano parte del pasto (vv. 12-13). La ricca pesca fa sì che il Discepolo Prediletto prima e Pietro dopo, riconoscano Gesù (v. 7), ma in seguito sembra che gli altri discepoli siano ancora perplessi circa l'identità di Gesù (v. 12). Quindi, non è cosa sorprendente che gli studiosi abbiano postulato uno sviluppo di composizione alla base dei vv. 1-14. Loisy, p. 519, espone bene le alternative quando dice che l'autore ha fuso parecchie tradizioni, o ha elaborato un simbolismo allegorico, sacrificando l'andamento logico della narrazione; o forse ha fatto entrambe le cose. Wellhausen e Bauer sono tra quelli che sostengono che due racconti sono stati cuciti insieme, cioè i vv. 1-8, che formano la storia della pesca, e i vv. 9-13, che formano la storia di un pasto che, in certi particolari, è una variante della moltiplicazione dei pani e dei pesci (Giovanni 6,1-13). Eppure, i vv. 10-11 presentano una difficoltà per tale analisi, in quanto si riferiscono alla pesca e, quindi, quasi tutti gli studiosi sono a favore di un più complicato sviluppo di composizione. Per esempio, Loisy, p. 521, sostiene che originariamente il v. 5 portava direttamente al v. 9 e poi ai vv. 12-13: quando i discepoli non ebbero preso niente, Gesù provvide al pasto e allora essi lo riconobbero. Schwartz, p. 216, trova tracce di una storia originale nei vv. 1-3.4a.9.12-13.15-17: una storia di un pasto avvenuto dopo la resurrezione senza la pesca miracolosa. Bultmann, pp. 544-45, trova la storia originale nei vv. 2-3.4a.5-6.8b-9a.10-11a.12: una narrazione più complicata di quella di Schwartz, perché, mentre incorpora la pesca, elimina non soltanto il pasto già pronto ma anche, parzialmente, la parte di Pietro (per esempio, il fatto che è il primo a toccare la riva). Per Bultmann, è stato il redattore a introdurre il Discepolo Prediletto e a sottolineare la parte di Pietro, al fine di preparare il terreno per l'aggiunta dei vv. 15-23, in cui questi due discepoli avrebbero figurato in modo preminente.

Secondo il nostro parere, queste analisi sono corrette nel postulare la fusione di due narrazioni, una principalmente relativa a una pesca e l'altra a un pasto. Tuttavia, nutriamo dei dubbi circa la precisione con cui le narrazioni originali possono essere ricostruite per mezzo della pura critica letteraria, procedimento che, in questo caso, consiste in gran parte nel sarchiare le incoerenze e nel compilare una storia più organica. Se due narrazioni sono state messe insieme, il lavoro non è stato necessariamente compiuto dal redattore, il quale, allora, sarebbe colpevole di aver mantenuto le ovvie incoerenze. Le due narrazioni possono essere giunte al redattore già unite, ed egli può non essere stato capace di risolvere le incoerenze. Forse, tutto quello che possiamo sperare di discernere dietro la narrazione composita, sono confusi schemi delle narrazioni originali, che erano più complesse di quanto possiamo ricostruire. Cerchiamo di integrare i risultati della critica letteraria e di correggere alcune delle sue debolezze, affrontando il problema da un'altra direzione, cioè quella dei paralleli neotestamentari del materiale che si trova nei vv. 1-14 e 15-17. Tratteremo i paralleli della narrazione della pesca, discutendo la tradizione secondo cui Gesù apparve prima a Pietro, e discuteremo i paralleli della narrazione del pasto sulla base di quello che sappiamo della prima apparizione di Gesù ai Dodici in Galilea.

La pesca in Giovanni 21 e la tradizione di una apparizione a Pietro

A. LE TESTIMONIANZE DIRETTE CIRCA L'APPARIZIONE. Le nostre notizie primarie provengono dalla tradizione che Paolo cita in 1 Cor 15,5 (vedi p. 1212 sopra): la prima delle apparizioni di Gesù dopo la resurrezione (cioè, apparizioni a quelli che avevano qualche pretesa di essere considerati testimoni oculari o apostoli), fu concessa a Cefa. Paolo non localizza l'apparizione, ma la maggior parte degli studiosi suppone che essa abbia avuto luogo o a Gerusalemme o in Galilea. (K. Lake la localizzò a Betania, mentre Burkitt la mise lungo la strada che da Gerusalemme conduce in Galilea; così anche Fuller, p. 314, il quale avanza l'ipotesi che possa trovarsi alla base della leggenda del *Quo vadis?*). Sostegno per una localizzazione a Gerusalemme proviene da Lc 24,34: « Il Signore è stato resuscitato ed è apparso a Simone ». Dato che questo annuncio costituisce il saluto porto ai due discepoli che sono appena ritornati da Emmaus a Gerusalemme, è implicito che l'apparizione è avvenuta a Gerusalemme il giorno della resurrezione. (Non considereremo la possibilità che Simone fosse uno dei due discepoli che andavano a Emmaus; vedi J. H. Crehan, CBQ 15 [1953], 418-26). La supposizione che Luca e Paolo parlino della stessa apparizione è ragionevole, dato che le loro descrizioni sono molto simili e in alcuni punti, per esempio la formula eucaristica, dipendono dalla stessa tradizione. Nondimeno, sebbene la localizzazione di Luca sia accettata da studiosi come Lohmeyer e Benoit, essa è sospetta proprio perché tutta la successione lucana delle apparizioni dopo la resurrezione, in cui si dà priorità a Gerusalemme, è dubbia (vedi pp. 1212-14 sopra). La menzione della apparizione a Pietro è particolarmente goffa nella narrazione lucana, dato che in 24,12 (una non-interpolazione occidentale) Luca ci ha detto che Pietro andò al sepolcro vuoto e ne ritornò perplesso, ovviamente senza avere visto Gesù. Quindi, è plausibile che Luca non sapesse in quali circostanze avesse avuto luogo l'apparizione a Simone, e che l'abbia messa dove ora si trova per rispetto al ricordo che era stata la prima delle apparizioni di Gesù ai suoi discepoli dopo la resurrezione.

Una apparizione a Pietro nell'area di Gerusalemme è virtualmente esclusa da Mc 16,7, in cui gli angeli incaricano le donne di dire ai discepoli *e a Pietro* che Gesù li precede in Galilea e che essi lo vedranno là. Molti hanno avanzato l'ipotesi che Pietro fu scelto tra gli altri perché doveva ricevere una apparizione speciale in Galilea. Il *Vangelo di Pietro*, 58-60, sebbene incompleto, mantiene la tradizione che la prima apparizione di Gesù risorto a Pietro avvenne vicino al lago di Galilea un bel po' di tempo dopo la Pasqua. (Non sembra che meriti la pena di speculare se questo vangelo apocrifo e Giovanni 21 attingano da quanto originariamente si trovava nella parte finale di Marco ed è andato perso; sarebbe una congettura e l'esistenza stessa di una parte finale di Marco, andata persa, è incerta). Riassumendo le prove, mentre non si può arrivare a una conclusione definitiva, niente emerge da una valutazione critica del Vangelo che escluda il mare di Tiberiade quale luogo della prima apparizione di Gesù risorto a Pietro. Per una discussione più particolareggiata sulla localizzazione, vedi Gils, pp. 28-32.

Un altro argomento, che è stato proposto contro l'identificazione della scena di Giovanni 21 con la prima apparizione a Pietro è questo: sia Paolo che Luca indicano *prima facie* che Gesù è apparso soltanto a Pietro, mentre in Giovanni 21 Pietro sta con dei compagni. Eppure, la notizia paolina è lontana dall'essere decisiva. In 1 Cor 15,8 Paolo parla delle apparizioni del Cristo a lui stesso: « Ultimo di tutti, come a uno nato fuori tempo, egli è apparso anche a me ». Non si supporrebbe da tale descrizione che Paolo fosse in compagnia di altri, come Luca dice tre volte (Atti 9,7; 22,9; 26,13). Quindi, la presenza di simili compagni « silenziosi » nella apparizione a Pietro non può essere esclusa. In Giovanni 21 se lasciamo da parte il Discepolo Prediletto, che è chiaramente una aggiunta giovannea alla narrazione, e se separiamo la storia della pesca da quella del pasto, i compagni di Pietro non hanno una funzione importante nella apparizione di Gesù al v. 7, e spariscono completamente nel dialogo dei vv. 15 ss. È vero che quelli menzionati sono discepoli del Signore (Tommaso, Natanaele, i figli di Zebedeo), ma noi sospettiamo che questo sia una contaminazione derivante dalla fusione della storia della pesca, che riguardava una apparizione a Pietro, con la storia del pasto, che originariamente riguardava una apparizione al gruppo dei discepoli. Klein, p. 29, ha probabilmente ragione di argomentare che, originariamente, i compagni di Pietro erano pescatori anonimi, come lo sono in Lc 5,7.9, di modo che Pietro era l'unico discepolo identificato della narrazione (Grass, p. 76, lascia aperta la possibilità che fossero coinvolti anche i figli di Zebedeo). Se si obietta che questa supposizione circa compagni anonimi è troppo tenue, non ci sono peraltro ostacoli insormontabili per il fatto che Pietro fosse accompagnato da discepoli conosciuti al momento della prima apparizione del Signore risorto; in quella occasione, il *Vangelo di Pietro,* 60, dice che Pietro è accompagnato da Andrea e Levi di Alfeo.

Possiamo aggiungere che nella narrazione giovannea ci sono certi tratti che si spiegano meglio se questa è la *prima* apparizione di Gesù a Pietro. Al v. 3, Pietro riprende il suo mestiere come se fosse inconsapevole di una vocazione più alta; certamente non si sospetterebbe che Gesù gli sia già apparso e gli abbia affidato la missione apostolica. L'incapacità di riconoscere Gesù, ai vv. 4-7, implica che il Signore risorto non era stato visto in precedenza. Inoltre, come abbiamo detto, la scena della riabilitazione ai vv. 15-17, fatta per bilanciare i rinnegamenti di Pietro, è più comprensibile nel contesto della prima apparizione di Gesù a Pietro.

B. LE TESTIMONIANZE INDIRETTE CIRCA L'APPARIZIONE. Se le testimonianze addotte da Paolo, da Luca, da Marco e dal *Vangelo di Pietro* non forniscono elementi contrari alla tesi che Giovanni 21 contiene una versione della prima apparizione di Gesù a Pietro, da una analisi del materiale relativo a Pietro disseminato nei sinottici, scaturiscono prove che confermano tale tesi. I sinottici non descrivono quella prima apparizione, ma è stata avanzata l'ipotesi che elementi della storia della apparizione siano conservati in brevi passi della descrizione sinottica del ministero di Gesù. Discuteremo tre scene. (1) *Pietro che cammina sull'acqua (Mt 14,28-33).* Dopo aver descritto la moltiplicazione dei pani e dei pesci, Matteo, Marco e Giovanni presentano una scena notturna in cui i discepoli sono in mare, in una barca, e Gesù si avvicina a loro camminando sull'acqua (vedi pp. 327-29). In questa scena, soltanto Matteo attribuisce a Pietro una parte speciale. Pietro si rivolge a Gesù stando in barca: « Signore, se sei tu, ordinami di venire da te sull'acqua ». Al comando di Gesù, Pietro lascia la barca e cammina sull'acqua verso di lui; ma poi ha paura e incomincia ad affondare. Al grido lamentoso di Pietro: « Signore, salvami », Gesù stende la mano per afferrarlo, dicendo: « Uomo di poca fede, perché hai dubitato? ». Allora tutti quelli che sono nella barca adorano Gesù quale Figlio di Dio. Se valutiamo questo materiale tipico di Matteo, sembra più probabile che Matteo lo abbia aggiunto, piuttosto che Marco e Giovanni abbiano conservato indipendentemente una forma abbreviata della scena. Dodd, « Appearances », pp. 23-24, riconosce che nella parte della scena, comune ai tre Vangeli, ci sono molti dei tratti appropriati alla forma letteraria di una narrazione ambientata dopo la resurrezione (p. 1215 sopra), e che la storia può avere originariamente riguardato una apparizione di Gesù risorto. Una certa esitazione circa questa ipotesi è causata dal fatto che in tutti e tre i Vangeli, l'episodio di Gesù che cammina sull'acqua è saldamente cementato nel contesto della moltiplicazione dei pani e dei pesci e ciò risale a un periodo pre-evangelico (vedi le pp. 309-10). Eppure, anche se non è facile rendere post-pasquale la storia generale, l'incidente che Matteo ha aggiunto circa Pietro, può essere avvenuto dopo la resurrezione. Osserviamo alcune interessanti rassomiglianze tra il materiale di Matteo e Giovanni 21: Pietro vede Gesù da lontano, stando in barca, e con esitazione lo riconosce; Pietro si rivolge a Gesù chiamandolo Signore e lascia la barca per andare da lui; Gesù salva Pietro, dopo averlo rimproverato di mancare di fede. (L'ultimo incidente si presta ad essere interpretato come una drammatizzazione della riabilitazione di Pietro dopo i rinnegamenti e, quindi, può avere un tema parallelo a Giovanni 21,15-17). Naturalmente, in Giovanni manca il miracolo di Pietro che cammina sull'acqua, ma in Matteo quell'elemento può derivare dal fatto che la storia è stata collocata nel contesto di Gesù che cammina sull'acqua; probabilmente, qui Giovanni è più antico di Matteo. Ammettiamo che il paragone fra Mt 14,28-32 e Giovanni 21 è tutt'altro che perfetto, ma ha un certo valore, specialmente alla luce del passo che stiamo per discutere, il quale offre ulteriore prova che il materiale petrino, tipico di Matteo, all'origine può essere stato post-pasquale.

(2) *Pietro, la roccia su cui poggia la chiesa (Mt 16,16b-19).* Mentre Marco, Luca e Matteo riferiscono una scena durante il ministero, in cui Simon Pietro confessa Gesù come il Messia (Mc 8,27-29 e par.), soltanto in Matteo quella confessione comprende il titolo di Figlio di Dio, lo stesso titolo che Matteo riporta nella scena petrina testé discussa. Inoltre, soltanto in Matteo Gesù loda Simone perché ha una intuizione che gli deve essere stata rivelata dal Padre. Allora Gesù cambia il nome di Simone in Pietro, fa di lui la roccia sulla quale la chiesa sarà costruita e gli dà le chiavi del regno con la potestà di legare e di sciogliere. Oggi c'è un grande accordo fra gli studiosi, compresi dei cattolici romani quali il cardinale Alfrink, Benoit, Stanley, Sutcliffe e J. Schmid, nel ritenere che Matteo abbia aggiunto questo materiale alla scena originale (per ragioni di esegesi, vedi W. Marxsen, *Der Frühkatholizismus im Neuen Testament* [Neukirchen, 1959], pp. 40-47). Permane disaccordo circa l'unità del materiale e la sua posizione originale. Cullmann, *Peter*, pp. 187-90, pensa che il materiale petrino possa essere stato originariamente posto nel contesto dell'ultima cena, in cui Lc 22,31-32 riporta un detto relativo a Pietro, ma un più vasto gruppo di studiosi opta per una ambientazione post-pasquale (vedi Fuller, *art. cit.*). Secondo il nostro parere, ci sono buone probabilità che il materiale di Matteo sia composito, perché, come abbiamo fatto notare nelle pagine 390-91, paralleli di Mt 16,16b-19 si trovano disseminati in tutto Giovanni. Eppure, è molto probabile che il periodo dopo la resurrezione fosse la cornice originaria di alcune delle parole di Gesù contenute nel passo di Matteo, per esempio, vedi pp. 1310-12 sopra, dove abbiamo paragonato il detto legare/sciogliere di Mt 16,19b a Giovanni 20,23. Il nostro interesse particolare si concentra qui su Mt 16,18-19a, in cui Pietro è costituito la roccia sulla quale la chiesa sarà costruita, una chiesa contro cui la morte non prevarrà, e in cui a Pietro sono consegnate le chiavi del regno dei cieli. Quest'ultima metafora riecheggia Is 22,22 (p. 1310 sopra) e certamente comporta autorità. C'è un pensiero parallelo tra queste parole rivolte a Pietro e le parole di Giovanni 21,15-17, dove Gesù costituisce Pietro pastore del gregge, dandogli il mandato di badare alle pecore (per l'implicazione di autorità di governo in queste parole, vedi Nota al v. 15;

« Pasci i miei agnelli »). I due detti non sono abbastanza simili da essere doppioni, ma possono rappresentare frammenti di una più lunga narrazione originale di una apparizione a Pietro dopo la resurrezione, in cui gli veniva conferita autorità nella chiesa primitiva. (Probabilmente, si dovrebbe considerare anche Lc 22,31-32 che, noi notiamo, pone la funzione di Pietro di rafforzare i suoi confratelli *dopo* che egli si è di nuovo voltato, cioè, come sembra, dopo che si è pentito dei rinnegamenti).

(3) *La chiamata di Pietro e la pesca miracolosa (Lc 5,1-11).* In Mc 1,16-20 e in Mt 4,18-22, la chiamata dei primi discepoli è narrata senza molta enfasi. Gesù vede due coppie di fratelli che sono pescatori, Pietro e Andrea, Giacomo e Giovanni; egli li sprona: « Seguitemi, e io vi farò pescatori di uomini »; essi lasciano le loro barche e le loro reti e lo seguono. La storia di Lc 5,1-11 è più complicata. Mentre Gesù predica presso il lago di Gennesaret, i pescatori lavano le reti stando in due barche. Gesù sale sulla barca di Simone, si allontana da terra e istruisce la gente dalla barca (parallelo in Mc 4,1-2; Mt 13,1-2). Quando ha finito, Gesù dice a Simone di andare al largo e di calare le reti da pesca. Simone protesta dicendo che hanno lavorato duramente tutta la notte senza prendere niente; ma cala la rete ed essi prendono tanti pesci che le reti stanno per rompersi. Quando i pescatori dell'altra barca vengono in aiuto, entrambe le barche sono tanto piene che incominciano ad affondare. Pietro cade ai piedi di Gesù e dice: « Allontanati da me, o Signore, perché sono un peccatore »; in risposta Gesù dice: « Non aver timore; da ora in poi sarai pescatore di uomini ». Infine, le barche vengono attraccate e i pescatori lasciano ogni cosa e seguono Gesù. Riporta Luca una forma più completa della chiamata dei primi discepoli di quella che si trova in Marco/Matteo, oppure ha Luca aggiunto alla chiamata dei discepoli un'altra narrazione relativa a Pietro e a una pesca miracolosa? In certo senso, la storia di Luca è più logica: il miracolo offre una ragione per cui i discepoli lascerebbero ogni cosa e seguirebbero Gesù. Eppure, nella storia lucana ci sono delle vere incoerenze. I particolari dei pescatori sulla riva e di Gesù che insegna stando in una barca si trovano in posti diversi in Marco/Matteo (Mc 1,16-20 e 4,1-2) e, probabilmente, sono stati aggiunti artificialmente in Luca. Dato che Gesù dice a Simone di prendere il largo, noi potremmo supporre che gli altri siano rimasti a terra; ma quando i pesci sono presi, è chiaro che l'altra barca è in mare. L'atto di

Simone di cadere ai piedi di Gesù sarebbe più appropriato a terra che non su una barca, e altrettanto si può dire delle parole: « Allontanati da me ». Infine, la transizione dalla reazione di Simone alla chiamata dei discepoli è goffa. E così, sebbene le prove che la pesca è un'aggiunta lucana non siano tanto solide quanto quelle relative alle due scene petrine di Matteo, testé discusse, soltanto per ragioni interne la teoria della aggiunta continua ad avere una buona possibilità.

La tesi, che sostiene una aggiunta lucana, diventa più persuasiva se paragoniamo la storia della pesca a Giovanni 21. I seguenti particolari sono comuni ai due testi:

- I discepoli hanno pescato tutta la notte e non hanno preso niente.
- Gesù dice loro di gettare la rete (o le reti) da pesca.
- Le sue istruzioni sono seguite e viene fatta una pesca straordinaria.
- È menzionato l'effetto sulle reti (vedi Nota al v. 11).
- Pietro è l'unico ad avere una reazione dopo la pesca (Giovanni 21 menziona il Discepolo Prediletto, ma quella è chiaramente una aggiunta giovannea).
- Gesù è chiamato Signore.
- Gli altri pescatori partecipano alla pesca ma non dicono niente.
- Il tema di seguire Gesù compare alla fine (cfr. Giovanni 21,19.22).
- La pesca simboleggia un felice tentativo missionario cristiano (esplicitamente in Luca; implicitamente in Giovanni).
- Le stesse parole sono usate per salire a bordo, sbarcare, rete, ecc.; alcuni casi possono essere delle coincidenze. Entrambi usano il nome « Simon Pietro » quando questi ha una reazione dopo la pesca (Lc 5,8; Giovanni 21,7), il che è importante perché questo è l'unico caso in cui Luca riporta il doppio nome.

Ci sono altri due punti di contatto, ma sono dubbi. Primo, Giovanni 21,2 menziona la presenza dei figli di Zebedeo, come fa Lc 5,10a. Tuttavia, questo mezzo versetto di Luca, che è parentetico e interrompe il filo della narrazione, può non essere stato una parte originale della storia della pesca, e può appartenere al contesto della chiamata dei discepoli, nel quale è stata inserita la storia della pesca. La menzione di Giacomo e di Giovanni al v. 10a sembra essere una ripetizione del riferimento più anonimo a « tutti quelli che erano con lui » del v. 9. Secondo, la dichiarazione di Pietro in Lc 5,8: « Allontanati da me, o Signore, perché sono un peccatore », può essere interpretata come un riferimento ai rinnegamenti di Pietro e, quindi, come un parallelo del pensiero della riabilitazione di Pietro in Giovanni 21,15-17. In realtà, molti commentatori usano questo versetto per mostrare che la storia lucana non si trova nel suo contesto originale, perché nel suo primo incontro con Gesù, Pietro non aveva motivo di confessarsi peccatore. Eppure, l'esclamazione di Pietro può essere niente di più che l'espressione del senso di indegnità di un comune mortale in presenza di uno che ha compiuto un formidabile miracolo.

Le rassomiglianze elencate sopra rendono ragionevole la conclusione che Luca e Giovanni hanno mantenuto, indipendentemente, forme varianti dello stesso racconto del miracolo; diciamo indipendentemente perché ci sono molte differenze nel vocabolario e nei particolari. (Che l'avvenimento sia accaduto due volte non è una possibilità seria, con buona pace di Plummer, Lagrange e altri, perché se si ammettesse la base storica per tale armonizzazione, si dovrebbe ancora spiegare come Pietro, in Giovanni 21, abbia potuto per la seconda volta trovarsi nella stessa situazione e ripetere gran parte dello stesso dialogo, senza riconoscere Gesù!). Quale Vangelo riporta la versione più originale della storia, e quale riporta l'ambientazione più originale? Qui noi ci interesseremo soltanto alla forma più antica della storia che può essere rintracciata, non alla sua storicità, che non può essere determinata scientificamente. (I tentativi di minimizzarla comprendono: la tesi di Goguel, pp. 23-24, secondo cui ci fu una pesca fortunata interpretata superstiziosamente come un miracolo; la presuntuosa affermazione di Grass, p. 81, secondo cui una pesca miracolosa non fu mai fatta; l'ipotesi di Bultmann [HST, p. 304], secondo cui l'idea può essere stata mutuata dall'ellenismo pagano, o la storia di un miracolo può essersi sviluppata da un detto [HST, p. 230]). Il fatto che rispondere a questi interrogativi circa l'originalità non sia semplice, si può dedurre dai tentennamenti di Bultmann: in HST, pp. 217-18, egli conclude che Giovanni riporta una versione più tarda, che in certo senso deriva da Luca; ma nel suo commentario su Giovanni, pp. 545-46, egli ritiene Giovanni più originale in alcuni tratti e nella localizzazione. B. Weiss, von Harnack e Grass sono a favore della originalità giovannea mentre Wellhausen, Goguel e Macgregor sono a favore della originalità lucana. Probabilmente, non si può dare una risposta senza riserve alla domanda relativa alla forma originale della storia: per certi particolari sembra che in Luca ci sia stato uno sviluppo (le reti che quasi si rompono; due barche che quasi affondano); per altri, uno sviluppo c'è stato in Giovanni (forse la menzione dei centocinquantatré pesci).

La questione della posizione è importante. Un argomento a favore della posizione lucana è questo: è più probabile che i discepoli fossero occupati a pescare prima di incominciare a seguire Gesù, che non dopo la resurrezione. Tuttavia, se noi consideriamo Giovanni 21 la prima apparizione di Gesù risorto, allora, dopo avere trovato il sepolcro vuoto, Pietro avrebbe potuto ritornare in Galilea, perplesso e scoraggiato, a riprendere la sua occupazione. L'argomento più persuasivo a favore della posizione giovannea è che non ci sono chiari motivi per cui un antico predicatore cristiano avrebbe tolto una storia dal ministero per farla diventare post-pasquale. Come fa osservare Klein, p. 35, tutti i nostri esempi vanno nella direzione opposta, cioè: antedatazione di materiale post-pasquale al ministero. E realmente, se la storia della pesca comprendeva una apparizione di Gesù risorto sul lago di Galilea, la tradizione lucana avrebbe difficilmente potuto conservarla come ambientata dopo la resurrezione, perché Lc 24 ha costruito una successione in cui tutte le apparizioni di Gesù avvengono a Gerusalemme e Gesù ascende al cielo la notte di Pasqua. Si può postulare l'ipotesi che, dovendo trasferire la storia della pesca e della riabilitazione di Pietro nel ministero, Luca pensasse estremamente appropriato unirla alla comune storia sinottica della chiamata dei primi discepoli e, quindi, associare la chiamata all'apostolato, in cui essa alla fine si sviluppò. Riteniamo plausibile, allora, che Lc 5,4-9.10b.11a abbia una volta fatto parte di una storia post-pasquale della prima apparizione di Gesù a Pietro (con i suoi compagni pescatori che fanno da comparse mute, proprio come in Giovanni 21). È vero che Dodd, « Appearances », p. 23, ha analizzato l'intera pericope di Lc 5,1-11 e l'ha trovata mancante, secondo la critica della forma, di una apparizione dopo la resurrezione (p. 1215 sopra). Ma, come Dodd accenna, la critica della forma, in questo caso, non è uno strumento del tutto soddisfacente, perché, riportando l'incidente al ministero, Luca avrebbe dovuto sopprimere alcuni tratti caratteristici del clima pasquale, per esempio, il dolore dei discepoli a causa dell'assenza di Gesù e l'apparizione di Gesù. Una traccia del riconoscimento originale può essere conservata nell'« O Signore » di Lc 5,8, mentre l'equivalente di una missione apostolica si trova in 5,10: « Da ora in poi sarai pescatore di uomini ». (Dato che una dichiarazione simile, « Io vi farò pescatori di uomini », appare nella chiamata dei discepoli di Marco/Matteo, la maggior parte degli studiosi sostiene che questo mandato appartiene alla chiamata più che alla pesca, ma Klein, p. 34, argomenta che faceva parte della scena della pesca e, inizialmente, era rivolto soltanto a Pietro. Si può ammettere ciò senza accettare la conclusione di Klein, secondo cui durante il ministero Pietro non ricevette alcuna chiamata). Anche il « Non aver timore » di Lc 5,10 può essere un'eco dell'ambizione originale post-pasquale, in cui Gesù risorto è accolto con paura (cfr. Mt 28,10; Lc 24,37-38).

Concludendo il nostro studio di Giovanni 21 alla luce delle testimonianze dirette e indirette relative alla prima apparizione di Gesù a Pietro, noi avanziamo l'ipotesi che, secondo la tradizione, questa apparizione avvenne mentre Pietro stava pescando, che il racconto comprendeva una pesca miracolosa fatta dietro comando di qualcuno che Pietro infine riconobbe essere il Signore risorto, che Pietro saltò fuori della barca per salutarlo, che nel successivo dialogo Pietro dichiarò di essere peccatore e fu riammesso nel favore di Gesù e che Pietro ricevette un mandato che gli conferiva una autorità preminente nella comunità. Giovanni 21 ha conservato una forma ragionevolmente fedele di questa storia, mescolando qualche particolare preso da un'altra scena, come vedremo in seguito. (Dato che una di queste imbarazzanti mescolanze comprende un pasto di pane e di pesce, è difficile accertare se, originariamente, anche l'apparizione a Pietro contenesse, come un incidente, un pasto di pesce pescato da poco. Klein, p. 32, ha probabilmente ragione di negarlo, perché non c'è traccia di un pasto in nessun'altra testimonianza circa l'apparizione a Pietro. La pesca non aveva per tema la provvista di cibo; piuttosto offriva la possibilità del riconoscimento di Gesù da parte di Pietro). I particolari relativi a Pietro che si dichiara peccatore ed è riammesso nel favore di Gesù, variano considerevolmente nel materiale che abbiamo studiato (Lc 5,8; Mt 14,30-31); e quello che noi ora troviamo in Giovanni 21,15-17, con la sua elaborata triplice domanda sull'amore, può aver subito una notevole drammatizzazione, anche se faceva parte della storia giovannea fin dai tempi più antichi ai quali è stato possibile risalire. In quanto al mandato di Pietro, abbiamo ricordato la possibilità che la allegoria del pastore di Giovanni 21,15-17 e quella della fondazione sulla roccia di Mt 16,18 siano frammenti di quanto era una volta un dialogo più lungo, e che entrambi rappresentino uno sviluppo di semplici metafore.

Il pasto in Giovanni 21 e la tradizione galilea dell'apparizione ai Dodici

In 1 Cor 15,5, Paolo riferisce che Gesù, dopo essere apparso a Cefa, apparve ai Dodici. Abbiamo visto che un gruppo di scrittori neotestamentari colloca questa apparizione a Gerusalemme (pp. 1212-15 sopra) e che la forma giovannea della tradizione gerosolimitana si trova in 20,19 ss. La tradizione più originale, ripresa da Marco (implicitamente) e da Matteo, colloca la prima apparizione in Galilea, e la forma giovannea della tradizione galilea si trova nel cap. 21. Ora, Mt 28,16-20 fa avvenire l'apparizione « sul monte sul quale Gesù aveva detto loro di andare ». Nel NT, molti avvenimenti sono associati « alla montagna » (il discorso della montagna, la trasfigurazione, la moltiplicazione dei pani e dei pesci); e che qualcuno di questi avvenimenti abbia avuto luogo o meno su un monte, sembra che per gli scrittori del Vangelo « la montagna » abbia assunto il valore simbolico di un Sinai cristiano. Ciò solleva un problema circa la verosimiglianza della localizzazione di Matteo della apparizione galilea ai Dodici. Non c'è una ragione logica per cui i discepoli dovessero salire su un monte, ed è per questo che Matteo deve aggiungere una spiegazione: « sul quale Gesù aveva detto loro di andare », istruzione per la quale non c'è altra testimonianza evangelica, neanche in Matteo. D'altra parte, se avessero lasciato Gerusalemme senza avere visto Gesù risorto e tuttora perplessi a causa del sepolcro vuoto, i discepoli sarebbero naturalmente ritornati a casa propria, e per molti ciò significava i dintorni del lago di Galilea. Che almeno uno di loro sia di fatto andato in quei dintorni, è implicito nella nostra ricostruzione della apparizione a Pietro intento a pescare. Quindi, è per lo meno possibile che l'apparizione galilea ai Dodici sia avvenuta vicino al lago anziché su una montagna, e tale localizzazione ci aiuterebbe a spiegare perché il racconto di questa apparizione sia stato fuso con quello di una apparizione a Pietro sulla riva del lago.

Quali furono le circostanze e i particolari della apparizione galilea ai Dodici? Virtualmente, Matteo non dà alcuna notizia e, quindi, merita la pena di sollevare la questione se Giovanni 21 può conservare tracce di questa apparizione. Noi siamo propensi ad attribuire alla apparizione a Pietro particolari del cap. 21 quali l'uscita in barca di Pietro e dei compagni anonimi, la pesca miracolosa e il successivo riconoscimento di Gesù nell'uomo sulla sponda, il trasporto del pesce a terra e il dialogo dei vv. 15-17. Quello che resta è il nome dei discepoli (v. 2) e la storia del pasto durante il quale questi discepoli riconobbero Gesù (vv. 9b.12-13). Alcuni studiosi metterebbero anche il v. 5a in relazione con la storia del pasto: dato che i discepoli non avevano preso niente da mangiare, Gesù offrì loro un pasto; ma ciò presuppone che il pasto sia stato consumato sulla riva del lago, e che ciò sia avvenuto non è certo. Sebbene le prove siano insufficienti, siamo tentati di ricostruire nel seguente modo la narrazione pre-evangelica: in un qualche posto nelle vicinanze del lago, un uomo invitò i discepoli affamati a mangiare pesce e pane che egli aveva preparato su un fuoco; per quanto il suo aspetto fosse familiare, essi esitavano ma non osavano fare domande; infine essi seppero che era il Signore quando questi diede loro il pane e il pesce alla stessa maniera in cui aveva distribuito i pani e i pesci dopo la moltiplicazione fatta in quella stessa zona (vedi sotto per la somiglianza fra 21,13 e 6,11). Tale racconto avrebbe quattro dei cinque elementi che Dodd ritiene caratteristici delle apparizioni dopo la resurrezione (p. 1215 sopra), ma non ha il mandato apostolico, forse perché nella successione finale questo fu sostituito con il mandato che apparteneva alla storia della apparizione a Pietro (21,15-17).

Trova questa narrazione post-pasquale un qualche appoggio nel NT? Nelle tradizioni lucane delle apparizioni di Gesù, i pasti hanno una parte importantissima. In Lc 24,41-43, Gesù appare ai Dodici durante un pasto in cui è servito del pesce (vedi anche Atti 10,41; appendice marciana 16,14). Tuttavia, questo particolare è usato apologeticamente da Luca per mostrare che Gesù poteva mangiare e che, quindi, non era un fantasma. Più adatta a un paragone con Giovanni 21 è la funzione del pasto nella apparizione di Gesù ai due discepoli sulla strada di Emmaus (Lc 24,30-31): « Quando si fu seduto a tavola con loro, egli prese il pane, lo benedisse e lo spezzò e lo diede loro. I loro occhi si aprirono ed essi lo riconobbero ». È interessante che in un frammento del *Vangelo secondo gli ebrei* (Girolamo, *De viris illustribus* II; PL 23,613), ci venga detto che Gesù apparve a Giacomo (1 Cor 15,7) durante un pasto: « Egli prese il pane, lo benedisse e lo diede a Giacomo il Giusto e gli disse: " Fratello mio, mangia il tuo pane, perché il Figlio dell'Uomo è risorto da coloro che dormono " ». Quasi tutti i particolari della narrazione che abbiamo distillato da Giovanni 21, compaiono in una o nell'altra di queste storie post-pasquali lucane e apocrife.

Possiamo riassumere le nostre osservazioni circa l'origine del materiale di Giovanni 21,1-14 più 15-17, proponendo una ipotesi alquanto speculativa. Questa parte del capitolo può consistere di una fusione della storia della prima apparizione a Pietro in una scena di pesca, con la storia della prima apparizione in Galilea di Gesù ai Dodici durante un pasto di pane e di pesce. Sebbene sia stato aggiunto al Vangelo nell'ultimo stadio, Giovanni 21 chiaramente attinge da materiale antichissimo appartenente alla tradizione galilea delle apparizioni dopo la resurrezione. Malgrado lo sviluppo per cui il materiale è passato, e la goffaggine causata dalla fusione, sembra che queste due storie galilee siano sopravvissute in Giovanni 21 in una forma più organica che in qualsiasi altra parte del NT, perché l'apparizione a Pietro è stata altrimenti frazionata e disseminata lungo tutti i racconti sinottici del ministero, e l'apparizione ai Dodici durante un pasto è nota soltanto grazie ai suoi paralleli nella tradizione gerosolimitana di Luca. (Questi paralleli lucani sono importanti, perché abbiamo trovato rassomiglianze molto strette fra Giovanni e Luca nelle narrazioni ambientate dopo la resurrezione). Delle due storie, quella della pesca è conservata in Giovanni 21 molto meglio di quella del pasto. Queste storie erano già state fuse molto tempo prima di pervenire al redattore responsabile del cap. 21. Nel corso della trasmissione, il racconto composito acquisì un simbolismo ecclesiale e un simbolismo sacramentale (che discuteremo in seguito), simili al simbolismo acquisito dal materiale del Vangelo vero e proprio, ma con un orientamento leggermente diverso. Al redattore che aggiunse il racconto al Vangelo, si può attribuire l'introduzione al v. 7 della figura del Discepolo Prediletto (e anche l'aggiunta delle parole di Gesù riguardanti il destino di Pietro e del Discepolo Prediletto ai vv. 18-23; vedi seguente § 72). Considerando il Discepolo Prediletto una tarda aggiunta, noi non pregiudichiamo la possibilità che egli possa aver figurato anonimamente nelle storie originali, come uno dei muti compagni di Pietro o uno dei Dodici e che, pertanto, la sua apparizione non sia pura invenzione.

Il valore e il simbolismo ecclesiale della narrazione di 21,1-14

Finora abbiamo analizzato questi versetti scoprendo le storie originali su cui si basano. Tuttavia, il redattore non ci ha dato le storie originali ma una narrazione composita che ha una sua successione e un suo valore teologico. È a questo prodotto finito che noi ora rivolgiamo la nostra attenzione. Prima di riflettere sul suo valore, dovremmo dire una parola sul suo piano generale. Dodd, « Appearances », pp. 14-15, elenca Giovanni 21,1-14 come un ovvio esempio di racconto circostanziato post-pasquale (p. 1216 sopra), ricco di particolari, di drammaticità e di dialogo vivace. « Il punto focale è il riconoscimento del Signore risorto, ma qui il riconoscimento non è immediato, bensì abbraccia un notevole lasso di tempo ». Sebbene la narrazione non incorpori passi didattici, come fa il racconto circostanziato di Lc 24,13-35, è sistemata in modo da portare al dialogo significativo dei vv. 15-17. Nondimeno, mentre Dodd può aver fatto una classificazione giusta, Marrow, pp. 13-14 della sua dissertazione, ha ragione di fare osservare che in Giovanni 21 compaiono i cinque elementi dei racconti concisi, di modo che il passo può essere una forma più ibrida di quanto Dodd ci vorrebbe far credere.

Passando ora al valore di questi versetti, possiamo incominciare con l'espressione « Gesù si rivelò » ai vv. 1 (vedi Nota) e 14, la quale crea un legame fra l'attività del Gesù risorto e quella del Gesù del ministero. Il verbo è usato due volte in 1 Gv 1,2, che riassume l'attività terrena di Gesù nei termini della *rivelazione* visibile della vita: « Noi vi proclamiamo questa vita eterna così come era nella presenza del Padre e che ci è stata rivelata ». Nel Vangelo (1,31) Giovanni il Battista aveva dichiarato che tutto lo scopo della sua venuta e del suo battesimo era di far sì che colui che doveva venire potesse essere *rivelato* a Israele. Dopo che il Battista ebbe indicato Gesù ai discepoli come l'Agnello di Dio, il processo iniziale della rivelazione fu completato per questi discepoli a Cana, quando Gesù compì il primo dei suoi segni e *rivelò* loro la sua gloria (2,11). In 9,3 ci è stato detto che Gesù risanò il cieco allo scopo di permettere che la gloria di Dio fosse rivelata in lui. Mentre si rivelava agli uomini per mezzo delle sue opere, Gesù rivelava Dio agli uomini: « Ho rivelato il tuo nome agli uomini che mi hai dato » (17,6). La resurrezione è la rivelazione finale, perché mette gli uomini in grado di vedere Gesù come Signore. « Per noi l'amore di Dio è stato *rivelato* in questo modo: nell'avere Egli mandato il Suo Figlio unigenito nel mondo, così che noi avessimo la vita per suo mezzo » (1 Gv 4,9), ed è Gesù risorto che dona lo Spirito che è la sorgente della vita. Quindi, il compito del Battista, proclamato nel primo capitolo del Vangelo, è stato portato a termine nell'ultimo: Gesù è stato pienamente rivelato a Israele, cioè alla comunità dei credenti, rappresentata dai discepoli. Può essere stato con l'intenzione di riecheggiare il primo capitolo che il redattore ci ha presentato qui un gruppo di discepoli in certo senso simile ai cinque discepoli che figuravano in Giovanni 1. Tra di loro c'è Natanaele, quell'autentico Israelita (1,47), del quale si può ora pensare che stia vedendo le più grandi cose che gli erano state promesse (1,50). Se il verbo « rivelare » collega l'apparizione di Gesù risorto con quello che Gesù ha fatto durante il ministero, esso anticipa anche il futuro, perché in 1 Gv 2,28 si parla della venuta finale in termini di rivelazione (vedi anche 1 Gv 3,2; 1 Pt 5,4; Col 3,4).

Una scena di pesca offre l'occasione perché Gesù si riveli. Dopo la morte di Gesù, Pietro ha ripreso il mestiere che conosce meglio; come era stato profetizzato in Giovanni 16,32, egli e i suoi compagni si sono dispersi, ciascuno per suo conto. Hoskyns, p. 552, descrive la scena come un fatto di totale apostasia, ma essa è piuttosto una scena di attività priva di scopo, intrapresa per disperazione. La pesca è stata infruttuosa, perché senza Gesù essi non possono fare niente (15,5). È a questo punto di massima depressione che Gesù viene per rivelarsi. La pesca portentosa produce il riconoscimento: chi altri, se non Gesù, potrebbe dare un segno del genere? Il valore della pesca può essere stato più ovvio di quanto noi immaginiamo, perché il *Testamento di Zabulon*, 6,6, implica che una ricca pesca era considerata un segno del favore divino. Nella storia originale della apparizione a Pietro, era probabilmente Pietro che riconosceva Gesù, ma adesso questo onore spetta al Discepolo Prediletto il quale, essendo strettamente legato a Gesù nell'amore, è più adatto a riconoscerlo. (Egli è stato più percettivo di Pietro anche nella storia del sepolcro vuoto, pp. 1262-64 sopra). Con il passare del tempo, come vedremo in seguito, la pesca, una volta fondamentalmente occasione del riconoscimento, diventò il mezzo di trasmissione del simbolismo; ma non è certo che un significato simbolico debba essere attribuito all'energica azione di Pietro che nuota verso la sponda. Il significato ovvio è che l'impetuoso Pietro non vede l'ora di salutare il suo Signore, e così si affretta a nuotare, proprio come si era affrettato ad andare al sepolcro appena saputo che era vuoto (20,3-4). Tuttavia, Agourides, p. 128, e altri vedono un significato più profondo: la nudità di Pietro sulla barca simboleggia il suo stato d'animo dopo aver rinnegato Gesù; le vesti che indossa sono state interpretate come la sua conversione e il tuffo in acqua come la sua purificazione. Agourides domanda: « Non si riferisce il tuffo in acqua al colloquio tra Gesù e Pietro, relativo al lavacro e alla purezza in 13,9-11? ». Noi siamo scettici. Certamente, Agourides esagera quando tenta di trovare nei duecento cubiti (cento metri, v. 8) un simbolismo correlativo al pentimento di Pietro. È vero che Filone (*Quaestiones et solutiones in Gn* I # 83) tratta simbolicamente il numero duecento; tuttavia, Giovanni non collega quel numero alla nuotata di Pietro ma alla remata dei discepoli.

Il significato simbolico, che si è sviluppato intorno alla pesca di Giovanni 21, è lo stesso di Lc 5,10: simboleggia la missione apostolica che « pescherà uomini ». Dato che questo simbolismo è abbastanza ovvio, potrebbe essersi sviluppato indipendentemente nelle due tradizioni; ad ogni modo, noi abbiamo l'impressione che Klein, p. 34, abbia ragione di sostenere che Luca lo trovò già presente quando inizialmente venne a conoscenza della storia. Bultmann, pp. 544-45, pensa che sia stato il redattore finale a fare del racconto una allegoria, ma Klein, pp. 30-31, giustamente argomenta che esso è precedente al redattore e certamente precedente alla introduzione del simbolismo sacramentale (vedi sotto), perché i due evangelisti non concordano. Comunque stiano le cose, il simbolismo della missione è più esteso in Giovanni che in Luca. Essi concordano sulle moltitudini che saranno conquistate dalla missione apostolica, ma soltanto Giovanni (21,11) menziona centocinquantatré pesci e sottolinea il fatto che la rete non si ruppe. Il numero centocinquantatré (vedi Nota) può essere inteso, con interpretazione minimalistica, come simbolo del carattere universale della missione. L'integrità della rete significa che la comunità cristiana non è lacerata da scismi, malgrado il grande numero e i diversi tipi di uomini che sono stati portati a farne parte. Il verbo che al v. 11 noi traduciamo con « lacerata » è *schizein*, correlato a *schisma* o divisione circa Gesù, che risalta in 7,43; 9,16; 10,19. È stato anche usato in 19,24 dove i soldati decidono di non lacerare la tunica di Gesù, tessuta in un solo pezzo da cima a fondo, a quanto pare, un altro simbolo della unità (p. 1146 sopra). Alcuni vorrebbero estendere la ricerca giovannea della unità al punto di pensare che la tradizione giovannea abbia soppresso le due barche, che si trovavano nella storia lucana della pesca, a favore di *un'unica* barca; ma ciò rasenta il fantastico. Più plausibile è l'opinione che noi dovremmo correlare l'uso del verbo *helkein* (*helkyein*) al « tirare a bordo, tirare a terra » dei vv. 6 e 11 con i passi del Vangelo in cui esso è usato per gli uomini che sono attirati a Gesù (per lo sfondo veterotestamentario, vedi Nota a 6,44). Particolarmente pertinente è 12,32: « Quando sarò innalzato dalla terra, io *attirerò* a me tutti gli uomini ». Nel pensiero giovanneo, la resurrezione fa parte del processo di innalzamento di Gesù al Padre, e Gesù risorto adempie la sua profezia di attirare a sé tutti gli uomini per mezzo del ministero apostolico simboleggiato dal pescare e dal tirare a riva. Alcuni autori troverebbero in *helkein* un accenno al fatto che la missione incontra una resistenza da essere superata tirando dentro i pesci, ma che noi possiamo essere certi che, in una missione guidata da Gesù, i discepoli supereranno ogni resistenza naturale. Notiamo che è Pietro a prendere l'iniziativa di tirare a terra la rete. Se lo scrittore giovanneo ha dato al Discepolo Prediletto un primato di amore e di sensibilità nel riconoscere Gesù, egli ha lasciato a Pietro il primo posto nel ministero apostolico.

Il simbolismo fondamentale della pesca, finora discusso, è ampiamente accettato dagli studiosi, ma esistono altre proposte di interpretazioni simboliche, che sono meno certe. Hoskyns, p. 552, fa notare che la pesca avviene nella Galilea dei Gentili (Is 8,23), ambiente appropriato per il simbolismo di una missione ad ampio raggio. J. Mànek, « Fishers of Men », NovT 2 (1957), 138-41, ritiene che lo spunto del concetto di pescatori di uomini debba essere cercato in Ger 16,16 (dove, tuttavia, il simbolismo si riferisce a un inseguimento ostile). Inoltre, egli ritiene che l'acqua, da cui sono tirati fuori i pesci rappresenti il posto del peccato e della morte, immagine frequente nelle antiche cosmogonie semitiche; in conseguenza, pescatore di uomini è colui che libera gli uomini dal peccato. Interpretando in maniera quasi contraria, alcuni hanno pensato ai pesci come a coloro che sono salvati dall'acqua del battesimo, di modo che l'acqua ha un significato sacramentale. In certo senso, questa idea richiama il pen-

siero di Tertulliano (*De Baptismo* I,3 SC 35,65): « Ma noi pesciolini, che siamo chiamati così a immagine del nostro *ichthys*, Gesù Cristo, nasciamo nell'acqua e soltanto nell'acqua siamo salvati ».
Abbiamo osservato che in 21,1-14 non si parla di missioni apostoliche (tratto essenziale di una apparizione post-pasquale ai discepoli), e che questa mancanza è integrata soltanto parzialmente con il mandato a Pietro dei vv. 15-17. Nondimeno, il simbolismo, che si è sviluppato intorno alla pesca, fornisce ora l'elemento della missione. Non si esagera troppo dicendo che la pesca è l'equivalente drammatico dell'ordine impartito nel racconto di Matteo della apparizione in Galilea: « Andate, quindi, e fate di tutte le nazioni dei discepoli » (Mt 28,19). Pertanto, sebbene la scena composta che ci perviene in Giovanni 21,1-14 rappresenti uno sviluppo più tardo dello schema delle apparizioni dopo la resurrezione, a modo suo essa ha conservato il valore comune alle altre narrazioni delle apparizioni: Gesù è veramente risorto ed è stato visto da testimoni i quali, a loro volta, sono stati inviati a proclamarlo agli altri uomini. Se o meno si debba riferire il concetto della missione apostolica al pasto di 9b.12-13, non è certo. Ci sono interpreti che ritengono l'invito a mangiare un atto implicito di perdono, reso necessario dal fatto che i discepoli hanno disertato Gesù (16,32), ma questo concetto non è chiaro nel racconto.

Il simbolismo eucaristico del pasto in 21,9b. 12-13

In origine, in una delle storie che stanno alla base di 21,1-14, il pasto di pane e di pesce, che Gesù offrì loro, portò i suoi discepoli a riconoscere in lui Gesù risorto. Un elemento di ciò si trova tuttora al v. 12, ma attenuato dal fatto che un riconoscimento di Gesù da parte del Discepolo Prediletto e di Pietro è riferito al v. 7. Nella successione attuale, il secondo esitante riconoscimento riflette il timore reverenziale che i discepoli hanno di Gesù risorto, e accenna al mistero del suo aspetto trasformato. Ma molti pensano che il pasto abbia anche assunto un simbolismo sacramentale e che si riferisca alla eucarestia. Deve essere ben chiaro che qui noi non solleviamo la questione se o meno il pasto sia stato una vera e propria eucarestia, perché non c'è modo di risolverla. Né esiste alcun modo di controllare l'ipotesi di Gray, pp. 696-97, secondo cui lo scrittore giovanneo descrive un'agape dove il pesce sostituisce la carne dell'agape paolina. C. Vogel, *Revue des Sciences Religieuses* 40 (1966), 1-26, ha attentamente studiato le testimonianze relative ai primitivi pasti rituali cristiani in cui si mangiava pesce, e ha concluso che essi non erano direttamente correlati con l'eucarestia, ma con pasti di pesce ebraici, aventi valore escatologico, che talvolta implicavano l'immagine del Leviatan vincente, il primordiale mostro marino. Interrogativi come quello relativo all'esistenza di eucarestie con pesce al posto del pane, vanno, in questo caso, al di là del nostro interesse, come anche il simbolismo proposto per primo da Agostino con riferimento a Giovanni 21 (*In Jo.* CXXIII; PL 35,1966): « Il pesce arrostito è il Cristo che soffrì, ed egli è il pane che è disceso dal cielo ». Il nostro interrogativo è modesto: fino a che punto era intesa la descrizione di questo pasto a ricordare al lettore l'eucarestia e a indurlo ad associare l'eucarestia con la presenza del Cristo risorto nella comunità cristiana? In un breve studio sul simbolismo eucaristico dei pasti consumati con Gesù risorto, J. Potin, *Bible et Terre Sainte* 13 (marzo 1961), 12-13, fa notare che tali pasti possono essere stati usati pedagogicamente per mostrare che Gesù desiderava condividere l'intimità del suo banchetto messianico con tutti i credenti durante tutta l'era post-pasquale, fino alla sua seconda venuta, quando li avrebbe invitati al banchetto celeste. I racconti di questi pasti post-pasquali sono stati delle drammatizzazioni della rubrica aggiunta all'istituzione eucaristica in 1 Cor 11,25 e in Lc 22,19: « Fate questo in memoria di me ».

In Giovanni 21, il simbolismo eucaristico è complicato dalla storia della compilazione che noi abbiamo postulato per il capitolo. Ad alcuni studiosi sembra che il simbolismo che si sviluppò nel racconto della pesca, secondo cui i pesci rappresentano i convertiti, escluda la possibilità di un simbolismo eucaristico per il pasto di pane e di pesce (vedi Nota su « mangiare la vostra colazione » al v. 12). Tuttavia, più probabilmente il pesce del pasto è un particolare proveniente da un'altra storia, diversa da quella della pesca, e il simbolismo sacramentale attribuitogli entrò nella narrazione composita più tardi del simbolismo missionario attribuito alla pesca.

Ci sono buoni argomenti a favore di un simbolismo eucaristico nel pasto di Giovanni 21. La descrizione di questo pasto al v. 13, in cui Gesù « prese il pane e lo diede loro e fece lo stesso con il pesce », riecheggia la descrizione del pasto consumato dopo la moltiplicazione dei pani e dei pesci in 6,11: « Gesù allora prese i pani, rese grazie e li fece passare tra quelli che sedevano là; ed egli fece lo stesso con i pesci ». (La rassomiglianza è tanto stretta che Wellhausen considerava il pasto di Giovanni 21 una variante di quello della moltiplicazione). Il fatto che le scene dei capp. 6 e 21 siano le uniche del Quarto Vangelo ad avere luogo presso il mare di Tiberiade, naturalmente aiuta il lettore a mettere in relazione i due pasti. Abbiamo fatto notare nelle pagine 319-22, e nel diagramma a p. 315, che in tutti i Vangeli il racconto della moltiplicazione è stato reso conforme al racconto degli atti di Gesù durante l'ultima cena, con il risultato che la moltiplicazione e l'eucarestia sono state messe in relazione. In particolare, nel racconto di Giovanni del pasto della moltiplicazione ci sono parecchi dettagli tipici che evocano l'eucarestia. Quindi, noi dubitiamo che un pasto tanto simile a quello della moltiplicazione possa essere descritto in Giovanni 21 senza far ricordare alla comunità giovannea l'eucarestia. Inoltre, abbiamo già richiamato l'attenzione sulla rassomiglianza fra il pasto di Giovanni 21 e quello che Lc 24,30-31.35 descrive nel racconto della apparizione di Gesù ai due discepoli sulla strada di Emmaus. L'insistenza di Luca nel dire che i discepoli riconobbero Gesù allo spezzare del pane, è spesso considerata un insegnamento eucaristico inteso a spiegare ai membri della comunità che anche essi potevano trovare Gesù risorto nel loro spezzare eucaristico del pane.

Un certo appoggio esterno per l'interpretazione eucaristica di Giovanni 21 si trova nell'opinione di Cullmann, ECW, pp. 15-17, secondo cui le comunità primitive mettevano in diretta relazione i loro pasti eucaristici e quelli consumati da Gesù risorto con i suoi discepoli. Certamente, nell'antica iconografia, i pasti di pane e di pesce (anziché di pane e di vino) erano i simboli pittorici normali dell'eucarestia. Naturalmente, spesso è impossibile essere certi che l'artista avesse in mente il pasto della moltiplicazione anziché quello di Giovanni 21. Gray, p. 699, fa notare un interessante schema artistico in cui ai pasti di pane e di pesce partecipano *sette* uomini, spesso seduti a tavola. Si ha la tentazione di trovare qui un ricordo dei sette discepoli menzionati in Giovanni 21,2 ma altri esperti di arte sostengono che, nella iconografia romana, era convenzionale ritrarre sette commensali. Gray ricorda una pittura primitiva di un pasto eucaristico dove sono riuniti Gesù e Maria e cinque uomini, apparentemente una mescolanza del pasto di pane e di pesce con la scena di

Cana (cinque discepoli sono chiamati nei giorni precedenti la festa di Cana). Nelle pagine 142-43, abbiamo proposto la possibilità che la storia di Cana contenga un simbolismo eucaristico secondario. Alcuni hanno cercato di dare appoggio liturgico alla interpretazione eucaristica del cap. 21, facendo osservare che questa scena, che è ambientata di mattina presto, costituirebbe una lettura ideale per la vigilia della celebrazione eucaristica, ma noi non siamo a conoscenza di alcuna prova antica che sostenga l'abitudine di usare a questo fine il cap. 21.
Se ammettiamo la plausibilità del proposto simbolismo eucaristico, allora il Gesù risorto del cap. 21 sostiene quasi la stessa parte sostenuta nel cap. 20. In 20,19-23 egli era il dispensatore di doni, specialmente dello Spirito, la fonte della vita eterna. Anche qui Gesù risorto dispensa la vita: « Il pane che darò è la mia carne per la vita del mondo » (6,51)[1].

---

[1] La Bibliografia di questa sezione è inclusa in quella riportata per tutto il cap. 21, alla fine del § 73.

72. Gesù risorto parla a Pietro
21,15-23

[15] *Quando essi ebbero mangiato la colazione, Gesù si rivolse a Simon Pietro: « Simone, figlio di Giovanni, mi ami tu più di questi? ». « Sì, Signore », egli disse, « tu sai che io ti amo ». « Allora pasci i miei agnelli », Gesù gli disse.*
[16] *Una seconda volta Gesù ripeté la domanda: « Simone, figlio di Giovanni, mi ami tu? ». « Sì, Signore », egli disse, « tu sai che io ti amo ». « Allora custodisci le mie pecore », Gesù gli disse.*
[17] *Per la terza volta Gesù domandò: « Simone, figlio di Giovanni, mi ami tu? ». Si contristò Pietro che per la terza volta Gesù gli aveva chiesto: « Mi ami tu? ». Così gli disse: « Signore, tu sai tutto, tu sai bene che io ti amo ». « Allora pasci le mie pecorelle », Gesù gli disse.*

[18] *« In verità, ti assicuro,*
quando tu eri giovane
solevi allacciarti la cintura
e andare dove volevi.
Ma quando diventerai vecchio
tenderai le mani,
e un altro ti allaccerà la cintura
e ti porterà dove non desideri andare ».
([19] Quello che disse indicava il genere di morte con la quale Pietro doveva glorificare Dio). Dopo queste parole, Gesù gli disse: « Seguimi ».

[20] *Allora Pietro si voltò e notò che il discepolo che Gesù amava li stava seguendo (quello che si era posato sul*

petto di Gesù durante la cena e aveva detto: « Signore, chi è colui che ti tradirà? »). [21] *Vedendolo, Pietro fu tentato di domandare a Gesù: « Ma, Signore, e lui? ».* [22] *« Supponendo che io desideri che egli rimanga finché verrò », Gesù rispose, « di che ti preoccupi? Preoccupati di seguirmi ».* [23] *Ecco come corse voce tra tutti i fratelli che questo discepolo non sarebbe morto. In realtà, Gesù non gli disse mai che non sarebbe morto; tutto quello che disse fu: « Supponendo che io desideri che egli rimanga finché verrò [di che ti preoccupi]?*

15: *rivolse, disse, disse;* 16: *ripeté, disse, disse;* 17: *domandò, disse* (in molte testimonianze), *disse;* 19: *disse;* 20: *notò;* 21: *fu tentato di domandare;* 22: *rispose.* Nel testo greco sono al presente storico.

NOTE

v. 15. *Quando essi ebbero mangiato la colazione.* Molti studiosi ritengono che questa non sia una vera indicazione cronologica, bensì un tentativo artificiale di creare un collegamento fra i vv. 15-17 e 12-13, e notano che i discepoli (« essi ») non continuano a sostenere una parte nella scena. Nondimeno, quando gli scrittori giovannei desiderano fare un collegamento vago, generalmente usano « in seguito », come al v. 1.

— *Simone, figlio di Giovanni.* Qui la parola greca per « figlio » non è usata come in 1,42 (vedi Nota relativa). Soltanto nel Quarto Vangelo è indicato il nome del padre di Pietro: Giovanni. (Schwank, « Christi », p. 532, avanza l'ipotesi che lo scrittore segua l'idea che Pietro è un discepolo e, quindi, un figlio spirituale di *Giovanni* il Battista; il che è estremamente inverosimile). Alcuni studiosi, per esempio Lightfoot, p. 340, hanno pensato che Gesù non si sia rivolto all'Apostolo chiamandolo « Simon *Pietro* », perché Pietro è caduto in sfavore dopo i rinnegamenti; tuttavia, eccezion fatta per Lc 22,34 e per l'episodio in cui Gesù cambia il nome di Pietro, nei quattro Vangeli Gesù non chiama Simone né « Pietro » né « Simon Pietro ». Più plausibile è la tesi secondo cui, rivolgendosi a Pietro con il patronimico usato nel primo incontro (Giovanni 1,42), Gesù lo tratta meno familiarmente e, quindi, mette in dubbio la sua amicizia.

— *mi ami tu?... io ti amo.* Una varietà eccezionale di parole greche compare nei tre versetti, caratterizzati da una ripetizione (vv. 15.16 e 17). Rispettivamente, ci sono due verbi differenti per « amare », per « sapere » e per

« pascere o custodire », e due o tre diversi sostantivi per « pecore ». A parziale eccezione di Origene, i grandi antichi commentatori greci, quali Crisostomo e Cirillo di Alessandria, e gli studiosi del periodo della Riforma, come Erasmo e Grozio, non vedevano una vera differenza di significato in queste tre parole diverse; ma studiosi inglesi del secolo scorso, quali Trench, Westcott e Plummer, trovavano finissime sfumature di significato. Discuteremo le loro tesi, ma notiamo che quasi tutti gli studiosi moderni sono ritornati all'idea che la varietà delle parole è una singolarità stilistica insignificante (vedi Moule, IBNTG, p. 198; E. D. Freed, « Variations in the Language and Thought of John », ZNW 55 [1964], specialmente 192-93). Perché la varietà di parole non sia usata uniformemente, resta un indovinello; per esempio, nel cap. 10 Giovanni impiega la stessa parola per pecora quindici volte, e in 13,34 e 14,21 Giovanni impiega lo stesso verbo « amare » (*agapan*) rispettivamente tre e quattro volte. Per il verbo « amare » nelle domande e nelle risposte di 21, 15-17, la varietà comprende:

v. 15: *agapas me ... philo se*
v. 16: *agapas me ... philo se*
v. 17: *phileis me ... philo se.*

Come facciamo notare nell'App. I, p. 1438, questa è la pietra di paragone per quelli che desiderano fare una distinzione fra *agapan* e *philein*, distinzione che risale all'epoca di Origene. Eppure, come abbiamo visto riportando le interpretazioni dei vv. 15-17 proposte da Trench, Westcott ed Evans, i sostenitori della distinzione fra i verbi non concordano sulle sfumature del significato. Domanda Gesù a Pietro una forma più nobile di amore (*agapan*) e poi si accontenta della più bassa forma di amicizia (*philein*), che è tutto quello che Pietro può dare? Chiede Gesù un amore reverenziale (*agapan*) e poi accetta l'espressione di Pietro di un appassionato affetto personale (*philein*)? Oppure è proprio il contrario? McDowell, pp. 425-38, insiste su una distinzione derivante dall'uso classico di *agapan* (« stimare, apprezzare, preferire »): Gesù chiede prima a Pietro se preferisce lui (Gesù) a queste cose (barche, pesca): è disposto a lasciarle per diventare pescatore di uomini? Pietro risponde non soltanto in termini di stima o di preferenza, ma di vera passione (*philein*). Nella sua opera *Agape in the New Testament*, III, 95, C. Spicq scrive con sicurezza: « I commentatori sono divisi circa il rispettivo valore dei due verbi, ma quelli che li ritengono sinonimi o ignorano la semantica di *agape* o minimizzano l'importanza della scena ».

Malgrado il pericolo che corre di essere colpevole di uno di questi due crimini, lo scrivente è obbligato ad allinearsi con gli studiosi antichi (i traduttori della VL, Agostino) e moderni (Lagrange, Bernard, Moffatt, Strachan, Bonsirven, Bultmann, Barrett, ecc.), che non trovano una chiara distinzione di significato nell'alternarsi di *agapan* e *philein* nei vv. 15-17. Le ragioni sono: (a) sembra che in Giovanni i due verbi siano in generale intercambiabili; vedi vol. I , p. 1438; anche Bernard, II, 702-4; (b) in ebraico e in aramaico c'è un solo verbo per esprimere i vari tipi di amore, di modo che tutte le sottigliezze della distinzione che i commentatori trovano nell'uso di questi due verbi nei vv. 15-17, non riecheggiano il semitico ritenuto comunemente l'originale. Notiamo che i LXX usano entrambi i verbi per tradurre l'eb. *'āhēb*, sebbene *agapan* sia impiegato venti volte più di *philein*. Nelle traduzioni siriache dei vv. 15-17 è usato un verbo solo. (c) Pietro risponde « sì » alle domande che contengono il verbo *agapan*, anche se esprime il suo amore in termini di *philein* e, quindi, mostra di non essere consapevole di rispondere a una richiesta di un tipo di amore più alto o più spirituale o più razionale (*agapan*), offrendo una forma di amore più bassa o più affettuosa (*philein*).

— *più di questi*. Qui, per il comparativo « più » è usato *pleon*, mentre in altri quattro casi in Giovanni compare la forma alternativa *pleiōn*. Questa incoerenza non è troppo importante perché si ha anche in Luca e negli Atti; in ciascuno dei due testi *pleon* è usato una volta, mentre *pleiōn* è usato rispettivamente otto e diciotto volte. Qui e in Giovanni 7,31, il comparativo è seguito da un genitivo; in 4,1 segue la particella *ē* (BDF, § 185[1]). Degno di nota è il fatto che questo comparativo si ha soltanto nella prima delle tre domande relative all'amore di Pietro. A chi si riferisca « questi », non è certo. Bernard e McDowell sono tra quelli che trattano « questi » come un complemento oggetto neutro del verbo: « mi ami tu più di quanto ami queste cose (cioè, barche, pesca)? ». A sostegno di tale traduzione ricordiamo che nell'epilogo della pesca miracolosa di Lc 5,1-11, Pietro era tra i discepoli che lasciarono ogni cosa per seguire Gesù. Tuttavia, sarebbe normale ripetere il verbo in tale costruzione, come è stato postulato sopra (vedi 8,31); e, inoltre, secondo i criteri giovannei, il proporre a Pietro di scegliere tra le cose materiali e Gesù risorto sarebbe alquanto ridicolo, per quanto vera e difficile possa essere stata storicamente tale scelta. Un'altra interpretazione è offerta da A. Fridrichsen, *Svensk Exegetisk Årsbok* (1940), pp. 152-62, il quale interpreta « questi » come complemento oggetto maschile del verbo: « mi ami tu più di quanto ami questi altri discepoli? ». Di nuovo, è difficile credere che lo scrittore giovanneo presenti seriamente la possibilità di scelta fra gli altri discepoli e Gesù risorto. Quasi tutti gli studiosi ritengono « questi » il soggetto maschile di un verbo sottinteso: « mi ami tu più di quanto questi altri discepoli mi amano? ». (Si confronti il greco di 4,1). Anche questa traduzione non è priva di difficoltà grammaticali, perché normalmente uno si sarebbe aspettato l'enfatico « tu » greco come un contrasto a « questi ». Alcuni hanno supposto che qui si faccia dell'ironia: Gesù mette alla prova Pietro che, nell'ultima cena, si era vantato che il suo amore era più grande di quello degli altri discepoli. Tuttavia, questa vanteria non risulta in Giovanni, ma nei racconti sinottici (Mc 14,29; Mt 26,33: « Anche se tutti loro diserteranno, io non lo farò »), a meno che il fatto che soltanto Pietro abbia affermato la propria lealtà in Giovanni 13,37 non equivalga al vantare un amore più grande. La vera difficoltà è questa: potrebbe sembrare che tale domanda favorisca una rivalità fra i discepoli, cosa che altrove Gesù respinge (Mc 9,34-35; 10,42-44). A questa obiezione di solito si risponde sostenendo che da Pietro si pretenderebbe un amore più grande che dagli altri perché gli era stato perdonato un rinnegamento più grave (Lc 7,42-47), o perché a lui veniva offerta la direzione del gregge, che richiederebbe una preminenza di amore. Eppure, è inconcepibile che Pietro possa essere esibito nel Quarto Vangelo come esempio di amore più grande: quella è una prerogativa del Discepolo Prediletto. Forse, la migliore soluzione è quella proposta da Bultmann, p. 551[1], cioè: quanto la frase implica non dovrebbe essere considerato troppo seriamente, perché si tratta soltanto di un tentativo redazionale di fare entrare nel quadro gli altri discepoli e di collegare così i vv. 15-17 con i vv. 1-13. Nella VS^{sin} queste parole mancano nella prima domanda (anche in alcune testimonianze greche di minor valore e in alcune testimonianze della VL). Basandosi su ciò, J. A. Bewer, *Biblical World* 17 (1901), 32-34, fece un interessante tentativo di riordinare le domande (e le risposte), in modo da avere una progressione: Mi ami tu? Mi ami molto? Mi ami più di questi? Tuttavia, qualsiasi progressione del dialogo non si trova nelle parole, bensì nella ripetizione.

— *Sì, Signore... tu sai che io ti amo* ». La risposta di Pietro non fa allusione al « più di questi » della domanda, e forse ciò conferma che il comparativo non è troppo importante. La stessa risposta sarà data al v. 16 e, con una certa elaborazione, al v. 17; le prime due volte il verbo « sapere » è *eidenai* (*oida*), mentre la terza volta è *ginōskein*, che noi abbiamo tradotto « sapere bene », per quanto *oida* compaia anche al v. 17 nell'espressione « tu sai tutto ». A quanto pare, non c'è differenza di significato (vol. I, p. 1457). In greco, in tutte e tre le domande si ha il pronome « tu », e questo è un segno di enfasi.

— « *pasci i miei agnelli* ». Nei tre comandi di Gesù a Pietro c'è una notevole varietà di termini:

v. 15: « Pasci i miei agnelli » = *boskein arnion*
v. 16: « Custodisci le mie pecore » = *poimainein probaton*
v. 17: « Pasci le mie pecorelle » = *boskein probation.*

In quanto al verbo, nei LXX tanto *boskein* che *poimainein* traducono l'eb. *rā'āh*, di modo che possiamo nutrire dubbi circa i tentativi di trovare una netta distinzione fra di loro (la Volgata, ai vv. 15-17, usa *pascere* per entrambi). Eppure, anche se la sinonimia è grande, *poimainein* ha un significato un po' più ampio. *Boskein* è usato sia in modo letterale che in modo figurativo (Ez 34,2) per dare da mangiare ad animali. *Poimainein* comprende mansioni nei riguardi del gregge, quali guidare, fare la guardia e pascere, o letteralmente (Lc 17,7) o figuratamente (Ez 34,10; Atti 20,28; 1 Pt 5,2; Ap 2,27; 7,17); equivalentemente può significare « dominare, governare » (2 Sam 7,7; Sal 2,9; Mt 2,6). Una frase di Filone, *Quod deterius* VIII # 25, afferra la sfumatura dei due verbi: « Quelli che pascono [*boskein*] forniscono nutrimento ... ma quelli che custodiscono [*poimainein*] hanno il potere di dominatori e di governatori ». Uniti assieme, i due verbi esprimono la pienezza del compito pastorale affidato a Pietro.

In quanto al sostantivo, *arnion* (soltanto qui in Giovanni; ventinove volte nell'Apocalisse) è chiaramente la lezione migliore al v. 15, ma quello che dovrebbe essere letto ai vv. 16 e 17 è incerto:

v. 16: *probation*; v. 17: *probation*: Codice Vaticano, Nestle, *Synopsis* di Aland, Barrett, Bultmann.
v. 16: *probaton*; v. 17: *probaton*: Codice Sinaitico, Merk, *Bible Societies' NT*, Lagrange.

v. 16: *probation*; v. 17: *probaton*: Loisy, Burkitt, Bernard.
v. 16: *probaton*; v. 17: *probation*: Codice Alessandrino, Zahn.

Sembra che in un solo versetto si debba leggere *probation*; la parola non compare in nessun'altra parte del NT, e un copista non l'avrebbe introdotta per sostituire il più consueto *probaton* (quindici volte nel solo Giovanni 10). È possibile che *probation* ricorresse in entrambi i versetti e che i casi in cui è usato *probaton* siano un tentativo dei copisti di introdurre una parola più usuale. Eppure, mentre è comprensibile che un copista possa sostituire *probation* con *probaton* in entrambi i versetti, troviamo più difficile capire perché lo avrebbe fatto soltanto in un versetto. Noi abbiamo seguito il Codice Alessandrino e avanziamo l'ipotesi che le lezioni del Codice Vaticano e del Codice Sinaitico siano tentativi dei copisti di rendere uniformi i due versetti. Le versioni mostrano grandi differenze e noi non possiamo sapere per certo quanto letteralmente esse abbiano seguito le varianti del greco. Alcune testimonianze latine hanno una sola parola in tutti e tre i versetti, come il Codice di Beza che ha *probaton* in tutti i casi. Altre testimonianze latine e la Volgata impiegano due sostantivi, ma non necessariamente nello stesso posto. Le testimonianze siriache, arabe e armene hanno spesso tre diversi sostantivi, e le ultime due usano l'equivalente di « ariete » (F. Macler, *Revue de l'Histoire des Religions* 98 [1928], 17-19). Ad ogni modo, anche qui noi siamo propensi a ritenere sinonimi i diversi nomi greci, e stilistica la varietà, la quale al massimo serve a sottolineare che il gregge include tutti i fedeli (Loisy, p. 524). Alcuni hanno cercato di interpretare i tre sostantivi come riferimenti a tre differenti gruppi della chiesa, per esempio, i tre gruppi menzionati in 1 Gv 2,12-14, oppure (interpretazione patristica) i laici, i preti e i vescovi. Ma il fatto che nei vv. 15-17 ci siano probabilmente tre parole per pecore, non è più significativo del fatto che nei vv. 5-13 ci siano tre diverse parole per pesce (*prosphagion, ichthys, opsarion*). Né è molto plausibile la tesi che i diminutivi dovrebbero essere presi alla lettera e che, quindi, c'è una progressione della grossezza delle pecore, per esempio *arnion, probation, probaton* (Bernard), con il valore simbolico che il gregge include i giovani quanto i vecchi, oppure quelli di fede più recente e tenera quanto quelli di fede matura. La difficoltà di valutare i diminutivi del greco neotestamentario è famosa e, certamente, non c'è niente di tenero in *arnion*, se possiamo giudicare da Ap 6,16 e 17,14. Qualunque portata possa avere il diminutivo, esso è di scarso significato per il riferimento sia alla composizione del gregge che alla dolcezza che ci si deve aspettare dal pastore (con buona pace di Spicq, III, 236).

v. 16. *Una seconda volta Gesù ripeté.* Letteralmente « egli gli disse di nuovo una seconda volta ». Il *palin deuteron,* un po' tautologico, compare anche in 4,54 (vedi Nota relativa); sia questa espressione che la meno goffa alternativa *ek deuterou* (9,24) compaiono nei LXX. Non troviamo plausibile l'idea che *palin* si riferisca al domandare di nuovo mentre *deuteron* sottolinea che la domanda è in termini di *agapan* una seconda volta. Tale tesi implica che la scelta del verbo è importante.

v. 17. *Per la terza volta Gesù domandò.* Mentre non è usato l'articolo con *deuteron,* « una seconda volta », l'articolo definito compare prima di *triton,* « la terza volta », segno di enfasi. Spicq, III, 234[4], desidera tradurre « questa terza volta » e trovare l'offesa della terza domanda nel fatto che questa volta Gesù parla in termini di *philein,* malgrado Pietro abbia già due volte dichiarato il suo amore in termini di *philein.* Parimenti, Westcott, p. 303, commenta che Gesù sembra dubitare dell'affetto umano (*philein*) di Pietro per lui. L'idea che la tristezza sia correlata al cambiamento del verbo rimonta fino all'epoca di Origene (*In Proverb.* VIII,17; PG 17,184CD). Tuttavia, Gaechter, p. 329, più plausibilmente insiste che il vero accento cade non sull'uso di *philein* ma sul *to triton*: « Ancora una terza volta Gesù domandò »; traduzione, questa, che implica il carattere sinonimo delle domande.
— *si contristò Pietro.* È notevole che, dopo che Pietro si sente ferito, Gesù non faccia più domande; la scena è drammaticamente ben costruita. Sebbene la ferita sia causata dalla domanda ripetuta tre volte, alcuni interpreti vorrebbero fare risalire il dolore di Pietro anche al fatto che egli, con i suoi rinnegamenti, aveva dato a Gesù motivo di dubitare di lui. Un interessante parallelo compare in Mc 14,72 e par., dove, dopo il canto del gallo che segna il terzo rinnegamento di Pietro, ci viene detto che Pietro pianse (amaramente).
— *tu sai tutto.* Il verbo è *oida,* mentre *ginōskein* compare nella frase seguente: « tu sai bene » (vedi Nota su « tu sai che io ti amo » al v. 15). Il « tu » può essere enfatico. Che tipo di conoscenza viene qui attribuito a Gesù risorto? Anche durante il ministero, Giovanni insiste sulla conoscenza soprannaturale di Gesù (2,25) e in 16,30 ciò è

espresso praticamente con le stesse parole usate qui: « Adesso sappiamo che tu sai tutto ». Nel contesto di questa scena, quale riabilitazione di Pietro dopo i rinnegamenti, alcuni hanno pensato che, con queste parole, Pietro riconoscesse che Gesù sapeva profeticamente che egli lo avrebbe rinnegato tre volte prima del canto del gallo (13,38). Oppure si appella Pietro semplicemente alla grandissima intimità che Gesù ha con lui? Egli non può dire di più: se Gesù non sa che Pietro lo ama, che cosa può dire Pietro per rassicurarlo? Come osserva Lagrange, p. 530, tale dichiarazione è debole per una natura così ardente.

v. 18. *In verità, ti assicuro.* Il cap. 21 conserva la più giovannea delle espressioni, il doppio « Amen » (Nota a 1,51); naturalmente, è un tocco stilistico che poteva essere imitato con facilità. L'espressione è stata rivolta a Pietro in 13,38, quando Gesù ha predetto i suoi rinnegamenti. Il suo impiego qui è stato citato come argomento a favore della stretta relazione fra i vv. 15-17 e 18-23; eppure, ci sono casi nel Vangelo in cui essa è usata come una congiunzione imprecisa (Nota a 10,1).

— *eri giovane... quando diventerai vecchio.* Lo stesso contrasto di età si trova in Sal 37,25. È usato il comparativo *neōteros*, « più giovane »; ma, sia per la natura tradizionale del paragone, sia per l'imprecisione dei comparativi del greco della koiné (ZGB, § 150), non possiamo dedurre molto circa l'età di Pietro, salvo il fatto che egli non è più giovanissimo e non è ancora vecchio. È troppo concludere come Loisy, p. 525, che, dal punto di vista dello scrittore, Pietro era già vecchio, ma che lo scrittore tenta di tenere in debito conto l'adattamento fittizio del detto « quando Pietro era più giovane ».

— *allacciarti la cintura.* Il verbo *zōnnynai* o *zōnnyein* (BDF, § 92), usato due volte in questo versetto, significa letteralmente « cingere », cioè legare una zona intorno agli abiti sciolti, in modo da potersi muovere e agire senza imbarazzo. Spesso ha il significato di vestirsi, ma qui è consigliabile fare una traduzione letterale per poter usare lo stesso verbo nel settimo verso, dove si parla di cingere un vecchio.

— *tenderai le mani e un altro ti allaccerà la cintura e ti porterà dove non desideri andare.* In alcune testimonianze si trova un soggetto plurale (« altri ») nella seconda e nella terza frase. Come Marrow fa notare, nel paragone ci sono quattro elementi: (*a*) giovane - vecchio; (*b*) allacciare la tua cintura - farla allacciare da un altro; (c) andare - essere portato; (*b*) dovunque desideri - dove non desideri andare. Per il tendere delle mani da parte del vecchio non c'è azione contrapposta da parte del giovane. Il testo è molto vago; Schlatter, p. 371, per esempio, sostiene che le braccia protese si riferiscono alla posizione assunta pregando, e molti pensano che una dichiarazione più generale circa il futuro di Pietro sia stata riferita alla morte di Pietro in un secondo tempo e *post eventum* (v. 19). Di per sé, il paragone non implica altro che, diversamente da un giovane, un vecchio è debole e ha bisogno che un altro lo vesta e lo conduca in giro (sebbene il « dove non desideri andare » sia imbarazzante). Parecchi studiosi hanno pensato alla possibilità che un ben noto proverbio, o massima, sia alla base del paragone giovanneo, per esempio: « i giovani vanno dove piace loro; i vecchi devono tollerare di essere condotti » (Cullmann, *Peter*, pp. 88-89). Ma che importanza avrebbe avuto tale contrasto per il futuro di Pietro? Schwartz, p. 217, pensa che un qualche emendamento sia necessario per arrivare al significato originale: quando eri giovane, ti cingevi la cintura da solo e andavi dove desideravi, ma ora io ti cingo la cintura e ti porterò dove desidero io. Il concetto è questo: Pietro, essendo stato chiamato all'apostolato nei vv. 15-17, non è più padrone di se stesso e deve servire Gesù. Altri, contrari a far ricorso a una tale formulazione, pensano che il paragone predica che quando Pietro sarà vecchio, seguirà Gesù nella sofferenza e nella prigionia (ideale che si trova, convenientemente, in 1 Pt 2,21-23). Il parlare figuratamente di essere allacciato con una cintura sarebbe appropriato, perché, quando fu arrestato, Gesù venne legato (18,12.24) e Agabo interpretò il dramma di legarsi le mani e i piedi con la cintura di Paolo al fine di predire l'arresto di questi (Atti 21,11-12).

È chiaro che il v. 19 riferisce il paragone del v. 18 alla morte di Pietro, e la frase « il genere di morte con la quale Pietro doveva glorificare Dio » si riferisce, in particolare, alla morte per martirio (vedi Nota seguente). Non è cosa inconsueta trovare in Giovanni predizioni vaghe e oscure fatte da Gesù, che non potevano essere comprese se non dopo l'avvenimento (2,19; 3,14; 11,50). Manca un buon parallelo sinottico di una predizione circa la morte di Pietro, a meno che non si interpreti Lc 22,33 ironicamente come una predizione inconscia: « Signore, sono pronto ad andare con te in prigione e alla morte ». Molti interpreti hanno avanzato l'ipotesi che, ancora più specificamente, il paragone giovanneo del v. 18 si riferisca alla morte per *crocifissione*. La frase-chiave di questa interpretazione è: « Tenderai le mani », perché passi dell'AT, che si riferiscono al protendere delle mani, erano interpretati dai primi scrittori cristiani come una prefigurazione della crocifissione (l'*Epistola di Barnaba* XII,4 e gli scritti di Giustino, di Ireneo e di Cipriano, come citati da Bernard, II, 709). Che questo simbolismo fosse comune fuori degli ambienti cristiani è detto da Epitteto (Dissertazioni III, XXVI,22): « Voi vi siete stesi alla maniera dei crocifissi ». Sfortunatamente, l'uso idiomatico di « essere cinto o allacciato con una cintura », quale allusione al legare un criminale, non è attestato, anche se quelli che sostengono l'interpretazione della crocifissione hanno supposto che « un altro ti allaccerà la cintura e ti porterà dove non desideri andare » sia un riferimento al legare un criminale e al condurlo al luogo della esecuzione. Se così è, la successione normale del procedimento dell'esecuzione è stata invertita nel v. 18, dato che la crocifissione (lo stendere le mani) è menzionata prima del legare (allacciare una cintura). Bauer ha tentato di risolvere il problema avanzando l'ipotesi che lo stendere le mani non sia la crocifissione vera e propria, ma sia riferito al prigioniero che tende le mani che devono essere legate alla trave trasversale, che doveva essere portata al luogo della esecuzione. Tuttavia, questa spiegazione distrugge l'unica parte del simbolismo della crocifissione per la quale abbiamo una certa chiara testimonianza. È meglio dire che con un genere di *hysteron proteron* lo scrittore giovanneo ha posto prima lo stendere delle mani al fine di richiamare sul gesto l'attenzione, esattamente perché esso era la chiave di tutta l'interpretazione. Se il v. 18 si riferisce davvero alla crocifissione di Pietro, esso costituisce la più antica testimonianza di quel fatto. Un riferimento al martirio di Pietro si trova in *1 Clemente* V,4, ma il modo non è specificato. La tradizione della crocifissione di Pietro compare in seguito, verso il 211, nell'opera di Tertulliano *Scorpiace* XV; PL 2,151B, il quale dice, con ovvio riferimento a Giovanni 21,18: « Un altro allacciò Pietro con una cintura quando Pietro fu legato alla croce » (vedi anche Eusebio, *Hist.* II,25,5; GCS 9^1,176). Il particolare che Pietro fu crocifisso con la testa in basso, che Eusebio, *Hist.* III,1,2-3; GCS 9^1,188, apparentemente attribuisce a Origene, è una elaborazione più tarda.

v. 19. *indicava il genere di morte con la quale Pietro doveva glorificare Dio.* Le ultime parole riecheggiano la

terminologia cristiana relativa al martirio o a una morte subita per amore di Cristo (vedi 1 Pt 4,16; *Martirio di Policarpo* XIV,3; XIX,2), e molti studiosi, per esempio Westcott e Loisy, pensano che non si voglia dire niente di più specifico. L'idea che il v. 19 si riferisca alla crocifissione, proviene dal parallelismo di questo versetto con 12,33 e 18,32, dove una espressione simile (« indicava di che genere di morte doveva morire ») interpreta il simbolismo dell'innalzamento di Gesù dalla terra come una allusione alla crocifissione.
— « *Seguimi* ». Dato che il versetto seguente sembra ritrarre Gesù che cammina con Pietro e con il Discepolo Prediletto, non è necessario escludere il significato letterale di « seguire ». Tuttavia, sono intese anche le dimensioni figurate del cristiano che segue Gesù, cioè il mettersi alla sua sequela fino alla morte. Vedi Commento.

v. 20. *Allora*. Sebbene le testimonianze testuali siano equamente divise tra il leggere e il non leggere *de*, un « allora » è implicito nel corso del pensiero.
— *si voltò*. In altri passi, Giovanni impiega quattro volte il verbo semplice *strephein* (vedi 1,38); qui è usato il composto *epistrephein*. Entrambi i verbi compaiono in Matteo e in Luca con quasi eguale frequenza.
— *stava seguendo*. Ciò è omesso in alcune testimonianze testuali. Probabilmente, il Discepolo Prediletto segue Gesù e non Pietro; ma noi dubitiamo che lo scrittore voglia dire implicitamente che il Discepolo Prediletto sta già facendo spontaneamente quello che a Pietro deve essere detto di fare. *A fortiori* non vediamo qui una allusione al fatto che anche il Discepolo Prediletto stia seguendo Gesù alla morte (Barrett, p. 488). Bultmann, p. 553[5], ha ragione di sostenere che non si dovrebbe dare troppa importanza al « seguendo », perché è stato inserito essenzialmente per fornire un precedente alla frase relativa. Non si insiste sull'idea che sia Pietro sia il Discepolo Prediletto stavano seguendo Gesù: il contrasto è che Pietro deve seguire Gesù, mentre il Discepolo Prediletto deve rimanere. Nel raffigurarci la scena, dobbiamo immaginare che, sebbene Gesù abbia detto a Pietro di seguirlo, anche il Discepolo Prediletto cammini insieme a loro; e così, naturalmente, Pietro è curioso nei suoi riguardi. Loisy, p. 525, commenta che sia Luca che Giovanni pensano che Gesù risorto, camminando con i suoi discepoli, agisca nello stesso modo in cui agiva durante il ministero.
— (*quello che si era posato sul petto di Gesù durante la*

cena e aveva detto: « Signore, chi è colui che ti tradirà? »). Questo riferimento è un mosaico fatto con tessere prese da 13,2 (« durante la cena »), da 13,21 (« Gesù dichiarò: " Uno di voi mi tradirà " ») e, specialmente, da 13,25 (il discepolo che Gesù amava « si posò sul petto di Gesù e gli disse: " Signore, chi è? " »). I richiami parentetici sono molto giovannei (vedi Nota a 19,39); eppure, è strano che l'identificazione sia fornita con la *seconda* menzione del Discepolo Prediletto, anziché in 21,7. È questo un segno che il redattore si prese più libertà ai vv. 20-23 che nei versetti 1-13?

v. 21. *Vedendo*. Qui il verbo è *eidein*; al v. 20 (« notò »), era *blepein*. Non riscontriamo alcuna particolare distinzione (vol. I, pp. 1442-43).

— « *Ma ... e lui?* ». Il greco *houtos de ti* è ellittico (BDF, # 299²); i commentatori aggiungono vari verbi, per esempio « deve avvenire di lui » (*ginestai*, Lagrange).

v. 22. *Supponendo*. Letteralmente « se »; BDF, § 373¹, fa notare che tale frase condizionale potrebbe indicare qualcosa che ci si aspetta che accada in futuro, ma lo scrittore respinge questa interpretazione al v. 23.

— *io desideri*. È difficile essere certi che qui *thelein* abbia il semplice significato di « desiderio » (come nella nostra traduzione) o quello più volitivo di « scopo, volontà », perché è il verbo usato per la volontà di Dio.

— *rimanga*. Il verbo *menein* può significare « restare in vita » come in 1 Cor 15,6 e tale è qui il concetto; ma non siamo certi che si possa applicare in parte il significato teologico giovanneo di *menein* (vedi le pp. 1452-54), « restare in vita unito a me nell'amore ». E. Schwartz, ZNW 11 (1910), 97, avanzò l'audace tesi che *menein* significhi « restare nella tomba », che il detto originariamente non avesse nulla a che fare con il non morire del discepolo e che il v. 23 sia una interpretazione sbagliata.

— *finché verrò*. Anche senza la testimonianza del v. 23, questo può difficilmente essere un riferimento alla venuta di Gesù nella morte, perché ogni cristiano deve rimanere finché Gesù non lo visiti nella morte. Sebbene Marrow pensi alla possibilità di una iperbole (« Supponendo che io desideri che questo discepolo viva in eterno »), quasi tutti i commentatori avvertono in questo versetto la prospettiva che la seconda venuta di Gesù avrebbe avuto luogo poco dopo la resurrezione. La parola *heōs*, tradotta con « finché », può significare anche « mentre » (così J. Huby, *Revue apologétique* 39 [1924-25], 688,89; ma vedi BDF, § 383[1]) e, quindi, alcuni vorrebbero tradurre « mentre io vado » (tutto il tempo della mia lontananza), oppure « mentre vengo » (Westcott, p. 305: la venuta è una realizzazione lenta e continua). Queste traduzioni possono essere causate dal desiderio di evitare qualsiasi errore circa la seconda venuta.

— *di che ti preoccupi?*. Letteralmente « che cosa ti importa? »; questa espressione, *ti pros* seguito da un pronome, è classica (BDF, § 127[3]) ed è simile alla espressione usata in 2,4 (dove manca il *pros*). È usata anche in Mt 27,4 dove, dopo che Giuda si accusa colpevole per aver tradito Gesù, i sommi sacerdoti rispondono: « Che ce ne importa? ».

— *Preoccupati di seguirmi*. Letteralmente « Tu seguimi ». Nel simile comando al v. 19, non è usato il pronome greco « tu », di modo che la sua presenza qui è enfatica, mettendo in contrasto Pietro con il Discepolo Prediletto che non seguirà Gesù fino alla morte nello stesso modo di Pietro.

v. 23. *Ecco come corse voce*. Letteralmente « Così questa parola uscì »; c'è una frase simile in Mc 1,28 (« La fama [*akoē*] uscì »), e alcuni la ritengono un aramaicismo. *Logos*, « parola », è spesso usato in Giovanni per un detto di Gesù (2,22; 4,50; ecc.). In linea con la tesi riportata nella Nota su « rimanga » al v. 22, Schwartz pensa che questa spiegazione quasi parentetica sia una tarda aggiunta al Vangelo. Manca la prova testuale per sostenere questa ipotesi, e il versetto era già conosciuto da Tertulliano (*De anima* L; PL 2,735B).

— *i fratelli*. In 20,17 abbiamo visto questo termine riferito ai diretti discepoli di Gesù, perché essi sarebbero stati generati come figli di Dio mediante il dono dello Spirito e, quindi, sarebbero diventati fratelli di Gesù. Qui il termine è riferito ai cristiani della comunità giovannea (probabilmente con lo stesso significato teologico), uso attestato anche in 3 Gv, 5 e ampiamente nel NT (cinquantasette volte negli Atti; Mt 5,22-24; 18,15; ecc.).

— *non sarebbe morto*. Fantasiose tradizioni si svilupparono su Giovanni, identificato con il Discepolo Prediletto, per esempio, che egli sta vagando nel mondo per tutti i secoli, o che egli dorme nella sua tomba a Efeso e che i movimenti tellurici sopra di essa comprovano che egli respira (Agostino, *In Jo.* CXXIV,2; PL 35; 1970).

— *In realtà.* Il *de* (bene attestato ma non certo) occupa un posto inconsueto per il greco giovanneo (Abbott, JG, § 207[5]), e noi gli abbiamo dato risalto. La tradizione bizantina e alcuni manoscritti della VL leggono invece *kai.* Commenti di riflessione non sono inconsueti in Giovanni (2,22;12,16).
— [*di che ti preoccupi*]. Ciò si trova nelle migliori testimonianze testuali ma, forse, perché i copisti hanno imitato il v. 22.

COMMENTO

« Mi ami tu? ». Riabilitazione di Pietro (21,15-17)

Nella sezione 71 abbiamo proposto la tesi che una delle due narrazioni, che furono fuse per comporre i vv. 1-14, riguardava la prima apparizione di Gesù risorto a Pietro, e che questa narrazione si concludeva con la riabilitazione di Pietro e con il conferimento di una posizione autorevole nella comunità cristiana (pp. 1367-70 sopra). La forma giovannea di questa riabilitazione e di questo mandato si trova nella forma drammatica dei vv. 15-17, forma che può rappresentare un considerevole sviluppo del dialogo originale della scena, specialmente nella adozione di un triplice schema di domanda, risposta e replica, schema che può riflettere una influenza liturgica. È interessante notare che sebbene per ragioni diverse, né Bultmann né Grass ritengano che il nesso tra i vv. 15-17 e i vv. 1-14 sia originale, entrambi concordano che i vv. 15-17 riproducono materiale originale e non sono una creazione del redattore. (Bultmann pensa che l'aggiunta dei vv. 15-17 abbia causato l'enfasi artificiale posta su Pietro nel racconto dei vv. 1-14; Grass pensa che la presenza originale di Pietro nei vv. 1-14 abbia causato l'aggiunta dei vv. 15-17 alla fine). L'associazione della allegoria del pastore con Pietro si trova indipendentemente in 1 Pt 5,1-4.
Quasi tutti i commentatori hanno trovato nella domanda che Gesù ripete tre volte, « Mi ami tu? », e nel triplice « Tu sai che io ti amo » di Pietro, una simbolica cancellazione del triplice rinnegamento di Pietro. In conseguenza, essi hanno visto nei vv. 15-17 la riabilitazione di Pietro allo stato di discepolo dopo la sua caduta. (È meglio parlare di riabilitazione allo stato di discepolo che non allo stato di apostolo: prima egli era un discepolo; adesso è riabilitato come discepolo e diventa un apostolo; vedi

Nota a 2,2). La domanda di Gesù sarebbe intesa a stabilire che Pietro possiede l'amore leale che è un tratto essenziale dello stato di discepolo. Il pentimento di Pietro sarebbe implicito nel suo patetico insistere sul suo amore e nella angoscia che la domanda ripetuta tre volte gli causa (v. 17). Invece di vantarsi di amare Gesù più degli altri (v. 15), un Pietro purificato si rimette alla conoscenza che Gesù ha di quello che sta nel suo cuore (v. 17). Spitta, Goguel e Bultmann sono tra quelli che non interpretano la scena come una riabilitazione. Bultmann, p. 551[8], rileva il fatto che nel NT mancano altre tracce reali del concetto che Pietro fu riabilitato. Tuttavia, ciò prova ben poco esattamente perché, a parte Giovanni 21, la storia della prima apparizione di Gesù a Pietro è stata conservata soltanto in parte e in frammenti disseminati. Inoltre, se abbiamo ragione di sostenere che Lc 5,1-11 è uno di questi frammenti, allora l'« Allontanati da me, o Signore, perché sono un peccatore » (5,8) di Pietro e il « Non temere; da ora in poi sarai pescatore di uomini » di Gesù (5,10), *potrebbero* essere interpretati come una scena di pentimento, di perdono e di riabilitazione. Lo stesso può essere detto del grido di Pietro: « Signore, salvami » e della risposta di Gesù: « Uomo di poca fede, perché dubiti? », quando Gesù salva Pietro in Mt 14,30-31.

Ci può essere un accenno alla riabilitazione anche in Lc 22,31-34, dove, nel contesto di un riferimento ai rinnegamenti di Pietro, Gesù predice che quando Pietro *si sarà ravveduto,* rafforzerà i suoi fratelli. Inoltre, all'interno del cap. 21 ci sono delle prove a sostegno dell'idea di una riabilitazione di Pietro dopo la caduta. Il riferimento a un fuoco di carbonella in 21,9 richiama alla mente il fatto che c'era un fuoco di carbonella nella scena del cortile, in cui Pietro rinnegò Gesù (18,18). Noi non contiamo troppo sull'argomento che nel cap. 18 c'erano tre rinnegamenti e che nel cap. 21 ci sono tre domande e tre risposte, ma, in effetti, nel Quarto Vangelo, questi sono gli unici gruppi di tre collegati a Pietro. In 21,19.22 Pietro riceve due volte l'ordine di seguire Gesù, nel contesto di un detto che si riferisce alla morte di Pietro (vv. 18-19).

Questo è quasi il duplicato del dialogo associato con le predizioni di Gesù circa il triplice rinnegamento di Pietro in 13,36-38. Là, parlando della propria morte, Gesù aveva detto: « Dove io sto andando, voi non potete seguirmi ora; ma voi mi seguirete dopo ». Pietro aveva protestato: « Perché non posso seguirti ora? Io sacrificherò la mia vita per te ». A ciò Gesù aveva risposto che, invece di morire per lui, Pietro lo avrebbe rinnegato tre volte. Nel cap. 21, se riteniamo i vv. 15-17 una riabilitazione di Pietro, allora Gesù predice la morte di Pietro e lo sollecita a seguirlo fino al punto di questa morte (crocifissione?). Alla fine, le parole di Pietro di 13,37 si realizzeranno: egli sacrificherà la sua vita per Gesù.

Forse dovremmo menzionare la teoria di Glombitza, *art. cit.*, secondo cui, quando invitò Pietro insieme con gli altri discepoli al pasto di 21,12, Gesù fece un atto di amicizia che suppone o implica il perdono. Sebbene ci possa essere del vero nell'idea che la domanda circa l'amore di Pietro non dovrebbe essere separata dallo sfondo del pasto quale atto di amicizia, esitiamo ad associare il perdono con il pasto; l'allusione sembra essere troppo sottile. Inoltre, nella storia della composizione del capitolo, il pasto originariamente apparteneva a un'altra storia, diversa da quella della apparizione a Pietro, e la parte di Pietro durante il pasto è troppo insignificante per costituire una riabilitazione corrispondente al chiaro rinnegamento di Pietro.

Alcuni, che interpretano le scene del Vangelo in chiave psicologica, trovano meschino e perfino duro il fatto che Gesù voglia mettere in dubbio tre volte l'amore di Pietro al fine di ricordargli che lo ha rinnegato tre volte. Se si accetta questo dubbio punto di vista, si dovrebbe essere coerenti e fare notare che i rinnegamenti di Pietro non sono presentati come avvenuti di sorpresa o in un momento di debolezza, ma come predetti e prolungati per un certo tempo e sono, quindi, indici di radicale debolezza. Inoltre, Gesù si mostra misericordioso: malgrado il tradimento, una volta che Pietro professa il suo amore, Gesù gli concede una posizione di fiducia e di autorità. Ma, certamente, un approccio migliore è quello di astenersi dalla speculazione psicologica e di accettare l'importanza del testo. Soltanto in modo indiretto i vv. 15-17 si riferiscono ai rinnegamenti e alla riabilitazione di Pietro; il valore diretto della triplice domanda e della triplice risposta non sta tanto nel fatto che Gesù dubita di Pietro, quanto nel fatto che l'amore di Pietro per Gesù è zelante.

« Pasci i miei agnelli ». Mandato di Pietro (21,15-17)

Le tre domande e le tre risposte relative all'amore sono accompagnate da un ordine ripetuto tre volte: Pietro deve pascere o custodire le pecore. Si ritiene di solito che l'ordine venga dato tre volte per ragioni di stile, al fine di uniformarlo alle tre domande e alle tre risposte, il cui numero è stato determinato dai tre rinnegamenti. Tuttavia, Gaechter, *art. cit.*, propone l'interessante tesi di considerare a parte il carattere del triplice ordine. Egli porta esempi, antichi e moderni, della consuetudine viva nel Medio Oriente, di dire qualcosa tre volte davanti a testimoni al fine di renderlo solenne, specialmente in caso di contratti che conferiscono diritti e di disposizioni legali. Sulla base di questa analogia giuridica e culturale, Gaechter ritiene che il triplice carattere dell'ordine di Gesù dia autorevolezza e importanza speciali alla funzione di Pietro quale pastore (così anche Bultmann, p. 551[5]).

Deve questo ordine essere interpretato come l'equivalente della missione apostolica conferita agli altri discepoli durante le apparizioni dopo la resurrezione descritte dai vari Vangeli, oppure ci troviamo qui di fronte a un mandato di autorità riservato a Pietro? Nel passato, la risposta a questa domanda è stata influenzata dalla disputa fra i cattolici romani e i protestanti o gli ortodossi sulla autorità del papa, la quale presuppone la speciale autorità di Pietro nella chiesa primitiva. Oggi si tende maggiormente a interpretare la Scrittura indipendentemente dalle successive dispute dottrinali, e che Pietro sostenesse una parte speciale in epoca neotestamentaria non è più una tesi caratteristica dei cattolici romani. Due studiosi protestanti, di concezioni tanto diverse come Cullmann e Bultmann, sono del tutto decisi nell'interpretare l'ordine dei vv. 15-17 in termini di un mandato di autorità per Pietro, opinione già abbracciata da von Harnack, W. Bauer, Loisy e altri. Infatti, Bultmann, p. 552, argomenta che il mandato di Pietro rappresenta uno strato del pensiero giovanneo più antico di quello rappresentato dalla più ampia missione affidata ai discepoli in 20,21.

Personalmente, noi non riteniamo che la linea di demarcazione fra missione apostolica e speciale mandato di autorità debba essere tracciata tanto nettamente. Cullmann, *Peter*, p. 65, riconosce: « L'ordine di pascere le pecore comprende due attività che noi abbiamo mostrato essere le successive espressioni dell'apostolato di Pietro: direzione della chiesa primitiva di Gerusalemme e predicazione missionaria ». In altre parole, l'ordine dato a Pietro comprende sia la missione generale apostolica, o stato di discepolo, sia lo speciale mandato di autorità. Per esempio, nel contesto che precede, la *missione apostolica* è fortemente sottolineata (il simbolismo della pesca), mentre nel contesto che segue il comando ripetuto due volte, « Seguimi » (vv. 19 e 21), è l'espressione usata per i discepoli (Giovanni 1,37.43; 10,27; 12,26; Ap 14,4; Mc 1,18; 2,14; ecc.). Se siamo nel giusto pensando che gran parte di Lc 5,1-11 sia un parallelo di Giovanni 21, e che facesse originariamente parte di una apparizione del risorto a Pietro, è interessante osservare che la scena termina con l'osservazione che Pietro e i suoi compagni seguono Gesù. Questa osservazione può essere appartenuta alla chiamata dei primi discepoli, ma può servire anche a esprimere il tema della missione apostolica. In particolare, N. Arvedson, come è riportato in NTA 3 (1958-59), # 77, scopre un parallelismo fra Giovanni 21,15 ss. e i requisiti per essere un discepolo specificati in Mc 8,34 e par.: « Se qualcuno desidera venire dietro di me, che rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua » (vedi anche le pagine 617-18). Arvedson ritiene che l'amore di Gesù richiesto a Pietro in 21,15-17 equivalga al rinnegare se stessi, che al portare la croce si faccia cenno nella profezia della morte di Pietro ai vv. 18-19 e che l'ordine della sequela sia reso esplicito nei vv. 19 e 22. Concludendo, possiamo aggiungere che l'ampio raggio di azione, che spesso nelle apparizioni dopo la resurrezione fa parte della missione apostolica, può essere implicito nell'ordine dato a Pietro, visto il concetto giovanneo che il gregge comprende pecore di più di un ovile (10,16).

Se nel comando dato a Pietro di pascere o di custodire le pecore c'è un elemento di missione apostolica o stato di discepolo, c'è anche e in modo ancor più chiaro un *mandato di autorità*. L'allegoria del pastore, dall'epoca babilonese (Hammurabi) per tutto il periodo veterotestamentario, comporta autorità. Sheehan, *art. cit.*, illustra il tema del custodire con autorità il gregge del popolo nel caso dei Giudici (1 Cron 17,6) e di David e Saul (2 Sam 5,2). Custodire il gregge significa governarlo (vedi osservazioni su *poimainein* nella Nota su « pasci i miei agnelli » al v. 15); e, dato che Dio stesso è il pastore di Israele (Gn 49,24; Os 4,16; Ger 31,10; Is 40,11; Sal 80,2), questo governo del gregge di Israele è una autorità divinamente delegata. Sheehan, p. 27, riassume così la situazione: « La figura [del pastore] è usata in situazioni che mettono in rilievo il fatto che i capi di Israele condividono l'autorità divina e agiscono come delegati di Dio nell'esercizio di quella autorità ». Oltre all'impiego veterotestamentario della allegoria del pastore, noi possiamo ora richiamarci all'epoca del NT, cioè all'ambiente di Qumran, dove questa allegoria era usata per descrivere il compito dell'autorevole *m^{e}baqqēr* o sovrintendente (CD XIII,9-10), il quale aveva il potere di esaminare, di istruire e di correggere i membri della comunità. Alla luce di tutto ciò, è ben comprensibile che Giovanni 21,15-17 sia stato interpretato come la concessione a Pietro di parte della responsabilità del gregge e della autorità su di esso che Gesù stesso possedeva quale pastore esemplare (cap. 10). Nella apparizione del risorto di 20,21, noi abbiamo trovato Gesù, l'inviato del Padre, che manda i discepoli proprio come egli stesso era stato mandato; similmente, in questa apparizione noi troviamo Gesù, il pastore esemplare, che fa di Pietro un pastore che deve custodire il suo gregge. È vero che alcuni studiosi, per esempio Loisy, p. 523, hanno messo in dubbio la relazione fra 21,15-17 e l'allegoria del pastore del cap. 10, e hanno sostenuto che il redattore dipendeva maggiormente dalla allegoria sinottica del pastore; ma Cassian, *art. cit.*, mostra la stretta relazione dei due passi giovannei, che sono gli unici casi in cui nel Quarto Vangelo si abbia l'allegoria del pastore. È particolarmente interessante che un riferimento alla morte di Pietro (21,18-19) segua immediatamente l'ordine di custodire le pecore, perché fra tutti gli impieghi neotestamentari della allegoria del pastore, soltanto Giovanni 10 specifica che uno dei doveri del pastore esemplare è quello di sacrificare la propria vita per le sue pecore (vedi p. 519). Ulteriore appoggio per interpretare 21,15-17 in termini di autorità di Pietro, si trova nel fatto che il passo è sovente ritenuto un parallelo di Mt 16,16b-19 che, come abbiamo già visto (pp. 1375-76 sopra), può essere derivato dalla stessa prima apparizione del risorto a Pietro, apparizione che, probabilmente, fu il motivo per cui Pietro venne messo al primo posto fra gli apostoli. In Mt 16,19, l'allegoria è quella del dono delle chiavi, che fa di Pietro il primo ministro del regno; ideologicamente, ciò non è troppo lontano dalla allegoria dell'essere nominato pastore del gregge.

Che tipo di autorità possiede Pietro in quanto pastore? Molti commentatori, per esempio Spicq, III, 233-36, avanzano l'ipotesi che Gesù anzitutto mise in dubbio l'amore di Pietro perché il compito di Pietro come pastore avrebbe dovuto essere esercitato nell'amore per il gregge. Ambrogio, *In Luc.*, X,175; PL 15, 1848B, osserva: « Egli ci lasciò Pietro come vicario del suo amore ». Spicq osserva che Gesù affida quelli che ama a uno che lo ama, e la cura pastorale di Pietro è la dimostrazione dell'amore di Pietro. Tuttavia, sebbene nessuno metta in dubbio che la cura pastorale comporti amore, noi non siamo certi che ciò possa essere dedotto dal nesso tra il dubbio circa l'amore di Pietro e l'ordine di custodire le pecore (vv. 15-17). L'amore richiesto a Pietro è amore per Gesù e non esplicitamente per il gregge; è un amore di dedizione totale e di servizio esclusivo (cfr. Dt 6,5; 10,12-13). Il nesso logico con l'ordine dato a Pietro è questo: se Pietro è tanto attaccato a Gesù, allora Gesù può affidare il suo gregge a Pietro con la certezza che Pietro obbedirà alla volontà di Gesù (cfr. Is 44,28). Il triplice ordine di custodire le pecore mette l'accento non tanto sulle prerogative, quanto sui doveri di Pietro: sottolinea il suo obbligo di avere cura delle pecore. Nella descrizione del pastore del cap. 10, non si mette in rilievo la posizione superiore del pastore, bensì la sua familiarità con le pecore e la sua totale dedizione al gregge, fino al punto di morire. E, certamente, ciò sarebbe in armonia con l'atteggiamento profetico veterotestamentario nei confronti dei pastori governanti di Israele: c'è un severo biasimo per i pastori che piegano il gregge al loro servizio, e c'è un ardente desiderio di pastori secondo il cuore di Dio, che dedicano se stessi al gregge con saggezza e con devozione (Ez 34; Ger 3,15). Che la prima lettera di Pietro sia stata scritta dall'Apostolo o da uno sconosciuto discepolo petrino, il Pietro che in essa parla del pastore non ripudia l'ideale giovanneo. Egli esorta gli anziani come lui: « Custodite il gregge di Dio che avete in cura, esercitate la vostra funzione di sovrintendenti [*episkopein*] non per forza ma volentieri, come Dio vuole, non per vile guadagno ma con zelo, non spadroneggiando su quelli che vi sono affidati ma essendo esempi per il gregge » (1 Pt 5,2-3). Inoltre, notiamo che in Giovanni 21,15-17 il fatto che l'ordine di custodire le pecore segua la riabilitazione di Pietro, chiarisce che Pietro non viene nominato pastore grazie a un suo speciale merito. La scelta di Pietro è una dimostrazione che Dio opera mediante le deboli cose di questo mondo. (Gli altri due passi evangelici che fanno riferimento alla speciale posizione di Pietro, Mt 16,16b-19 e Lc 22,31-32, si trovano nel contesto di un rimprovero mosso a Pietro per i suoi difetti).

Quale pastore, Pietro non ha una autorità assoluta. Gesù è il pastore esemplare al quale il Padre ha affidato le pecore, e nessuno gliele può togliere. Esse restano sue anche quando egli ne affida la cura a Pietro: « Pasci *le mie* pecore ». Agostino, *In Jo.* CXXIII,5; PL 35, 1967, parafrasa: « Custodisci le mie pecore come mie, non come tue ». Quindi, non si può pensare che Pietro sostituisca Gesù come pastore delle pecore. Ancora una volta, 1 Pt 5,2-4 è in armonia con il pensiero giovanneo circa lo stato di pastore: il gregge di Dio è stato affidato agli anziani cristiani, che ne sono i pastori, ma Gesù resta il pastore supremo (vedi anche 1 Pt 2,25).

È Pietro l'unico pastore che Gesù nomina? Chiaramente, in altri passi del NT l'allegoria del pastore è applicata a vari tipi di capi cristiani (Mt 18,12-14; Atti 20,28-29; 1 Pt 5,1-5), ma noi ci interessiamo al valore di Giovanni 21,15-17. Alcuni scrittori hanno affermato che Pietro è il rappresentante di tutti i discepoli e che l'ordine di custodire le pecore, a lui impartito, comprende anche loro. Noi ne dubitiamo, data la nostra ricostruzione della storia del capitolo, dove i vv. 15-17 servono da conclusione a una apparizione a Pietro, in compagnia soltanto di alcuni pescatori anonimi, apparizione che è distinta dalla apparizione ai Dodici. Anche nella mescolanza di apparizioni che adesso esiste nel cap. 21, sebbene gli altri discepoli abbiano una certa parte nella scena della pesca e diventino simbolicamente pescatori di uomini, soltanto a Pietro vengono rivolte parole relative allo stato di pastore. I discepoli sono spariti nello sfondo e vengono menzionati soltanto *per contrasto*: « Mi ami tu *più di questi?* ». In realtà, manca perfino un cenno che il Discepolo Prediletto sia un pastore. Sembrerebbe che l'ideale di 10,16 sia ripreso nel cap. 21: un solo gregge e un solo pastore. Eppure, anche se riteniamo che soltanto a Pietro sia impartito l'ordine di custodire il gregge, noi non concordiamo con quelli che vanno all'altro estremo, interpretando i vv. 15-17 come se volessero dire che Pietro è esplicitamente nominato pastore degli altri discepoli o degli altri membri del gruppo dei Dodici. Le pecore nominate nei vv. 15-17 sono senza dubbio i credenti cristiani portati all'ovile dall'opera missionaria simboleggiata dalla pesca. È molto dubbio che Giovanni intendesse includere i missionari nella immagine del gregge. Come Mt 16,16b-19, questo passo riguarda la relazione fra Pietro e la chiesa nel suo complesso, non interdipendenza fra Pietro e gli altri discepoli in questioni di autorità. La frase comparativa: « Mi ami tu più di questi? » non può essere impiegata per stabilire che, dato che amava di più (il che è di per sé incerto), Pietro aveva maggiore autorità. Il Primo Concilio Vaticano del 1870 citava Giovanni 21,15-17 insieme a Mt 16,16-19 in relazione alla sua definizione dogmatica che « Pietro l'Apostolo fu costituito da Cristo Signore *capo di tutti gli Apostoli* e visibile capo della chiesa sulla terra » (DB, §§ 3053-55; il corsivo è nostro). Questo è citato come uno dei pochi casi in cui la chiesa cattolica romana si è solennemente impegnata circa il significato letterale di un testo biblico, cioè circa quello che l'autore voleva dire quando lo scrisse. Tuttavia questa valutazione è stata messa in dubbio da V. Betti, *La costituzione dommatica 'Pastor aeternus' del Concilio Vaticano I* (Roma, 1961), p. 592: « L'interpretazione di questi due testi come prova dei due dogmi menzionati [primato di Pietro; successione romana in quel primato] non cade *per sé* sotto definizione dogmatica, non soltanto perché nessuna menzione di essi è fatta nel canone [l'esatta formulazione del dogma, distillata dalla discussione], ma anche perché non c'è traccia di un desiderio da parte del Concilio di darne una interpretazione autentica in questo senso ». Se Betti ha ragione, il Vaticano I non ha necessariamente definito per i cattolici il significato limitato che il passo biblico aveva per il suo autore nel momento in cui fu scritto, bensì il significato più ampio che aveva e che ha per la chiesa, alla luce di una vivente tradizione e della storia ecclesiastica. Secondo il nostro parere, gli esegeti che pensano che Pietro avesse autorità sugli altri discepoli, non possono dedurre questo da Giovanni 21,15-17 *preso da solo*, ma devono includere nella discussione il più vasto sfondo neotestamentario delle attività di Pietro.

Quanto durò la funzione di Pietro quale pastore del gregge? Cullmann, *Peter*, p. 214, argomenta dalla menzione della morte di Pietro ai vv. 18-19, che questa funzione deve essere durata, al massimo, per tutta la vita di Pietro. Benoit, *Passion*, p. 307, argomenta che, se Gesù riteneva la funzione di pastore tanto importante da nominare Pietro pastore vicario, per analogia Pietro, morendo, avrebbe dovuto trasmettere la funzione a un altro. Ovviamente, queste opinioni risentono delle dispute circa la pretesa di Roma alla successione, questione che va al di là del limitato orizzonte del testo biblico. Una discussione logica, basata sulle implicazioni del linguaggio figurato, è sempre problematica. Un campo più fruttuoso di discussione, nel quale non prevediamo di entrare, sarebbe questo: perché era importante per il redattore giovanneo (e, rispettivamente, per Matteo e per Luca) ricordare alla comunità che l'autorità pastorale era stata conferita a

Pietro, quando ormai, presumibilmente, Pietro era già morto da venti o trenta anni? Si trattava soltanto di un fatto interessante, o aveva l'autorità pastorale di Pietro una certa duratura importanza?

Predizioni del destino di Pietro e del Discepolo Prediletto (21,18-23)

Facevano anche i vv. 18-23 parte della apparizione di Gesù a Pietro, o sono stati aggiunti in seguito? Alcuni studiosi vorrebbero considerare almeno il v. 19b (« Dopo queste parole, Gesù gli disse: " Seguimi " ») appartenente in origine ai vv. 15-17; e quindi al racconto della apparizione. Ma Bultmann, p. 552^4, presenta una veduta più ampia, classificando tra le aggiunte l'intero passo dei vv. 18-23. Le nostre altre testimonianze evangeliche relative alla apparizione di Gesù a Pietro non fanno menzione della morte di Pietro, come ora si trova in Giovanni 21,18-19 (a meno che questo non sia il concetto di Mt 16,18, che dice che l'Ade [la morte] non prevarrà sulla chiesa di cui Pietro è il basamento). Probabilmente, il fatto che i vv. 15-17 trattino del futuro di Pietro, ha reso appropriata l'aggiunta di un detto indipendente riguardante la morte di Pietro. Abbiamo già fatto osservare (p.1408 sopra) che si può trovare una connessione anche tra il tema della riabilitazione di Pietro dopo i tre rinnegamenti, e quello del suo seguire Gesù fino alla morte. La morte di Pietro è la prova della sincerità della sua triplice professione di amore per Gesù, perché « Nessun uomo può avere un amore più grande di questo: sacrificare la propria vita per quelli che ama » (15,13).

È la connessione tra i vv. 18-19 e i vv. 20-23 originale? Il piccolo dramma del v. 20 cuce insieme due detti circa il destino di Pietro e quello del Discepolo Prediletto; ma la sutura sembra artificiale, perché l'improvvisa apparizione del Discepolo Prediletto che segue Gesù è goffa. (Forse il corso dei pensieri che abbiamo testé ricordato, continua ancora: era stato, a quanto pare, il Discepolo Prediletto [« un altro discepolo » in 18,15] che aveva introdotto Pietro nel palazzo del sommo sacerdote, dove Pietro rinnegò Gesù tre volte). Dato che lo scrittore giovanneo è essenzialmente interessato al problema della morte del Discepolo Prediletto, il detto circa la morte di Pietro può essere stato inserito come una conveniente transizione al detto più importante circa il Discepolo Prediletto. È vero molto di meno dalla nostra credulità se pensiamo che il redattore riferisca un dato storico, quando fa capire che i membri della comunità erano afflitti per la morte del loro grande maestro, dato che si aspettavano che non morisse. Il fatto che la comunità pensasse che c'era una dichiarazione di Gesù applicabile al Discepolo Prediletto, significa che questi doveva essere un uomo per il quale Gesù aveva potuto fare tale dichiarazione; quindi, uno dei compagni di Gesù. Se egli fosse vissuto fino a età avanzata, quando tutti gli altri ben noti discepoli di Gesù erano morti, l'idea che egli non dovesse morire può avere acquistato verosimiglianza. Abbiamo menzionato nelle pagine CXIII-CXIV, la tesi secondo cui Lazzaro sarebbe stato il Discepolo Prediletto, e Drumwright, p. 132, fa osservare che ci si poteva benissimo aspettare che Lazzaro non sarebbe morto di nuovo. Tuttavia, mettendo il Discepolo Prediletto nella barca con Pietro in 21,7, il redattore fa capire che egli identifica il Discepolo con uno dei sei compagni di Pietro menzionati al v. 2 e, più specificamente, con uno dei figli di Zebedeo o con uno degli « altri due discepoli », a meno che questi due gruppi non siano la stessa cosa (vedi Nota al v. 2). Loisy, Schwartz e altri hanno torto, tuttavia, di affermare che il redattore aveva lo scopo primario di identificare il Discepolo Prediletto con Giovanni, figlio di Zebedeo, perché, ovviamente, non viene fatta alcuna identificazione ben definita. Personalmente, siamo propensi a supporre che la notizia circa il Discepolo Prediletto, che il redattore ci dà, sia vera, visto che riteniamo il redattore un discepolo giovanneo (vedi anche pp. 1428-31 sotto); quindi, non possiamo scartare l'implicazione che una venerabile figura apostolica sia stata in stretti rapporti con la comunità per la quale fu scritto il Quarto Vangelo.

Dobbiamo ora passare ai vv. 20-21, versetti che collegano i detti relativi a Pietro e al Discepolo Prediletto. Abbiamo già detto che li riteniamo una connessione artificiale. Nondimeno, a causa della domanda che Pietro fa circa il Discepolo Prediletto al v. 21 e l'implicito rimprovero che egli riceve da Gesù al v. 22, molti studiosi hanno scoperto qui una rivalità circa l'importanza dei due uomini. Talvolta la rivalità è vista nei termini della morte della quale essi morirono. Bacon, p. 72, sostiene che Pietro sarebbe stato onorato come martire che aveva dato al Cristo la testimonianza « rossa », e che lo scrittore giovanneo può aver desiderato di insistere sul fatto che anche il Discepolo, che non era morto da martire, era un testimone (il tema della sua testimonianza compare al v. 24). Per fare ciò, il redattore riferisce che, come Gesù profetizzò che Pietro sarebbe morto da martire, così egli fece una predizione circa il destino del Discepolo. In conseguenza, la morte del Discepolo faceva parte del piano di Gesù quanto la morte di Pietro; entrambi resero gloria a Dio, ma in modo diverso.

Altri commentatori estendono la rivalità oltre il paragone del genere di morte di cui i due uomini morirono, e pensano che la parte del Discepolo Prediletto ai vv. 20-23 debba essere paragonata non solo con i vv. 18-19 ma anche con i vv. 15-17 e la parte di Pietro quale pastore. Per esempio, Bultmann, p. 555, avanza l'ipotesi che il tema principale dei vv. 15-23 sia quello di mostrare che l'autorità ecclesiastica di Pietro fu trasmessa, dopo la sua morte, al Discepolo Prediletto. Agourides, p. 132 (anche « Peter and John in the Fourth Gospel », StEv IV, 3-7), pensa che la figura del Discepolo Prediletto annulli l'onore o l'autorità esagerati che venivano attribuiti a Pietro in certi circoli cristiani della provincia dell'Asia. Questa è una tesi popolare, quasi fino al punto che il Discepolo Prediletto diventa un eroe avito di tutte le successive proteste contro gli abusi del soglio romano. D'altra parte, ma con lo stesso risentimento di fondo, Loisy, p. 524, argomenta che il redattore, al contrario dell'evangelista, è venuto a contatto con la propaganda e la pressione romana e, in conseguenza, ha presentato il Discepolo Prediletto subordinato a Pietro. Molti studiosi cattolici romani pensano che il cap. 21 sia stato scritto da un discepolo che doveva onestamente ammettere che il suo maestro, il Discepolo Prediletto, non era la figura dominante della chiesa. Schwank, « Christi », p. 540, pensa che il passo sia stato scritto mentre il Discepolo era ancora vivo, al fine di insegnare ai membri della comunità giovannea che il loro attaccamento al maestro non doveva impedire loro di riconoscere che l'autorità di pastore era stata conferita a Pietro e ai suoi successori. Schwank si domanda se l'azione di Clemente di Roma (ritenuto il terzo papa), che scrisse alla chiesa di Corinto verso il 95, non abbia causato una discussione che richiedeva questa chiarificazione.

Noi dubitiamo che la questione del pastore si prolunghi nei vv. 18-23. Cullmann, *Peter*, p. 31, ha ragione di affermare che, in Giovanni, funzioni di importanza unica sono state assegnate sia a Pietro che al Discepolo Prediletto, ma che le rispettive funzioni sono diverse, ed è Pietro a essere il pastore. Fare della domanda di Pietro, relativa al motivo per cui il Discepolo Prediletto seguiva Gesù (v. 21), la base di tutta una teoria sul conflitto delle autorità, è eccessivo. Abbiamo già respinto una teoria sul conflitto parimenti esagerata, in relazione a 20,3-10 (pp. 1263-65 sopra). Qui ci può essere un'eco dell'orgoglioso desiderio della comunità giovannea di mostrare che la morte naturale del loro speciale apostolo era una testimonianza a Gesù quanto il martirio di Pietro. La costante associazione del Discepolo Prediletto con Pietro, qui e in altri passi, può ben essere intesa a sottolineare il fatto che, a suo modo, il Discepolo non era meno importante di Pietro, il più noto degli autentici compagni di Gesù. Al massimo, possiamo percepire un'eco della rivalità non ostile delle prime comunità cristiane, le quali associavano la loro storia con figure preminenti dei primi tempi, delle quali andavano fiere. Ma non c'è un solo incidente in questo Vangelo in cui il Discepolo Prediletto sia presentato come un personaggio avente autorità di governo sulla chiesa o su una chiesa; la sua autorità è quella di testimone. Secondo il nostro parere, tutti i tentativi di interpretare la presenza in questa scena del Discepolo Prediletto a fianco di Pietro come fattore di una apologia *contro o a favore* delle pretese del primato petrino o romano, sono speculazione.

Prima di passare alla conclusione dell'epilogo, dobbiamo fare delle osservazioni circa alcuni punti dei vv. 18-23. La dichiarazione al v. 19 sul « genere di morte con la quale Pietro doveva glorificare Dio » è, come abbiamo detto, una espressione cristiana normale per il martirio. Nondimeno, ha una certa affinità con il pensiero giovanneo relativo alla morte di Gesù, che ha glorificato Gesù stesso e ha mostrato la gloria di Dio agli uomini (7,39; 12,23; 17,4-5). Imitando Gesù, seguendolo fino alla morte (persino alla morte per crocifissione), Pietro riconosce la gloria di Dio. Molte speculazioni sono state fatte sul movente di Pietro al v. 21, in cui egli fa una domanda sul Discepolo Prediletto. Schwank, « Christi », pp. 538-39, pensa che Pietro mostri premura nei riguardi del suo amico e desideri che Gesù includa il Discepolo nei suoi piani per il futuro. Ma alla luce dell'apparente rimprovero del v. 22, quasi tutti gli studiosi hanno pensato che Pietro fosse geloso o imprudentemente curioso. B. Weiss interpreta la risposta di Gesù a Pietro come una indicazione che la domanda di Pietro era ingiustificata o indiscreta, ma non biasimevole o riprovevole. P. N. Bushill, ET 47 (1935-36), 523-24, pensa che la domanda di Pietro sia semplicemente un tentativo di deviare il corso di una conversazione che è diventata troppo personale con il riferimento alla morte (si paragoni la manovra della donna samaritana in 4,19-20, dopo che Gesù ha parlato di suo « marito »). Forse non dovremmo prendere troppo seriamente tali speculazioni psicologiche, se tutto lo schema della domanda e della risposta è una sutura secondaria di detti indipendenti relativi a Pietro e al Discepolo Prediletto. È interessante che Smith, pp. 236-37, seguendo E. Schweizer, interpreti il v. 22 come rivolto al cristiano in genere: Tu non ti devi preoccupare se devi morire o subire il martirio, mentre un altro vivrà fino alla parusia; la tua unica chiamata è quella di seguirmi, non importa dove ciò possa condurti. È stato osservato da Bernard, II, 711, che le ultime parole di Gesù risorto (v. 22) sono quelle della direttiva data a Pietro: « Preoccupati di seguirmi »; e dopo tutto, questo è il precetto essenziale della vita cristiana. Come inclusione fra i capp. 21 e 1, possiamo osservare che l'inizio dei contatti dei discepoli con Gesù è caratterizzato dall'atto della sequela (1,37), e che la fine dei contatti con lui reca lo stesso suggello.

Dodd, *Interpretation*, p. 431, osserva: « Il concetto ingenuo del secondo avvento di Cristo in 21,22 è dissimile da qualsiasi altro concetto del Quarto Vangelo ». Ma è questo concetto tanto radicalmente diverso da quanto è detto in 5,27-29 e in 14,3? Hoskyns, p. 559, pensa che, malgrado il diniego del redattore al v. 23, ci possa ancora essere un aspetto valido nella immortalità del Discepolo Prediletto: « Si può forse azzardare l'opinione che l'autore desidera che il lettore capisca che il perfetto stato di discepolo, del quale il Discepolo Prediletto è il tipo e l'origine, non verrà mai a mancare nella chiesa ». Sebbene l'interpretazione di Hoskyns non sia realmente giustificata dal testo, nella quinta appendice noi sottolineeremo che la risposta giovannea al vuoto lasciato dalla morte del Discepolo Prediletto, il testimone per antonomasia, è che il Paraclito, che ha dato testimonianza per lui e in lui, resta con tutti i credenti (14,17; 15,26-27)[1].

---

[1] La Bibliografia di questa sezione è inclusa in quella riportata per tutto il cap. 21 alla fine del § 73.

73. la (seconda) conclusione
21,24-25

[24] *È questo stesso discepolo che è il testimone di queste cose; è lui che ha scritto queste cose; e sappiamo che la sua testimonianza è verace.*
[25] *Tuttavia, ci sono molte altre cose che ha fatto Gesù, le quali, se fossero scritte ad una ad una, non so se il mondo stesso potrebbe contenere i libri che si dovrebbero scrivere.*

NOTE

v. 24. *che è il testimone ... è lui che ha scritto.* Le migliori testimonianze testuali greche coordinano un presente e un aoristo, letteralmente « che dà testimonianza ... e che scrisse ». L'aoristo « scrisse » implica che il compito è stato finito; e forse la VS^{sin}, rendendo al passato la prima forma verbale (« diede testimonianza ») può voler dire semplicemente questo; eppure, il passato potrebbe riflettere l'idea che il testimone è morto (vedi pp. 1416-18 sopra). D'altra parte, il presente non significa necessariamente che egli sia ancora vivo, ma soltanto che la sua testimonianza è serbata reverenzialmente come una realtà presente nel Vangelo che egli ha scritto.

Gli studiosi sono divisi sul come interpretare « ha scritto ». F. R. Montgomery Hitchcock, JTS (1930), 271-75, ha argomentato energicamente che le antiche testimonianze favoriscono l'implicazione che egli scrisse di suo pugno. Bernard, II, 713, è uno dei molti che intendono questo verbo in un senso che noi possiamo definire moderatamente causale: « egli fece scrivere queste cose », in quanto le dettò a uno scrivano o, almeno, controllò con cura lo scritto. (L'esempio usuale di tale significato causale è Giovanni 19,19, dove non sembra che Pilato abbia scritto di proprio pugno l'imputazione mossa a Gesù; ma anche questo è difficile a provarsi). Altri ancora pensano che « ha scritto » possa comprendere la paternità in senso molto più remoto. G. Schrenk, « graphō », TWNTE, I, 743, chiede se questo versetto di Giovanni « non possa semplicemente significare che il Discepolo Prediletto e i suoi ricordi si trovano alla base del Vangelo e offrono l'opportunità che questo sia scritto. Questa è una opinione possibilissima a patto di non indebolire indebitamente il secondo aspetto. In effetti, sarebbe difficile forzare la formula perché implichi più di una asserzione di responsabilità spirituale relativamente a quanto è contenuto nel libro ». Seguendo l'ultima interpretazione, nella nostra teoria sulla composizione del Vangelo (vedi pp. XXXV-XLII) abbiamo attribuito al Discepolo Prediletto soltanto il primo dei cinque stadi, cioè: egli fu la fonte della tradizione storica che è entrata nel Vangelo.

— *queste cose.* Dodd, « Note », avanza l'ipotesi che questa frase si riferisca alle parole di Gesù dei vv. 20-23 e alla loro giusta interpretazione, di modo che lo scrittore schiera qui una linea di difesa per la sua affermazione che una diceria inesatta è stata fatta circolare tra i fratelli. Tuttavia, Dodd ammette la possibilità che la frase comprenda l'intero cap. 21, opinione sostenuta da molti di quelli che ritengono che il capitolo sia stato aggiunto come unità a sé. Una opinione che incontra un più ampio favore, è che il v. 24 sia un genere di colofone che indica quello che lo scrittore pensa della paternità (in senso lato) di tutto il vangelo. Il v. 25 implicherebbe che il « queste cose » del v. 24 comprende tutti gli atti compiuti da Gesù, che sono stati riportati.

— *la sua testimonianza, noi lo sappiamo, è vera.* In questa affermazione, chi è rappresentato da « noi »? Dodd, « Note », è propenso a interpretarlo in modo indefinito, riducendo « noi lo sappiamo » a « come è ben noto » oppure « è questione di comune conoscenza ». (Come spiegazione, egli mette in contrasto il parimenti indefinito *oidamen* di Giovanni 9,31 con il definito *hēmeis oidamen* di 9,29, ma noi non consideriamo 9,31 un vero parallelo del presente passo). Tuttavia, quasi tutti i commentatori attribuiscono al « noi » un riferimento definito.

In passato, l'opinione corrente era che il Discepolo Prediletto stesso (ancora vivo) avesse usato il « noi » degli scrittori. (È interessante rilevare che Crisostomo leggeva « io so », probabilmente prendendo *oidamen* per *oida men*, oppure dando una lezione in armonia con l'uso di « io » nel versetto seguente). Tale teoria si trova davanti alla seria obiezione che il Discepolo Prediletto si riferirebbe a se stesso, in una sola breve frase, sia con la terza persona singolare (« sua ») che con la prima persona plurale (« noi »). Chapman, *art. cit.*, ha raccolto impressionanti prove che gli scrittori giovannei impiegavano frequentemente la prima persona plurale, soprattutto in relazione a testimonianze o ad attestazioni, ma non riporta alcun esempio di combinazione con una terza persona singolare, come avviene in questo caso. Se il Discepolo Prediletto parlasse di se stesso in tale circostanza, noi ci aspetteremmo qualcosa di più simile a quello che troviamo in 19,35: « Egli dice qualcosa che *egli* sa essere vero ». Alcuni hanno tentato di aggirare questa obiezione proponendo di pensare che il Discepolo Prediletto impiegasse la terza persona singolare per esprimere la sua personale testimonianza, cioè quello che egli stesso aveva visto e udito, ma che usasse la prima persona plurale quando si univa ad altri e diventava il portavoce di una testimonianza collettiva. È stata avanzata l'ipotesi che, nel presente caso, il Discepolo Prediletto si associasse o con la comunità giovannea o con gli apostoli del Signore. Quest'ultima ipotesi (Hoskyns, pp. 559-60) riecheggia la tradizione, che si trova nel frammento Muratoriano e in Clemente di Alessandria, secondo cui Giovanni, il Discepolo Prediletto, iniziò a scrivere per conto degli altri apostoli, i quali approvavano la sua opera. Alcuni vorrebbero perfino specificare che due apostoli sono compresi, insieme a Giovanni, nel « noi » di questo versetto, cioè Andrea e Filippo, che compaiono parecchie volte nel Quarto Vangelo. Tuttavia, questa tradizione dell'approvazione apostolica, anche se può indirettamente contenere un elemento di verità, cioè che parecchi uomini si interessarono alla compilazione del Quarto Vangelo, è troppo semplificata e probabilmente rappresenta un fantasioso tentativo di applicare al Vangelo l'ideale della paternità apostolica.

Noi pensiamo che sia più realistico escludere il Discepolo Prediletto dal « noi » e mantenerlo come oggetto (definito) della affermazione fatta dal « noi ». Le spiegazioni del « noi » includono i capi della comunità giovannea (talvolta chiamati gli anziani di Efeso), gli scrittori e i predicatori giovannei e perfino la stessa comunità giovannea, che ha udito molte volte il messaggio evangelico. Valutando queste proposte, noi esitiamo circa il concetto che il « noi » rappresenti un gruppo autorevole, che non ha partecipato all'opera ma che ora aggiunge un sigillo di approvazione. Non siamo a conoscenza di alcuna prova dell'usanza di aggiungere tali colofoni negli scritti cristiani, almeno prima del V secolo. Più probabilmente lo scrittore è compreso nel « noi ». Si deve rilevare che in 3 Gv 12, l'anziano, che altrove scrive « io », dice a Gaio, al quale la lettera è indirizzata: « Tu sai che la *nostra* testimonianza è veritiera », apparentemente perché in questo caso parla in qualità di delegato. Secondo la nostra teoria sulla composizione del Vangelo (vedi p. XXXVI), il « noi » rappresenta lo scrittore giovanneo responsabile dell'aggiunta del cap. 21 e i suoi discepoli giovannei. Non troviamo convincente l'opinione di Goguel e di Bultmann, secondo cui il « noi » non può rappresentare un gruppo di persone determinate, dato che, se queste fossero state sconosciute ai lettori, il menzionarle non avrebbe servito a niente, e se fossero state conosciute, non ci sarebbe stato bisogno di menzionarle. Proprio perché uno degli scrittori giovannei si era preso la responsabilità di aggiungere materiale a un Vangelo già scritto, può essere stato del tutto giusto che egli e i suoi condiscepoli assicurassero i lettori che la nuova opera non era meno autorevole della vecchia, e che il tutto proveniva dal Discepolo Prediletto, la cui testimonianza era vera. Inoltre, dato che la testimonianza del Discepolo Prediletto, presa a sé, non era legalmente sufficiente (vedi Nota a 5,31), l'ulteriore testimonianza dei discepoli giovannei qualificava l'opera.

L'accento posto sia sulla attestazione (testimonianza) che sulla sua verità è tipicamente giovanneo. In questo versetto, la parola « verace » è *alēthēs*, mentre nel parallelo in 29,35 c'era *alēthinos*. Sebbene vi sia nelle due parole una sfumatura di significato (App. I, pp.1439-42), questa non è sempre rispettata. Infatti, G. Kilpatrick, JTS 12 (1961), 272-73, ritiene grammaticale la differenza: *alēthēs* è usato come predicato, *alēthinos* come attributo. Dopo il v. 24, un ristretto gruppo di manoscritti corsivi della famiglia Lake mette la storia della donna adultera (vedi le pp. 434-36).

v. 25. La congettura di alcuni studiosi primitivi, che questo versetto sia una aggiunta, è annotata negli scoli conservati in un commentario greco scritto prima dell'VIII secolo (Chapman, pp. 386-87). Tischendorf pensava che questo versetto fosse stato omesso dal primo copista del Codice Sinaitico. Tuttavia, l'esame ai raggi ultra-violetti di questo codice, eseguito dopo l'acquisto da parte del British Museum, ha chiarito la situazione (H. J. M. Milne e T. C. Skeat, *Scribes and Correctors of the Codex Sinaiticus* [London, British Museum, 1938], p. 12). Inizialmente, il primo copista fece terminare il Vangelo al v. 24, come è indicato da una corona (svolazzo calligrafico) e da una firma. Ma, in un secondo tempo, lo stesso copista pulì la pergamena e aggiunse il v. 25, tracciando di nuovo la corona e la firma più in basso. Fu l'omissione dovuta a una trascuratezza oppure copiava il copista un manoscritto che non aveva il v. 25 (che egli in seguito prese da un altro manoscritto)? Anche se quest'ultima ipotesi fosse vera la prova testuale per considerare il v. 25 una glossa del copista, è molto tenue.

— *Tuttavia.* Qui è usata la particella *de*, mentre il parallelo di 20,30 ha *men oun*.

— *ci sono.* Questa frase manca in alcune testimonianze occidentali e in Crisostomo.

— *molte altre cose. Alla polla* è goffo in greco; l'espressione di 20,30 è più aggraziata: *polla kai alla sēmeia*, « molti altri segni ». Presumibilmente, la conclusione di 20,30-31 (attinta alla Fonte dei Segni?) era opera dell'evangelista, mentre questa conclusione è opera del redattore.

— *le quali se fossero.* Questa costruzione che comporta il relativo indefinito al plurale, non è di stile giovanneo e la relazione del relativo con la frase condizionale che segue è goffa (BDF, § 294^5).

— *ad una ad una.* (cfr. BDF, § 305); questo distributivo *kata* non si trova in altri passi di Giovanni, salvo che nella storia (non giovannea) della donna adultera.

— *non so.* Letteralmente « io non penso »; noi riteniamo che la negazione *oude* modifichi il verbo principale e non l'infinito del discorso indiretto « potrebbe contenere » (la negazione di un infinito sarebbe normalmente *mē*; BDF, § 429). In Giovanni il verbo *oimai* è usato soltanto qui. Se i vv. 24 e 25 sono della stessa mano, l'« io » al v. 25 può riflettere un commento più personale che non il « noi » al v. 24, sia quel « noi » dovuto al compilatore o sia collettivo o generale. Alcuni osservano che nel Vangelo questa è l'unica riflessione personale di uno scrittore giovanneo, ma l'intera frase è essenzialmente oratoria.

— *il mondo stesso.* Qui semplicemente l'universo anziché una sfera ostile a Gesù, caso frequente in Giovanni (App. I, pp. 1450-52).
— *potrebbe contenere.* Apparentemente *chōrēsein* è un caso di infinito futuro, estremamente raro nel NT (BDF, § 350); eppure, potrebbe essere un infinito dell'aoristo con una desinenza del presente. Molte testimonianze bizantine (seguite dal *Bible Societies' Greek New Testament*) lo hanno corretto e leggono un regolare infinito dell'aoristo.
— *dovrebbero scrivere.* Alla fine del versetto, la tradizione testuale bizantina e la volgata hanno l'aggiunta liturgica « Amen ».

COMMENTO

Alcuni studiosi (Howard, Ruckstuhl, Wilkens), che attribuiscono il cap. 21 all'evangelista anziché a un redattore, ammettono che i vv. 24-25 sono stati scritti dal redattore, in parte a causa della difficoltà del « noi » al v. 24 (vedi Nota). Generalmente, questi versetti sono considerati una conclusione secondaria sul modello di 20,30-31, la conclusione originale del Vangelo; eppure, questa opinione deve essere accettata con riserva. I due versetti che concludono il cap. 20 non possono essere separati; essi presentano due aspetti di un quadro generale. Non c'è un collegamento così stretto fra 21,24 e 25. Il v. 24 assomiglia a 19,35 e soltanto il v. 24a ha una rassomiglianza con 20,30-31 (e in realtà ne può essere una cattiva imitazione). C'è una debole prova testuale circa l'omissione del v. 25, ma il fatto stesso che l'omissione esiste, mostra che la connessione con il v. 24 è debole. Una ipotesi ingegnosa ma non plausibile è quella di L. S. K. Ford, *Theology* 20 (1930), 229, il quale pensa che un tempo il v. 25 precedesse il v. 24, perché il v. 25 rappresenta una riflessione che il Discepolo Prediletto fa dopo che il Vangelo gli è stato letto, mentre il v. 24 è la vera conclusione fornita dagli anziani di Efeso. Ricordiamo che Lagrange riteneva che 20,30-31 stesse originariamente dove ora si trova 21,24-25, e che soltanto quando 20,30-31 fu spostato al punto attuale, 21,24-25 sia stato aggiunto. Vaganay, *art. cit.*, modifica la tesi di Lagrange proponendo l'idea che il v. 24 facesse in origine parte di 21,1-23 e che la posizione originale di 20,30-31 fosse dopo il v. 24, di modo che soltanto il v. 25 sarebbe una aggiunta. Vaganay ha avuto pochi seguaci, ma la sua proposta una volta di più spiega la debole connessione tra i vv. 24 e 25 e anche il fatto che il v. 24 è strettamente correlato a 21,1-23 (secondo il nostro parere, più strettamente di quanto 20,30-31 sia correlato al contesto immediatamente precedente).

La verace testimonianza del Discepolo Prediletto (21,24)

Il Discepolo Prediletto, della cui morte si è parlato in 21,20-23, è adesso identificato dal redattore con il testimone che si trova alla base della tradizione giovannea; questa è la valutazione minima della dichiarazione che afferma che egli è il testimone di « queste cose » e le « ha scritte » (vedi Note). Prima di discutere le opinioni circa i motivi per cui il v. 24 pone questo accento sul Discepolo Prediletto, ricordiamo il passo simile di 19,35: letteralmente « colui che ha visto ha dato testimonianza, e la sua attestazione è vera, e quello [*ekeinos*] sa di dire la verità ». Noi abbiamo argomentato che il discepolo-testimone menzionato in quel versetto, era il Discepolo Prediletto; e concordiamo con Smith, p. 223, contro Bultmann, che le differenze tra 19,35 e 21,24 sono tali che entrambi i versetti non possono essere stati scritti dal redattore (il primo non menziona il Discepolo Prediletto e contiene il grammaticalmente goffo « quello sa »). Piuttosto, 21,24 rappresenta, probabilmente, il tentativo del redattore di scrivere di nuovo e più chiaramente il messaggio di 19,35. Se abbiamo ragione circa 19,35, allora l'idea che il Discepolo Prediletto sia l'autorità che si trova alla base del Vangelo, non è tipica del redattore, ma è condivisa anche dall'evangelista. Vero è che soltanto il redattore ha attribuito *lo scrivere* al Discepolo Prediletto; ma, secondo la nostra interpretazione di « ha scritto » (vedi Nota), questa attribuzione altro non è se non l'affermazione che il Discepolo Prediletto è colui che ha reso la testimonianza riecheggiata nel Vangelo scritto.

In un interessante studio, D. E. Nineham, « Eye-Witness Testimony and the Gospel Tradition, III », JTS 11 (1960), 254-64, fa notare che, mentre la dipendenza da testimoni oculari per l'apparizione di Gesù risorto è attestata fin nei primi scritti neotestamentari (1 Cor 15,5-8), la pretesa di disporre dell'appoggio di testimoni oculari per un racconto relativo al ministero di Gesù, compare soltanto in opere più tarde, come Luca, Atti, Giovanni e 2 Pietro. Allora, si presenta naturalmente una domanda: fino a che punto la pretesa di disporre di testimonianze oculari è stata ingrandita in questa epoca più tarda, al fine di sostenere l'apologetica? In particolare la pretesa di Giovanni 21,24 è stata messa in dubbio, spesso supponendo che soltanto il redattore, e non l'evangelista, l'abbia avanzata. E. Meyer, *art. cit.* (p. 1202 sopra), p. 161, pensa che l'autore del Vangelo, seguito dal redattore, cercasse di introdurre una nuova concezione di Cristo, che rigettava la tradizione sinottica. Al fine di ottenere consenso, egli simulò che il Vangelo si basasse sulla testimonianza oculare del Discepolo Prediletto, cioè Giovanni figlio di Zebedeo. (Per sostenere ciò, si dovrebbe ammettere che le comunità cristiane del II secolo avanzassero pretese inventate o esagerate circa l'origine o il patrocinio apostolici delle loro opere, per esempio le opere giudeo-cristiane associate con Giacomo). Meyer sostiene che lo stesso scrittore giovanneo era il testimone; ma, dato che sentiva che la sua testimonianza era guidata dal Paraclito, egli ritenne di avere il diritto di affermare che il Vangelo conteneva testimonianze veraci. Anche Bacon, pp. 75-80, sostiene che lo scrittore cerca di ottenere credito per una nuova tradizione che egli sta introducendo: « È l'aggiunta della appendice [epilogo] che costituiva per Giovanni tutta la differenza tra l'oblio e il più alto degli onori ». Questo punto di vista ha molte varianti, ma noi contestiamo la tesi fondamentale, primo, perché in realtà il Quarto Vangelo conserva parti di una tradizione veramente antica relativa a Gesù e, secondo, perché dubitiamo che l'evangelista e il redattore, che erano entrambi implicati e che scrissero in momenti diversi del I secolo, possano aver avanzato con successo una tale pretesa totalmente immaginaria. Si deve ricordare che, in questo caso, noi ci troviamo di fronte a una pretesa riguardante un testimone oculare, che era morto soltanto da poco e che, presumibilmente, era vivo quando la prima edizione del Vangelo fu ultimata dall'evangelista. Troviamo particolarmente debole l'opinione secondo cui, dato che il Discepolo Prediletto è anonimo nel Quarto Vangelo, non è probabile che sia stato un personaggio storico e ancor meno probabile che sia stato persuasivo come testimone, visto che le attestazioni anonime sono raramente accettabili. Paragonando il Discepolo Prediletto al Maestro di Giustizia di Qumran, J. Roloff, NTS 15 (1968-69), 129-51, fa notare che per la comunità, questo personaggio, sebbene sia anonimo negli scritti della setta, è un valoroso interprete degli atti di Dio, e la sua testimonianza è tenuta in altissima stima. Che egli sia conosciuto grazie al titolo anziché al nome, mette in rilievo il fatto che egli aveva una determinata funzione nel piano di Dio. Il conseguente valore simbolico che il Maestro assume nel pensiero della comunità, specialmente dopo la sua morte, non getta un vero dubbio sulla storicità della parte da lui sostenuta nel costituire quella comunità. Ci sono tutte le ragioni per supporre che, sia per la comunità di Qumran sia per quella giovannea, l'anonimato dei rispettivi eroi fosse soltanto letterario e simbolico; i membri delle due comunità conoscevano perfettamente bene l'identità dei loro eroi.

Se una immaginaria apologetica non è stata la ragione dell'appello a un testimone oculare al v. 24, quali altre ragioni si presentano? F. W. Grosheide, in una breve nota in *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift* 53 (1953), 117-18, fa osservare che Giovanni 21 può ben rappresentare l'inizio del periodo della costituzione del canone. Con l'estinguersi della generazione apostolica, di cui il Discepolo Prediletto può essere stato uno degli ultimi esponenti influenti, sembra che sia sorto nella chiesa il desiderio di conservare una testimonianza che non sarebbe stata più data di nuovo; e fu questo desiderio a condurre alla collezione di scritti associati (a torto o a ragione) con la generazione apostolica. Lo scopo del redattore, nell'aggiungere materiale giovanneo vario al Vangelo, riflette una simile intenzione di conservare, e la sua insistenza che l'opera riflette l'attestazione di un testimone oculare del ministero di Gesù, illustra la mentalità che condusse alla costituzione del canone. C. Masson, « Le témoignage de Jean », *Revue de Théologie et de Philosophie* 38 (1950), 120-27, ci ricorda che in tutto il Vangelo, per descrivere quello che Gesù aveva fatto, Giovanni preferisce il linguaggio della testimonianza o attestazione (*martyrein*) a quello della proclamazione (*kēryssein*; vedi Mc 1,4; Mt 3,1; Lc 3,3) o della evangelizzazione (*euangelizesthai*; Lc 3,18). Abbiamo visto che questo uso rientrava in un uso più ampio della terminologia legale (vedi p. 60): e Masson commenta che tale preferenza è consona alla situazione cristiana dell'epoca giovannea. I primi tempi missionari erano finiti; non bastava più proclamare il Vangelo, perché ora il Vangelo era messo sistematicamente in dubbio dalla sinagoga e da altri, ed era necessario difenderlo. Se il Quarto Vangelo aveva realmente per base la tradizione storica, quella base sarebbe stata espressa in termini di testimonianza. Inoltre, come abbiamo detto a pagina CXVI. Soltanto la testimonianza di un personaggio realmente importante della chiesa primitiva (il Discepolo Prediletto = Giovanni figlio di Zebedeo?) avrebbe avuto molta influenza e avrebbe incontrato ampio consenso, specialmente se avesse messo in dubbio un'altra forma della tradizione, già bene affermata, cioè la tradizione su cui si basavano i Vangeli sinottici.

Anche se la pretesa del v. 24 è presa sul serio, non dovremmo permettere che preoccupazioni storiche moderne ci distraggano da quella che era la concezione teologica giovannea della vera testimonianza. La testimonianza è *vera* non soltanto perché deriva fondamentalmente da un testimone oculare, ma anche perché riguarda Gesù, il quale è la verità (14,6) e la cui testimonianza era vera (5,31-32). È *testimonianza* non soltanto perché proviene da uno che era presente, ma anche perché il Paraclito si è espresso nei ricordi e nelle riflessioni teologiche che si trovano nel Vangelo (15,26; vedi quinta appendice). Il concetto giovanneo di testimonianza va al di là di un resoconto fatto da un testimone oculare di quanto è esattamente accaduto; comprende un flessibile adattamento di quanto è accaduto, in modo che la verità possa essere vista dalle successive generazioni ed essere per loro significativa. Il Paraclito è il testimone per antonomasia di Gesù, dato che è la presenza di Gesù ed è stato attivo non soltanto nel primo stadio del Vangelo (la tradizione storica di cui era responsabile il Discepolo Prediletto), ma anche negli stadi 2-5 (l'opera dell'evangelista e del redattore alle pp. XXXV-XXXVIII).

Le molte altre azioni di Gesù (21,25)

Abbiamo fatto osservare sopra che non c'è una stretta connessione tra 21,24 e 25. In realtà, alcuni si sono chiesti se il v. 25 può essere stato aggiunto da qualcuno che non era il redattore, a causa delle tante caratteristiche stilistiche del versetto (vedi Nota) e a causa del passaggio dal « noi » del v. 24 all'« io ». Nei libri biblici, le finali composite non sono una rarità (Dn 12,11 e 12). Tuttavia, si può probabilmente spiegare l'« io » al v. 25 come un espediente retorico di una iperbole letteraria; e, in mancanza di prove solide, noi siamo riluttanti a postulare, oltre al redattore, ancora un altro scrittore giovanneo che avrebbe potuto aggiungere il versetto (non ci sono prove sufficienti per pensare a una aggiunta fatta da un più tardo copista). Allora, sembra più opportuno considerare il v. 25 l'ultimo pensiero e, forse, ripensamento del redattore.

La prima parte del v. 25, « Tuttavia, ci sono molte altre cose che ha fatto Gesù », ripete un po' goffamente 20,30: « Naturalmente, Gesù compì anche molti altri segni in presenza dei suoi discepoli, segni non riferiti in questo libro ». Perché tale ripetizione? Forse il redattore sentiva che la ripetizione di una conclusione avrebbe chiarito che ora egli concludeva la sua aggiunta. Oppure, forse, egli intendeva le parole del v. 25a come una autodifesa: quello che egli aveva fatto non era stato altro che aggiungere una frazione delle tante cose non incluse nel Vangelo. La seconda parte del v. 25 è una iperbole per spiegare il motivo per cui non è stato fatto alcun tentativo di includere tutte le altre cose che Gesù ha compiuto. Alcuni commentatori sono stati disturbati dalla ovvia esagerazione circa l'incapacità del mondo di contenere la collezione di libri che sarebbero stati scritti per riferire gli atti di Gesù. Con ogni probabilità, è la sensazione che questa dichiarazione non fosse vera e, quindi, fosse estranea alla Scrittura, che spiega la minore testimonianza testuale: i copisti evitavano di includere il versetto. Oggi tuttavia, si riconosce ampiamente che tali vistose iperboli erano una convenzione letteraria ben accettata in quell'epoca nella letteratura sia gentile che giudaica. Il Libro dell'Ecclesiaste (12,9-12) termina dicendo che esistevano molti altri insegnamenti del Predicatore ma che, mentre era utile avere una collezione dei detti di un solo pastore, « non c'è fine per la composizione di molti libri ». Nel trattato minore del Talmud, *Sopherim* 16,8, si riferisce che Rabbi Johanan ben Zakkai (verso l'80) aveva detto: « Se tutti i cieli fossero fogli di carta e tutti gli alberi fossero calamai per scrivere e tutti i mari fossero inchiostro, ciò non basterebbe a mettere per iscritto la sapienza che ho ricevuto dai miei maestri; eppure, io non ho preso dalla sapienza dei saggi più di quanto prenda una mosca che si immerge nel mare e ne porta via una gocciolina ». Parlando delle comunicazioni fatte da Dio agli uomini, Filone, *De posteritate Caini* XLIII; # 144, osserva: « Se egli decidesse di esibire le Sue ricchezze, perfino il mondo intero, con il mare trasformato in terra secca, non potrebbe contenerle » (anche *De ebrietate* IX; # 32; *De vita Moysis* I, 38; # 213).

Sebbene quello che dice lo scrittore giovanneo sia tecnicamente inesatto, forse Origene (*Peri archōn* II, VI,1; PG 11,210A) non era lontano dall'interpretare il vero scopo dello scrittore riferendo il detto non a un archivio degli atti di Gesù, ma a un tentativo di spiegare per iscritto l'importanza di Gesù: « È impossibile mettere per iscritto tutti quei particolari che appartengono alla gloria del Salvatore ». Allora, Giovanni 21,25 esprimerebbe in modo figurato lo stesso messaggio che si trova in Col 2,3: Cristo è colui « in cui sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della scienza ».

Ad ogni modo, avendo aggiunto un altro lungo commentario alla già nutrita bibliografia del Quarto Vangelo, e sentendo ancora che molte cose non sono state dette, lo scrivente non ha la minima intenzione di cavillare sulla esattezza della lamentazione del redattore giovanneo, che non ci saranno libri sufficienti a esaurire l'argomento.

BIBLIOGRAFIA (cap. 21)

AGOURIDES, S., « The Purpose of John 21 », *Studies in the History and Text of the New Testament in Honor of K. W. Clark*, a cura di B. L. Daniels e M. J. Suggs (Salt Lake City: University of Utah, 1967), pp. 127-32.

BACON, B. W., « The Motivation of John 21. 15-25 », JBL 50 (1931), 71-80.

BENOIT, P., *The Passion and Resurrection of Jesus Christ* (New York: Herder & Herder, 1969), pp. 289-312.

BOISMARD, M.-E., « Le chapitre XXI de saint Jean: essai de critique littéraire », RB 54 (1947), 473-501.

BRAUN, F.-M., « Quatre "signes" johanniques de l'unité chrétienne », NTS 9 (1962-63), 153-55 su 21,1-11.

CASSIAN, BISHOP (ARCHIMANDRITA CASSIEN O SERGIO BESOBRASOTT), « John XXI », NTS 3 (1956-57), 132-36.

CHAPMAN, J., « "We Know That His Testimony Is True" », JTS 31 (1930), 379-87 su 21,24-25.

CULLMANN, O., *Peter: Disciple, Apostle, Martyr* (seconda ed.; Philadelphia: Westminster, 1962).

DODD, C. H., « Note on John 21, 24 », JTS N.S. 4 (1953), 212-13.

DRUMWRIGHT, H. L. Jr., « The Appendix to the Fourth Gospel », *The Teacher's Yoke*, a cura di E. J. Vardaman et al. (H. Trantham volume; Waco, Texas: Baylor Press, 1964), pp. 129-34.

FULLER, R. H., « The "Thou Art Peter" Pericope and the Easter Appearances », *McCormick Quarterly* 20 (1967), 309-15.

GAECHTER, P., « Das dreifache "Weide meine Lämmer" », ZKT 69 (1947), 328-44.

GILS, F., « Pierre et la foi au Christ ressuscité », ETL 38 (1962), 5-43.

GLOMBITZA, O., « Petrus, der Freund Jesu. Überlegungen zu Joh. XXI 15 ff. », NovT 6 (1963), 277-85.

GOGUEL, M., « Did Peter Deny His Lord? A Conjecture », HTR 25 (1932), 1-27, specialmente 15-25.

GRASS, H., *Ostergeschehen und Osterberichte* (terza ed.; Göttingen: Vandenhoeck, 1964), specialmente pp. 74-85.

GRAY, A., « The Last Chapter of St. John's Gospel as Interpreted by Early Christian Art », *Hibbert Journal* 20 (1921-22), 690-700.

KLEIN, G., « Die Berufung des Petrus », ZNW 58 (1967), 1-44 specialmente 24-34.

KRUSE, H., « " Magni pisces centum quinquaginta tres " (Jo 21, 11) »,VD 38 (1960), 129-48.

MCDOWELL, E. A. Jr., « " Lovest Thou Me? " A Study of John 21:15-17 », RExp 32 (1935), 422-41.

MARROW, S. B., *John 21 — An Essay in Johannine Ecclesiology* (Roma: Università Gregoriana, 1968). Si tratta di un estratto di una più lunga dissertazione che non è stata pubblicata. L'autore ha permesso gentilmente di utilizzarla per la presente opera.

SCHWANK, B., « Der geheimnisvolle Fischfang (21, 1-14) », SeinSend 29 (1964), 484-98.

— « Christi Stellvertreter (21, 15-25) », SeinSend 29 (1964), 531-42.

SCHWARTZ, E., « Johannes und Kerinthos », ZNW 15 (1914), 210-19, specialmente 216-17.

SHEEHAN, J. F. X., « " Feed My Lambs " », *Scripture* 16 (1964), 21-27.

SPICQ, C., *Agapè* (Paris: Gabalda, 1959), III, 230-37 su 21,15-17. Un riassunto di quest'opera si trova in *Agape in the New Testament* (St. Louis: B. Herder, 1966), III, 94-99. I riferimenti rimandano all'opera in francese se non è altrimenti indicato.

VAGANAY, L., « La finale du Quatrième Évangile », RB 45 (1936), 512-28.

APPENDICI

appendice prima
vocabolario giovanneo

Non è nostra intenzione esaminare qui tutte le parole importanti per il pensiero giovanneo, né trattare a fondo le implicazioni teologiche del vocabolario giovanneo. Una indagine siffatta costituirebbe un libro di per se stessa. Abbiamo invece scelto alcune delle parole più cruciali il cui peculiare significato giovanneo è necessario intendere per comprendere Giovanni, e le abbiamo analizzate molto brevemente per informare il lettore dei problemi che esse comportano. In altre parole, questa appendice è una introduzione al vocabolario giovanneo e alle sue ramificazioni teologiche. Per più ampie letture, consultare opere come: E. A. Abbott, *Johannine Vocabulary*, London, Black, 1905; E. K. Lee, *The Religious Thought of St. John*, London, SPCK, 1950.

In questa appendice sono trattate le seguenti parole:
(1) *agapē, agapan; philein* = « amare » (« prediletto », « amico »)
(2) *alētheia, alēthēs, alēthinos* = « verità », « verace », « vero », « reale » (« verificato », « valido »)
(3) *blepein; theasthai; theōrein; idein; horan* = « vedere », (« intravedere », « guardare »)
(4) *doxa* = « gloria », « onore »
(5) *entolē* = « comando », « comandamento »
(6) *zōē* = « vita » (eterna)
(7) *kosmos* = « mondo »
(8) *menein* = « rimanere », « dimorare », « sostare », « soffermarsi »
(9) *pisteuein* = « credere » (« aver fede », « pervenire alla fede », « riporre fede »), con nota su *eidenai* e *ginōskein* = « conoscere », « capire »
(10) *phōs; skotia* = « luce »; « tenebra »
(11) *hora* = « ora »

(1) agapē, agapan; philein = « amare » (« prediletto », « amico »)

			FREQUENZA			
	Sinottici	Giovanni	1;2;3 Gv	Ap	Totale giovanneo	Totale NT
agapan	26	36	31	4	71	141
agapē	2	7	21	2	30	116
philein	8	13		2	15	25

È abbastanza evidente che la consuetudine giovannea preferisce l'uso di verbi per il concetto di « amore » e, in particolare, preferisce *agapan* a *philein*. La proporzione tra l'uso del verbo *agapan* e l'uso del sostantivo *agape* nel Vangelo risulta particolarmente interessante nel contrasto con l'uso paolino, che dà più rilievo al sostantivo (75 volte contro 33 del verbo). Il concetto che Giovanni ha dell'amore sembra dar più rilievo all'elemento attivo. *Agapan* e *philein* sono sinonimi? Nel suo famoso *Synonyms of the New Testament*, Trench ha fatto distinzione tra i due. *Agapan* (= *diligere* nella Volgata) significa forte amore, ma amore reverenziale e ragionato; *philein* (= *amare* nella Volgata) si riferisce a un amore più forte e più intimo. Così, secondo Trench, in Giovanni 21,15-17 Gesù domanda a Pietro due volte: « Mi ami [*agapan*] tu? ». Ma Pietro nella sua risposta continua a ripetere che ama (*philein*) Gesù più intimamente. Quando Gesù domanda a Pietro per la terza volta: « Mi ami [*philein*]? », egli ammette la proclamazione di Pietro di un affetto appassionato. Westcott, però, pur distinguendo anch'egli i due verbi, interpreta la scena in un altro modo. A suo parere, Pietro risponde usando il verbo *philein* perché non osa proclamare di aver raggiunto l'amore più elevato, che si esprime col verbo *agapan*. Evans, *art. cit.*, pensa che il verbo *agapan* implichi una certa superiorità, perché indica implicitamente che un superiore è contento di un inferiore. A suo parere, il rifiuto di Pietro di usare *agapan* è una espressione di umiltà. (Naturalmente, poiché la differenziazione è nel greco, questi scrittori in realtà discutono il pensiero dell'autore, piuttosto che quello delle persone storiche che prendono parte alla scena). Quindi, anche coloro che distinguono i due verbi non sono d'accordo su quale dei due esprima la forma più elevata di amore.

Più rilievo è stato dato in questi ultimi anni ad *agapan*, da quando Anders Nygren scrisse il suo magistrale *Eros e Agapē*. Nygren esalta l'*agapē* come l'unico amore reso possibile da Gesù: un amore spontaneo, non meritato, creativo, che apre la via all'amicizia con Dio e che fluisce da Dio al cristiano e dal cristiano al suo prossimo. Spicq, *art. cit.*, pensa che in Giovanni *agapan-agapē* rappresenti un amore-che-esce-da-se-stesso, un amore efficace, un amore di donazione. Un amore che non ha posa finché non si manifesta, come nella frase: « Dio ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito » (Giovanni 3,16; 1 Gv 4,9). E in Gesù questo amore esercitò la sua spinta fino a trovare la sua efficacia culminante nella morte e resurrezione per gli uomini: « Egli mostrò il suo amore per loro sino alla fine » (Giovanni 13,1). È un amore che arriva fino a dare la vita (15,13). Così l'intero rapporto salvifico di Dio con gli uomini può essere espresso con la frase « Dio è amore » (1 Gv 4,8.16). Il cristiano ideale è presentato in termini di amore come il Discepolo Prediletto.

Teorie come quella di Spicq sono molto attraenti; ma bisogna riconoscere che un attento studio dell'uso giovanneo di *agapan* e *philein* mostra che i verbi sono spesso usati come intercambiabili, sicché studiosi come Bernard, Bultmann e Barrett non sono affatto convinti che essi non siano sinonimi. (Possiamo anche aggiungere che i LXX usano entrambi i verbi per tradurre l'ebraico *'aheb*). Possiamo citare i seguenti esempi di intercambiabilità:
in 20,2;

- il Padre ama il Figlio: *agapan* in 3,35; *philein* in 5,20;
- il Padre ama i discepoli perché essi amano Gesù: *agapan* due volte in 14,23; *philein* due volte in 16,27;
- Gesù ama Lazzaro: *agapan* in 11,5; *philein* in 11,3;
- c'è un particolare discepolo che Gesù ama: *agapan* in 13,23; *philein* in 20,2;
- i cristiani sono chiamati *agapētoi*, « carissimi », in 3 Gv 2.5.11; sono chiamati *philoi*, « amici », in 3 Gv 15 (due volte).

Non è impossibile che la variazione in questi esempi rappresenti diversi stili nel materiale giovanneo o diversi stadi nella composizione di Giovanni. Ma certo non sembra ci sia alcuna importante differenza di significato. Bernard, II, pp. 702-4, esamina Giovanni 21,15-17 e non vi trova affatto quel gioco di interazione che vi trova Trench. Si deve anche notare che *agapan* non indica necessariamente un amore elevato, giacché può essere usato per descrivere una preferenza per le tenebre (Giovanni 3,19) e una preferenza per la lode umana (12,43). Analogamente, *philein* è usato per indicare l'amore egoistico della propria vita (12,25) e l'amore che il mondo ha per ciò che è suo (15,19). Dobbiamo quindi stare molto attenti a non cadere in eccessive generalizzazioni riguardo all'uso e alla differenza di questi verbi in Giovanni. Il fatto che ci fosse tanto parallelismo sinonimo nella poesia ebraica sembra aver creato quasi una predisposizione all'impiego di sinonimi intercambiabili.

(2) **alētheia, alēthēs, alēthinos** = « verità », « vero; verace », « reale » (« verificato », « valido »)

FREQUENZA

	Sinottici	Giovanni	1; 2; 3 Gv	Ap	Totale giovanneo	Totale NT
alētheia	7	25	20		45	109
alēthēs	2	14	3		17	26
alēthinos	1	9	4	10	23	28

È evidente che si tratta di termini giovannei preferiti, e gli aggettivi sono quasi propri di Giovanni.

Bultmann, TWNTE, I, pp. 232 ss, e Dodd, *Interpretation*, pp. 170 ss, distinguono accuratamente tra un concetto ebraico e un concetto greco di verità. Nell'AT ebraico *'emet* è collegato alla radice *'mn*, « essere fermo, saldo »; e quindi *'emet* è la solidità essenziale di una cosa, ossia ciò che la rende sicura e degna di fiducia. Dio è assolutamente vero in questo senso, che cioè è degno di fiducia ed è fedele alle sue promesse. Le parole sono vere se sono solidamente fondate. La vita di un uomo è vera se è fedele alle vie di Dio. C'è dunque un elemento morale nel concetto ebraico di « verità ». Il greco *aletheia* ha il significato fondamentale di non-nascondimento: esso descrive ciò che è svelato. Quindi, verità è un fatto o uno stato di cose in quanto veduto o espresso; e per il greco verità e realtà sono strettamente connesse. In particolare, in un sistema platonico di pensiero, « verità » indica il mondo della realtà ultima, in contrasto col mondo delle ombre. In Filone il termine è connesso alla gnosi. Il concetto greco, dunque, è intellettuale piuttosto che morale. Sebbene i LXX usino *aletheia* per tradurre *'emet*, a volte i traduttori hanno ritenuto opportuno usare *pistis*, « fede », « fedeltà », come più vicino al significato di *'emet*. Sia Dodd che Bultmann sostengono che l'accezione giovannea di « verità » è più vicina alla idea greca. Bultmann, TWNTE, I, p. 245, dice che in Giovanni *aletheia* denota « realtà divina », e ciò può esser messo in relazione col dualismo greco. Ma poiché questa realtà divina è rivelata agli uomini e offre la possibilità della vita, l'accezione giovannea di « verità » è soprattutto vicina al mito gnostico del redentore. Dodd, p. 177, dice: « L'uso del termine *aletheia* in questo Vangelo si basa sulla comune accezione ellenistica in cui esso oscilla tra i significati di " realtà ", o " il definitivamente reale ", e " conoscenza del reale ".

Nel valutare questa affermazione, dobbiamo notare che tutti riconoscono che alcuni passi in Giovanni riflettono l'accezione ebraica. Nella Nota a 1,14 abbiamo visto che *charis* e *aletheia* echeggiano la frase dell'AT che implica *ḥesed* e *'emet*. Espressioni come « agire nella verità, operare la verità » (vedi Nota a 3,21; anche 1 Gv 1,6) e « camminare nella verità » (2 Gv 4; 3 Gv 3) riflettono l'accezione ebraica. Dodd stesso (pp. 174-75) rileva paralleli veterotestamentari di Giovanni 4,23-24 e 17,17. Lo sfondo semitico è stato molto ampliato dalle scoperte di Qumran; e, come vedremo nella App. V, questi rotoli ci danno i primi esempi extra-giovannei dello « spirito di verità » (Giovanni 14,17; 15,26; 16,13; vedi Commento a 4,24).

Tenendo nel debito conto questi passi, dobbiamo domandarci se il più caratteristico uso giovanneo di *aletheia* per indicare la realtà celeste sia un riflesso di una influenza ellenistica diretta. De la Potterie, « L'arrière-fond », ha argomentato in modo convincente contro le tesi di Dodd e Bultmann. Egli rileva che, mentre nella letteratura apocalittica e sapienziale dell'AT « verità » si riferisce spesso a semplicità di cuore e retto comportamento morale, « verità » serve anche come sinonimo di *sapienza*. Prv 23,23 mette in parallelismo il comando di acquistare verità col comando di acquistare sapienza; il saggio in Sir 4,28 dice ai suoi discepoli di lottare fino alla morte per la verità. Inoltre, « verità » è associata con « mistero », o segreto piano di salvezza di Dio, sicché conoscere la verità è conoscere i piani di Dio (Sap 6,22). Il « libro della verità » in Dn 10,21 è un libro in cui sono scritti i disegni di Dio per il tempo della salvezza. Sap 3,9 promette a quanti confidano in Jahvè la comprensione della verità. Anche a Qumran, oltre ad avere un tono morale, la « verità » è connessa con i misteri. Troviamo « il mistero [swd] della verità » (1QH I,26-27; X,4-5; XI,4) come pure « i misteri [rzy] della sua Sapienza » (1QpHab VII,8). Il salmista di Qumran (1QH VII,26-17) ringrazia Dio perché « mi hai dato la comprensione della tua verità e mi hai fatto conoscere i tuoi meravigliosi misteri ». L'equazione di verità con sapienza e misteri significa che nello sfondo semitico del NT c'è la tendenza a riferire la verità alla realtà celeste, alla pari della sapienza. Non è necessario andare oltre questo sfondo semitico per trovare " verità ' usato per alludere al piano divino di salvezza che viene rivelato agli uomini.

Così De la Potterie pensa che molti dei passi giovannei che Dodd e Bultmann vorrebbero ricondurre a uno sfondo greco o gnostico in realtà discendano dall'associazione apocalittica e sapienziale della verità con la sapienza e i misteri. Per esempio, Giovanni 17,17 dice: « La tua parola è verità »; l'espressione « parola di verità » ricorre in passi sapienziali dell'AT, p. es., Sal 119,43; Qo 12,10. Nell'uso giovanneo la verità non è vista per mezzo della contemplazione, come nell'uso ellenistico, ma è udita (Giovanni 8,40). Nell'AT la Sapienza parla agli uomini, e Dio o gli angeli dicono misteri agli uomini, sicché gli uomini ascoltano la verità.

Blank, *art. cit.*, sostiene che l'aspetto essenziale della verità in Giovanni è che essa è associata col rivelatore. L'affermazione che Gesù è la verità (14,6) può anche essere un riflesso del tema che Gesù è la Sapienza incarnata (Introduzione, VIII:D). Inoltre, se ricordiamo che nel pensiero paolino Gesù è l'espressione del mistero, cioè del misterioso piano divino di salvezza (Col 1,27; Ef 3,4), l'identificazione giovannea di Gesù con la verità può riflettere una derivazione che congiunge mistero e verità. In generale, quindi, noi pensiamo che la teoria di De la Potterie meriti considerazione. Essa si accorda benissimo con la nostra tesi che l'influenza primaria su Giovanni fu il giudaismo, e non lo gnosticimo né il pensiero ellenistico (Introduzione, IV).

Dobbiamo anche commentare brevemente l'uso giovanneo dei due aggettivi *alethes* e *alethinos*. *Alethinos* implica esclusività nel senso de « l'unico reale », in confronto all'apparente o sedicente. È usato nel contrasto tra il celeste e il terrestre, o tra la realtà del NT e il tipo dell'AT. Così, in 1,9 Gesù è la vera luce mentre Giovanni il Battista non lo è. In 6,32 la rivelazione di Gesù è il vero pane dal cielo in contrasto con la manna nel deserto che le folle pensavano fosse il pane dal cielo. In 15,1 Gesù, e non l'Israele dell'AT, è la vera vite.

Alethes significa « vero, a dispetto delle apparenze », anche se non implica necessariamente un contrasto con qualcosa di apparente. Così, in 6,55, a dispetto delle apparenze, la carne di Gesù è veramente cibo. Nel senso di « verace », « convalidato », *alethes* si applica a testimonianza che contiene affermazioni difficili da credere (10,41; 19,35; 21,24). In 5,32 e 8,14 ci vien detto che la testimonianza di Gesù è verace (valida), a dispetto della circostanza che egli è testimone di se stesso.

(3) **blepein; theasthai; theōrein; idein; horan** = « vedere » (« intravedere », « guardare », « notare », « osservare »)

Ci sono forme di cinque verbi usate in Giovanni per esprimere visione, ma è difficile stabilire quante di queste forme rappresentino verbi distinti nella mente dell'evangelista. *Blepein* è usato solo al presente e all'imperfetto; *horan* è usato solo al futuro e al perfetto; *idein* (*eidon*) è usato solo all'aoristo. Si può pensare che questi tre verbi forniscano diverse espressioni temporali dell'unico concetto verbale? La maggior parte degli autori riconoscono che almeno *horan* e *idein* devono essere trattati insieme.

		FREQUENZA		
	Giovanni	1; 2; 3 Gv	Ap	Totale NT
blepein	17	1	13	
theasthai	6	3		22
theorein	24	1	2	58
idein (*eidon*)	36	3	56	
horan	31	8	7	114

L'uso giovanneo dei verbi indicati rappresenta da solo una importante percentuale dell'uso nel NT.

Nella traduzione non abbiamo tentato di trovare una parola diversa che corrispondesse a ciascuno di questi verbi greci. Ma Phillips, *art. cit.*, seguendo Abbott, *Vocabulary*, § 1597-1611, pensa che si possa stabilire una piuttosto consistente sfumatura di significato per ciascun verbo. Cominciando dalla forma più materiale del vedere e procedendo verso la più elevata forma di intuizione, egli ordinerebbe i verbi greci così: *blepein, theorein, horan* (*idein*), *theasthai;* l'ultimo verbo sarebbe seguito da *pisteuein* « credere », un verbo che descrive il pieno apprezzamento della verità reale, celeste. Discutiamo il significato proposto per ciascun verbo:

(*a*) *blepein.* Sia Abbott che Phillips lo caratterizzano come il verbo della vista materiale o visione oculare. È usato nel cap. 9 per descrivere la vista riconquistata del cieco. In 13,22 i discepoli *si guardano* l'un l'altro imbarazzati; in 20,1 Maria *vede* che la pietra è stata rimossa dal sepolcro (anche 21,9). Quindi, in molti casi *blepein* non ha un significato speciale.

In 9,39, però, *blepein* assume una dimensione spirituale: Gesù è venuto nel mondo per giudicare, « perché coloro che non vedono vedano ». Qui il Vangelo parla di visione spirituale; tuttavia, il verbo potrebbe essere stato scelto per via di contrasto con il suo uso per indicare la vista fisica lungo tutto il resto del capitolo. In 5,19 *blepein* è usato per una forma molto elevata di visione, e cioè, la visione del Figlio di ciò che il Padre fa. Vi sono dunque eccezioni alla tesi di Phillips che *blepein* sia il verbo più basso nella scala della vista.

(*b*) *theorein*. Secondo Phillips e Abbott, questo significa guardare con concentrazione, osservare. Implica maggior impiego di tempo che non *blepein*. Questa maggiore intensità di sguardo produce una certa profondità di comprensione, ma non in grado molto elevato. Questa interpretazione di *theorein* sembra valida per un certo numero di casi in cui il verbo è usato per descrivere la vista di segni, una vista che porta, sì, all'accettazione di Gesù come un taumaturgo, o un uomo di prodigi, ma non costituisce la piena fede. (Vedi App. III). Gesù evidentemente non è soddisfatto della fede che scaturisce dal vedere (*theorein*) in 2,23; 4,19 e 6,2. È chiaro in 6,19 che il vedere Gesù sull'acqua non produce una vera comprensione.

Vi sono però altri casi in cui *theorein* sembra rappresentare la visione più profonda e intellettiva. Questo verbo è usato in 6,40, che promette la vita eterna a chi vede il Figlio e crede in lui. In 17,24 esso è usato per indicare la contemplazione, la visione piena della gloria di Gesù presumibilmente in cielo.

In altri casi ancora *theorein* sembra significare niente altro che la vista fisica, allo stesso modo di *blepein*. In 20,12 Maria osserva i due angeli al sepolcro, e in 20,14 vede Gesù lì in piedi: in nessuno dei due casi c'è alcuna intuizione spirituale. Che il mondo non possa vedere il Paraclito (14,17) è una incapacità che deriva in parte dalla invisibilità fisica dello Spirito. Vedi anche 1 Gv 3,17.

(*c*) *horan*, insieme con *idein*. Si è pensato che questi verbi descrivano la vista accompagnata da una vera comprensione. Phillips propone la traduzione « percepire », perché è implicita l'intelligenza intuitiva. Si fa osservare che questi verbi sono usati per la visione del Gesù risorto, dove il risultato è la vera fede (20,8.25). Un esempio è l'affermazione nell'ultima cena (16,16): « Ancora un poco e non mi vedrete [*theorein*; = vista fisica]; un poco ancora e mi vedrete [*horan*, cioè, con gli occhi della fede dopo la resurrezione]». Altri buoni esempi di visione percettiva sono 1,50.51; 3,11.32; 11,40; 14,7.9; 19,35.37; 20,29. Di primo acchito, un altro esempio potrebbe essere 1,34, che usa *horan* per descrivere come Giovanni il Battista vide lo Spirito discendere su Gesù, ma quasi la stessa frase si trova in 1,32, che usa *theasthai*. Non sono dunque questi verbi soltanto varianti in redazioni diverse della stessa scena?

Inoltre, vi sono casi evidenti in cui *horan* è usato per indicare la vista senza alcuna vera percezione. In 4,45 esso è usato per il vedere segni e riconoscere Gesù come un taumaturgo (= *theorein*). In 6,36 è indicata una percezione ancora minore. *Idein* (*eidon*) è usato per la vista meramente fisica in 1,39; 5,6; 6,22.24; 7,52; 12,9; 1 Gv 5,16; 3 Gv 14. È usato per una vista inadeguata di segni (= *theorein*) in 4,48; 6,14.30.

(*d*) *theasthai*. Il significato radicale di questo verbo suggerisce una connessione col teatro, e quindi Abbott, *Vocabulary*, § 1604, lo tradurrebbe come « contemplare ». Phillips pensa che esso si-

gnifichi guardare qualche spettacolo drammatico e in qualche misura prendervi parte. Questo significato può rivelarsi vero in 1,14, « Noi abbiamo contemplato la sua gloria », e forse in 4,35, « Guardate i campi; essi sono maturi per la mietitura ». In 1 Gv 1,1 sembra ci sia una progressione da *horan* a *theasthai*: « Ciò che noi abbiamo veduto [*horan*] con i nostri occhi, ciò che noi abbiamo contemplato [*theasthai*] »
Eppure, in altri casi come 1,38 e 6,5, *theasthai* sembra riferirsi alla mera vista fisica. In 11,45 *theasthai* è usato quando si tratta di vedere un segno e di giungere a una fede (apparentemente) adeguata (= *horan*); e come abbiamo rilevato sopra, al punto (*c*), *horan* e *theasthai* in 1,34 e 1,32 rispettivamente sembrano essere intercambiabili. La stessa intercambiabilità si trova nella affermazione che nessuno ha visto Dio in Giovanni 1,18 e 1 Gv 4,12. Per concludere, possiamo dire che vi sono certamente diversi tipi di visione in Giovanni. Tutt'al più ci può essere la tendenza a usare un verbo piuttosto che un altro per una forma specifica di visione, ma senza molta coerenza. Quegli studiosi che pensano che i verbi siano sinonimi hanno quasi altrettanti testi per provare la loro tesi di quanti ne hanno gli studiosi che vorrebbero attribuire specifici significati ai verbi.

(4) **doxa** = « gloria , « onore »

FREQUENZA

	Sinottici	Giovanni	1; 2; 3 Gv	Ap	Totale giovanneo	Totale NT
doxa	23	18		17	35	165

Degli esempi sinottici, 13 sono in Luca; dunque fra i Vangeli Luca e Giovanni condividono una predilezione per questa parabola. Nell'accezione giovannea c'è una *doxa*, « lode », « onore », che può essere ottenuta a un livello puramente naturale, ma Gesù la disprezza (5,41; 7,18). L'unica *doxa* che abbia valore è quella che è data a Dio (7,18; 12,43). E questa *doxa* o lode che l'uomo dà a Dio è solo un riconoscimento della *doxa* o gloria che Dio possiede. Il concetto della gloria di Dio nel pensiero dell'AT offre uno sfondo importante per l'uso giovanneo. Nell'AT ci sono due elementi importanti nella comprensione della gloria di Dio: essa è una manifestazione *visibile* della sua maestà in *atti di potenza*. Pur essendo invisibile, Dio di tanto in tanto si manifesta agli uomini con una azione sorprendente, e questa è il suo *kabod* o gloria. A volte l'azione avviene nel regno della natura, p. es., un temporale. A volte avviene nella storia. In Es 16,7-10 Mosè promette al popolo: « Domani mattina vedrete la gloria del Signore ». Egli allude al miracolo della manna che sarà compiuto da Dio. La gloria di Dio è nella nube, attraverso la quale la sua presenza diventa visibile agli israeliti nel loro vagare nel deserto (Es 16,10), e anche nel fuoco (Es 24,17).

Gesù, essendo la Parola di Dio incarnata, è una incarnazione della gloria divina (1,14). I due elementi di *kabod* sono presenti in lui. Egli rappresenta la presenza divina visibile che si esercita in atti di potenza. Più dei sinottici, Giovanni insiste nel dire che questa *doxa* era visibile durante il ministero e non solo dopo la resurrezione. È vero che Giovanni non descrive la Trasfigurazione, che per i sinottici è realmente l'unica manifestazione di gloria durante il ministero pubblico (Lc 9,32). Ma Giovanni sottolinea che la *doxa* divina risplendeva attraverso i segni miracolosi di Gesù (2,11; 11,40; 17,4).

Tutto il NT concorda nel dire che il Gesù risorto fu il veicolo della *doxa* perché la resurrezione fu l'atto della potenza di Dio per eccellenza. Giovanni, poiché concepisce passione, morte e resurrezione come l'unica « ora », vede attraverso tutta l'ora il tema della gloria. Di fatto, l'ora è il tempo in cui il Figlio dell'Uomo deve essere glorificato (12,23.28; 13,32; 17,1). Nel mezzo dell'ora, Gesù prega: « E ora, Padre, glorificami davanti a te, con quella gloria che avevo presso di te prima che il mondo fosse » (17,5).

(5) **entolē** = « comando », « comandamento »

FREQUENZA

	Sinottici	Giovanni	1; 2; 3 Gv	Ap	Totale giovanneo	Totale NT
entole	16	11	18	2	31	68

Il verbo correlato *entellesthai* ricorre tre volte in Giovanni.

Per Paolo *entole* è il segno caratteristico della legge mosaica, come vediamo in Rm 7; in 7,8 Paolo dice che il peccato ha trovato un'occasione nella *entole*. Ma sia Paolo (Rm 13,9-10) che i sinottici (Mt 22,36-40) riconoscono che Gesù, senza dispensare dai comandamenti essenziali dell'antica Legge, li ha compresi sotto una *entole* o comandamento di amore.

Cinque volte (4 al singolare; 1 al plurale) Giovanni usa *entole* per riferirsi al comando del Padre a Gesù. Altre cinque volte (2 singolare; 3 plurale) *entole* riguarda il comando di Gesù ai discepoli. La stessa variazione si trova col verbo *entellesthai*; confronta 14,31 e 15,14.17. La frequenza del termine *entole* nell'ultimo discorso può essere spiegata riconoscendo che questa è la parte del Vangelo in cui Gesù parla intimamente con i suoi discepoli. Inoltre, l'ultimo discorso è un commiato come i discorsi finali dei patriarchi nel Pentateuco, che pure implicano ultimi comandi (vedi anche Mt 28,20).

Esaminiamo prima l'uso di *entole* per il comando del Padre a Gesù. In 12,49-50 il Padre ha comandato a Gesù che cosa dire e come parlare; in 14,31 il Padre ha comandato a Gesù che cosa fare, specialmente di fronte alla sua imminente lotta a morte col Principe di questo mondo; in 10,18 il comando che Gesù ha ricevuto dal Padre comprende il suo offrire la sua vita e il suo riprenderla poi di nuovo. Così, l'intero ministero di Gesù rientra sotto il comando del Padre: le sue parole, le sue azioni, e specialmente quella che è la più importante delle sue azioni, la sua passione, morte e resurrezione. E avendo adempiuto e vissuto fino in fondo questo comando, Gesù rimane nell'amore del Padre (10,17). È evidente, dunque, che il comando dato a Gesù riguarda il suo rapporto con gli uomini, cioè, la sua missione. E questo comando ha un effetto sugli uomini: « Io so che il suo comandamento significa vita eterna » (12,50).

Passiamo ora all'uso di *entole* per il comando di Gesù ai suoi discepoli. Proprio come la vita di Gesù sta sotto il comando del Padre, un comando dato nell'amore e vissuto con accettazione amorosa, così anche il credente che viene a Gesù e voglia essere suo discepolo deve vivere la sua vita sotto il comandamento di Gesù. Ancora una volta, l'obbligo di questo comando è un obbligo di amore, modellato sull'amore che lega Padre e Figlio: « Rimarrete nel mio amore se osserverete i miei comandamenti, come io ho osservato i comandamenti del Padre mio e rimango nel suo amore » (15,10). In realtà, la sostanza del comandamento dato da Gesù trova la sua espressione nell'amore dei suoi seguaci l'uno per l'altro (13,34; 15,12.17). Quel che c'è di nuovo in questo comando non è né la sua sostanza né l'intensità richiesta, ma piuttosto la sua motivazione cristologica, che ne fa un modo di vita modellata sulla vita di Gesù. Il comando che Gesù aveva ricevuto dal Padre riguardava specificamente la sua morte per gli uomini; l'amore comandato fra i cristiani deve essere modellato su questo esempio (15,12-13). E l'*entole* non è soltanto modellata sull'esempio di Gesù, ma è anche assunta in uno spirito di amore per lui (14,15.21). Come dobbiamo interpretare questo comando di amarsi l'un l'altro? Significa esso che nella vita cristiana non c'è altro obbligo, oppure significa che i molti obblighi morali della vita cristiana devono essere impregnati di amore come loro ispirazione e loro elemento unificante (come in Mt 19,18-19)? Forse la variazione tra plurale e singolare nell'uso di *entole* indica che il secondo è più vicino all'attenzione di Gesù. (Questa variazione dovrà essere discussa più minuziosamente nel commento a 1 Giovanni). I comandi (plurale in 15,10) che Gesù aveva ricevuti dal Padre riguardavano il suo intero modo di vita. Così anche i comandamenti dati da Gesù sono un modo di vita in cui l'essenziale del comandamento è lo spirito di amore che si irradia da quella vita. Nell'accentuare il rapporto tra comandamento e modo di vita, possiamo notare che 14,21 e 23 chiaramente identificano osservare i comandamenti di Gesù e osservare la sua parola. (*Terein*, « osservare », regge *entolas* [sempre plurale] 9 volte negli scritti giovannei, mentre regge *logon* o *logous*, « parola » o « parole », 8 volte). Se il comando che copre il ministero di Gesù significa vita eterna per gli uomini (12,50), così anche le parole che egli dice agli uomini significano vita per loro (6,63). È interessante che lo stesso verbo *didonai*, « dare », che è costantemente usato nel Vangelo a proposito dei doni salvifici (*acqua viva; pane di vita; parola di Dio*) sia usato in 13,34 per Gesù che dà il comando ai suoi discepoli. Insomma, possiamo dire che in Giovanni l'*entole* di Gesù ai suoi discepoli copre un modo di vita che porta alla salvezza dell'uomo; esso è dato con amore, ricevuto con amore e vissuto con amore nella imitazione di Gesù. In un articolo in CBQ 25 (1963) 77-87, intitolato « The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy », W. L. Moran ha mostrato che nel Deuteronomio l'amore è strettamente connesso col concetto di alleanza. Con una analoga vena, M. J. O'Connell nel suo articolo « The Concept of Commandment in the Old Testament », TS 21 (1960) 351-403, un articolo destinato a servire da prolegomeno a uno studio di *entole* in Giovanni, ha messo in rilievo quanto profondamente il concetto giovanneo di comandamento sia radicato nell'AT, specialmente nel Deuteronomio, che è l'« ultimo discorso » di Mosè al suo popolo. Per l'autore del Deuteronomio, scrive O'Connell (p. 364), « l'*entole* esprime il fatto che la volontà dispensatrice di vita del Dio personale pretende la totalità dell'essere umano, una pretesa che l'uomo deve confermare per se stesso con intimo amore e reverenza non meno che con la conformità esteriore ai precetti di Dio. L'*entole* ha come suo più profondo significato quello di unire l'uomo a Dio, di farlo "seguire Jahvè" ». Come rileva O'Connell, l'AT offre un notevole sfondo per i concetti giovannei della *entole* come rivelazione di ciò che Dio è, dell'intima associazione di *entole* e amore, e della identificazione di *entole* con le parole date da Dio per essere annunciate ad altri.

(6) **zōē** = « vita » (« vita eterna »)

FREQUENZA

	Sinottici	Giovanni	1; 2; 3 Gv	Ap	Totale giovanneo	Totale NT
zoe	16	36	13	17	66	135

Evidentemente, « vita » è una parola teologica giovannea preferita, e, come ha rilevato Filson, *art. cit.*, il Quarto Vangelo può esser chiamato il Vangelo della vita, poiché 20,31 enuncia come lo scopo principale per cui il Vangelo è stato scritto: « perché abbiate la vita nel suo nome ». In particolare, l'espressione *zoe aionios*, « vita eterna », ricorre diciassette volte in Giovanni e 6 volte in 1 Giovanni. (*Aion*, « età » « eternità », « segmento di tempo », è la traduzione greca dell'ebraico *'olam*, un periodo di tempo senza inizio o fine visibile).

Anche senza l'aggettivo qualificativo *aionios*, *zoe* in Giovanni non si riferisce alla vita naturale. È usato invece *psyche* per indicare quella vita per cui la morte è un termine (13,37; 15,13). Eppure, s'intende, è la vita naturale che deve avere originariamente suggerito l'uso di « vita » come simbolo di uno speciale dono di Dio. La vita naturale è il possesso più prezioso dell'uomo; « vita » è quindi un buon simbolo per indicare il più prezioso dei doni divini che sono fuori della portata dell'uomo. Poiché l'uomo pensa a Dio analogicamente, era appropriato parlare della « vita » di Dio sull'analogia della vita dell'uomo; e il più grande atto di amicizia di Dio per l'uomo fu descritto nei termini di una partecipazione alla vita di Dio ricevuta dall'uomo. Il rapporto di questo simbolismo con quello di diventare figli di Dio è ovvio.

Bultmann, TWNTE, II, pp. 870-72, vede una forte influenza gnostica sul concetto giovanneo di vita. Dodd, *Interpretation*, pp. 144-50, presenta paralleli vetero-testamentari e rabbinici di Giovanni, ma cita anche paralleli platonici ed ermetici come esempi del mondo di pensiero filosofico greco in cui Giovanni ha introdotto il concetto semitico di vita eterna. Feuillet, *art. cit.*, insiste soprattutto sulle differenze tra il concetto di vita in Giovanni e quello che si trova in Platone e negli *Hermetica*. Queste opinioni riflettono le differenti teorie sulle origini giovannee che abbiamo analizzate nella Introduzione, IV.

L'espressione ebraica che è alla base del greco *zoe aionios* ricorre una sola volta nell'AT protocanonico, in Dn 12,2, dove è detto che i giusti che sono morti si risveglieranno a *hayye 'olam*, « la vita dell'era eterna ». La rarità dell'espressione si spiega col fatto che solo nell'epoca più tarda del pensiero dell'AT c'è l'attestazione esplicita di una fede in una vita che trascende la morte (sebbene le radici del concetto nella teologia israelita siano forse più antiche di quanto si è creduto fino a questo momento). Questa fede fu espressa in due modi nei libri del II e I secolo a.C.: in Daniele e in 2 Mac 12,43-44 (e nella teologia farisaica) fu espressa nei termini della resurrezione dai morti; in Sap 3,2-4; 5,15 fu espressa nei termini della immortalità dell'anima dopo la morte fisica.

Quale fu l'atteggiamento a Qumran: Giuseppe, *Guerra giudaica* II, VIII,11; # 154, dice che gli esseni credevano nella immortalità dell'anima, ma questa credenza non è chiara nei testi di Qumran. Piuttosto, come parte della loro attesa di un imminente intervento divino, i teologi di Qumran basavano le loro speranze sulla Nuova Gerusalemme che si sarebbe realizzata al tempo loro. 1QS IV,7 dice che al momento della visitazione divina tutti i figli della luce che camminano nello spirito di verità avranno « eterna gioia in una vita senza fine [*hayye nesah*: una forma più biblica di *hayye 'olam*] ». In altre parole, i seguaci sembrano intendere che i giorni messianici continueranno per sempre sulla terra. Il CDC III,20 dice che coloro che rimangono fedeli alla comunità sono destinati a una « vita senza fine ». Tuttavia, le attese a Qumran non erano esclusivamente futuristiche, perché i seguaci pensavano che la comunità già possedesse alcuni dei benefici di questa beatitudine futura. I documenti di Qumran insegnano chiaramente che la comunità partecipa al consorzio degli angeli (1QS XI,7), i quali sono i figli di Dio. H. Ringgren, *The Faith of Qumran* (Philadelphia, Fortress, 1963), pp. 85,128, commenta la vita di questa comunità terrestre-celeste e la paragona molto opportunamente all'approccio giovanneo alla vita eterna in termini di escatologia realizzata.

In altri scritti giudaici, il concetto di *hayye 'olam* è sviluppato in due modi diversi. Nel pensiero rabbinico « vita eterna » è contrapposta a « vita temporale », e il principio di distinzione è quello della durata. Gradualmente nel Talmud *hayye 'olam* arrivò a significare « vita eterna », cioè, una vita che non è solo di durata indefinita, ma non ha fine; vedi Dodd, *Interpretation*, pp. 144-45. D'altra parte, in scritti apocalittici come Enoc e 4 Esdra c'era la tendenza a distinguere due età, « Questa Età » e « L'Età avvenire » La vita in queste due età differirebbe non solo quantitativamente (durata), ma qualitativamente. Nella *hayye 'holam* ci sarebbe un tipo diverso di vita.

Tenendo presente questo sfondo, passiamo a ciò che Giovanni intende per « vita eterna ». Questa è la vita di cui vive Dio stesso, e che il Figlio di Dio possiede dal Padre (5,26; 6,57). Il Figlio ha un orientamento specifico verso gli uomini, perché è la Parola divina pronunciata allo scopo di dare vita eterna agli uomini (1,4; 1 Gv 1,1-2) e proprio a questo scopo il Figlio è venuto fra gli uomini (10,10; 1 Gv 4,9). Per quanto riguarda gli uomini, Gesù è vita (11,25; 14,6; Ap 1,18); le sue parole sono spirito e vita (Giovanni 6,63). La fede in lui è l'unico modo in cui gli uomini possono ricevere la vita di Dio (3,16; 5,24; 20,31). In che modo è comunicata questa vita? La vita naturale è data quando Dio soffia il suo Spirito o alito nella polvere della terra (Gn 2,7); così, la vita eterna è data quando Gesù alita sui suoi discepoli lo Spirito Santo di Dio (Giovanni 20,22). Lo Spirito è la forza datrice di vita (6,63), e lo Spirito può essere dato solo dopo che Gesù ha vinto la morte (7,39). La comunicazione di questo dono dello Spirito alle generazioni future è associata con le acque vive del battesimo che generano nuovamente un uomo (3,5; 4,10.14; 7,37-39) e che hanno la loro sorgente nell'acqua che sgorgò dal fianco di Gesù crocifisso (19,34). Questa vita eterna data agli uomini dallo Spirito datore di vita è alimentata dal corpo e dal sangue di Gesù nell'eucaristia (6,51-58).

Non può dunque esserci dubbio che per Giovanni la « vita eterna » è qualitativamente diversa dalla vita naturale (*psyche*), perché è una vita che la morte non può distruggere (11,26). In realtà, il vero nemico della vita eterna non è la morte ma il peccato (1 Gv 3,15; 5,16). Nella linea del pensiero apocalittico tratteggiato sopra, per Giovanni « vita eterna » è la vita dell'Età avvenire data qui e ora. Abbiamo rilevato nella Introduzione, VIII: C, che l'interesse dominante in Giovanni è quello per la escatologia realizzata. C'è una vera somiglianza tra la vita eterna che Gesù offre quaggiù per mezzo delle acque vive del battesimo e la vita alla fine dei tempi, quando la Nuova Gerusalemme discenderà dal cielo e per le sue strade scorrerà l'acqua di vita che sgorga dal trono dell'Agnello (Ap 22,1). Nel Vangelo la vita eterna e la figliolanza divina sono doni già in possesso del cristiano (sebbene ci sia spazio per una perfezione futura, quando anche la morte fisica non ci sarà più: 5,28-29).

Poiché la differenza tra la vita divina e la vita naturale è principalmente qualitativa, la migliore traduzione di *zoe aionios* è « vita eterna », invece che « vita che dura per sempre », traduzione questa che metterebbe l'accento sulla durata. Ma non vogliamo dire che non vi sia una connotazione di « eterna durata » nel modo in cui Giovanni intende questa vita. Se la morte non la può distruggere, ovviamente essa non ha un termine definito. In 6,58 sentiamo: « Chi mangia di questo pane *vivrà in eterno* ». Ma, diversamente dai concetti platonici ed ermetici di vita, il concetto giovanneo di vita eterna non è senza rapporto col tempo. La vita eterna del cristiano è opera del Figlio di Dio che si è fatto uomo nel tempo. Si può possedere questa vita eterna solo se si è un tralcio della vite che è Gesù (15,5). Persino l'affermazione più « gnostica » nel Vangelo, « Questa è la vita eterna, che conoscano te, l'unico vero Dio, e colui che tu hai mandato, Gesù Cristo » (17,3), è radicata in un evento storico come non lo è il pensiero gnostico. Qui « conoscere » significa essere in un rapporto intimo e vitale col Padre e con Gesù, e un tale rapporto risulta dalla fede in Gesù e dall'ascolto delle sue parole. Giovanni non suggerisce mai che questo rapporto possa risultare dalla contemplazione estatica della divinità, come negli *Hermetica*, o da una visione mistica di Dio, come nei misteri.

L'accento sulla vita è molto più chiaro in Giovanni che nei sinottici. Tuttavia, anche in questo caso possiamo pensare che il quarto evangelista non inventi un tema ma faccia tesoro di un tema che era nella tradizione delle parole di Gesù per quanto indietro si debba risalire. In Mc 9,43 (anche in Mt 25,46) Gesù parla di entrare nella vita dopo la resurrezione del corpo. In un passo che si trova in Mc 10,17 e in una forma variante in Mt 19,16 (che può rappresentare « Q »), un tale domanda a Gesù che cosa debba fare per avere la « vita eterna ». Le locuzioni « entrate nella vita », « ereditare la vita » sono simili a quelle che i sinottici usano per parlare del regno (Mt 19,24; 25,34). Lc 18,29-30 associa chiaramente la vita eterna e il regno di Dio. Il quarto evangelista, che parla poco del regno, sembra aver preso una espressione associata col regno, e precisamente « vita » o « vita eterna », e averne fatto un tema dominante del Vangelo. La maggiore adattabilità del tema della vita a questa accentuazione della escatologia realizzata fu indubbiamente un fattore determinante nella scelta. Il fatto che l'AT raffiguri la Sapienza come guida degli uomini alla vita (Prv 4,13; 8,32-35; Sir 4,12; Bar 4,1) e alla immortalità (Sap 6,18-19) fu probabilmente un altro fattore, perché i motivi sapienziali sono importanti in questo Vangelo (Introduzione, VIII:D).

(7) **kosmos** = « mondo »

FREQUENZA

	Sinottici	Giovanni	1; 2; 3 Gv	Ap	Totale giovanneo	Totale NT
kosmos	14	78	24	3	105	185

Ciò che noi chiameremmo « l'universo » è descritto in ebraico come « cielo e terra »; solo nel tardo ebraico *'olām*, « età », arrivò a significare « mondo ». Il greco, comunque, trovò in *kosmos* « mondo », una parola per dare espressione alla valutazione ellenistica dell'ordine dell'universo. Se i LXX adottarono questo termine, lo poterono fare con fedeltà al pensiero ebraico che si trova nella Genesi, che cioè in principio Dio mise ordine in cielo e sulla terra. In 1,3.10; 17,5.24, Giovanni è l'erede del pensiero biblico nel riconoscere la creazione del mondo da Dio e, in particolare, dalla parola di Dio (vedi App. II).

Ma « il mondo » può significare più che l'universo fisico, perché spesso si riferisce a quell'universo in quanto esso ha rapporto con l'uomo. « Il mondo » a volte ha la sfumatura di una creazione capace di risposta. Gn 1,26 descrive l'uomo come il culmine della creazione di Dio; Gn 2 mostra la creazione animata al servizio dell'uomo; Sir 17,2 dice che Dio ha concesso all'uomo autorità sulle cose della terra. Così, il mondo trova la sua espressione nell'uomo che fu creato a immagine e somiglianza di Dio. Dall'uomo esso riceve la sua orientazione: o dà lode a Dio attraverso di lui, oppure si volge al male a causa del suo peccato. Il pensiero biblico non esita ad attribuire benedizioni naturali all'osservanza dei precetti di Dio da parte dell'uomo, e naturali catastrofi ai peccati dell'uomo (Dt 28,39-40).

Oltre a indicare l'universo sotto la direzione dell'uomo, « il mondo » può indicare anche più direttamente la società degli uomini (vedi Nota a 1,10). Ciò che chiamiamo « genere umano » o « uomini » può essere chiamato « il mondo ».

Ora, nello studiare queste accezioni di « mondo » che implicano l'uomo, dobbiamo ricordare che nel pensiero biblico il peccato di Adamo ebbe effetti negativi sul mondo. Forse la tenebra non ha vinto la luce, ma prima della venuta di Gesù la tenebra era l'atmosfera prevalente del mondo (Giovanni 1,5). In Rm 8,22; Gal 3,4, Paolo vede la creazione schiava e anelante alla liberazione. Satana è il Principe di questo mondo (Giovanni 12,31; 14,30; 16,11).

È chiaro però nel pensiero giovanneo che il mondo non è diventato malvagio in sé, ma piuttosto è malamente orientato e dominato. Giovanni 3,16 dice che Dio ha amato il mondo e non ha voluto che esso perisse. Specialmente nella prima metà del Vangelo (capp. 1-12) ci sono molti accenni che mostrano la benevolenza e l'intenzione salvifica di Dio verso il mondo. Gesù fu mandato dal Padre a salvare il mondo (3,17; 10,36; 12,47) e a dare la vita al mondo (6,33.51). Egli è il salvatore del mondo (4,42; 1 Gv 4,14; vedi anche Giovanni 6,14; 11,27) e l'agnello di Dio che toglie il peccato del mondo (1,29). Egli è venuto nel mondo come la luce del mondo (8,12; 9,5) per rendere testimonianza alla verità (18,37). Nascosti nelle tenebre vi erano alcuni scelti da Dio che uscirono dalle tenebre per entrare nella luce splendente in Gesù. Ma per gli altri, che preferirono le tenebre, la venuta della luce nel mondo non ha fatto che irrigidire il loro orientamento verso il male e provocando così la loro autocondanna (3,19-20).

La reazione di quelli che si allontanarono da Gesù non fu semplicemente una reazione di rifiuto, ma anche di opposizione. E così, via via che il ministero procede e specialmente nella seconda metà del Vangelo, « il mondo » è abbastanza costantemente identificato con quelli che si sono voltati contro Gesù sotto la guida di Satana, e una forte nota di ostilità accompagna l'accezione de « il mondo ». La venuta di Gesù è diventata un giudizio sul mondo (9,39; 12,31) e sui figli delle tenebre che lo abitano (12,35-36; 1 Gv 2,9-10). Così forte è l'influenza del Principe di questo mondo che 1 Gv 5,19 esclama che il mondo intero è in potere del Maligno. Gesù e i suoi seguaci non possono essere di questo mondo, perché il mondo ormai è diventato incompatibile con la fede in Gesù e l'amore per lui (Giovanni 16,20; 17,14.16; 18,36; 1 Gv 2,15). Anche lo Spirito che Gesù invierà è incompatibile col mondo e ostile ad esso (Giovanni 14,17; 16,8-11). In breve, il mondo odia Gesù e i suoi seguaci (7,7; 15,19; 16,33; 1 Gv 3,13).

Nella lotta tra Gesù e il mondo, Gesù vince il mondo nella sua ora di passione, morte e resurrezione (16,33) e abbatte il Principe di questo mondo (12,31). Ma la realizzazione di questa vittoria contro il mondo deve continuare dopo la partenza di Gesù. Gesù invia i suoi seguaci nel mondo (17,18), e la loro fede in lui vincerà il mondo (1 Gv 5,4-5). Il loro scopo è di fare che il mondo creda in Gesù e arrivi a conoscere che egli è stato mandato dal Padre (Giovanni 17,21.23). Di fronte alla loro sfida, il mondo passa, con tutti i suoi allettamenti (1 Gv 2,17).

(8) **menein** = « rimanere », « dimorare », « sostare », « soffermarsi »

	FREQUENZA					
	Sinottici	Giovanni	1; 2; 3 Gv	Ap	Totale giovanneo	Totale NT
menein	12	40	27	1	68	118

Giovanni usa volentieri *menein* per esprimere la permanenza del rapporto tra Padre e Figlio e tra Figlio e cristiano. Però Giovanni non usa i numerosi composti di *menein* (*epimenein* appare nell'episodio dell'adultera) che sono frequenti negli altri scritti del NT (55 volte).

Nell'AT la permanenza è un segno di Dio e di ciò che appartiene a Lui, in contrasto con l'aspetto temporaneo e transitorio dell'uomo. Per dirla con le parole di Dn 6,27, « Egli è il Dio vivente, che rimane [*menon*] in eterno ». Anche la Sapienza rimane in se stessa e rinnova tutte le cose (Sap 7,27). Nel NT, citando dall'AT, la parola di Dio rimane in eterno (1 Pt 1,25). Questa atmosfera della permanenza del divino ebbe la sua influenza sulla predilezione giovannea per *menein*. Le folle in 12,34 citano come un assioma: « Il Messia rimane in eterno »; e poiché Giovanni presenta Gesù come il Messia e come il Figlio di Dio, tutto ciò che riguarda Gesù deve essere permanente e rimanere per sempre. Ai profeti lo Spirito fu dato per un momento, ma su Gesù lo Spirito rimane (1,32). Chi imita Gesù facendo la volontà di Dio rimane in eterno (1 Gv 2,17). Vedi anche Giovanni 6,27; 15,16.

Ma l'accezione giovannea di *menein* è più complicata; lo studio di questo verbo, infatti, specialmente nella formula *menein en*, ci introduce nell'intero problema della teologia giovannea della immanenza, cioè, un rimanere uno nell'altro che congiunge Padre, Figlio e il credente cristiano. Sentiamo in Giovanni che, come il Figlio è nel Padre e il Padre è nel Figlio (14,10-11), così il Figlio sarà negli uomini e gli uomini saranno nel Padre e nel Figlio

(17,21.23). Il verbo qui è *einai en*, « essere in », ma questo è sinonimo di *menein en*, eccetto che *menein* ha in più la nota della permanenza. Più frequentemente *menein* è usato nelle Epistole, per questa inabitazione. L'uso di *menein* per indicare la reciproca inabitazione dà la possibilità di un significato secondario, spirituale nelle accezioni più comuni di *menein*, p. es., Giovanni 1,39, dove i discepoli si fermano con Gesù.

Prima di analizzare il concetto giovanneo di reciproca inabitazione, possiamo ricercare lo sfondo di tale idea. La raffigurazione vetero-testamentaria della dimora di Dio nel Tabernacolo o nel Tempio in mezzo a Israele non è di grande aiuto, perché in Giovanni si tratta della dimora di Dio in un individuo. Forse un parallelo migliore si può trovare nei passi frequenti nell'AT dove lo spirito o la parola di Dio sono dati a un profeta. C'è anche un passo come Sap 7,27 dove ci vien detto che la Sapienza rimane in se stessa, abita fra gli uomini ed entra nelle anime sante. L'idea di essere « in Dio » si trova nel mondo ellenistico. Dodd, *Interpretation*, pp. 187-92, esamina l'unione con Dio in Filone e negli *Hermetica*, scegliendo, in particolare, esempi in cui essere in Dio implica estasi o un approccio panteistico. Nessuno dei passi giovannei appare come un'allusione alla esperienza estatica, e l'unione per Giovanni non è una unione di identità tra Dio e l'uomo. I cristiani sono una sola cosa fra loro, sul modello della unicità di Padre e Figlio (17,21), ma Giovanni non pensa mai che essi diventino il Padre e il Figlio.

Nel NT il più stretto parallelo della immanenza giovannea è la frequente formula paolina « in Cristo » e la formula corrispondente « Cristo in noi ». Gli esegeti non sono d'accordo sul preciso significato della formula paolina, ma molti vorrebbero associarla col concetto paolino del corpo di Cristo. La formula di unità in Paolo non ha la stessa modellazione sul rapporto Padre-Figlio che è caratteristica della teologia giovannea della immanenza. C'è però un parziale parallelo tra il pensiero paolino che lo Spirito di Dio abita (*oikein:* Rm 8,9) nel cristiano e il pensiero giovanneo che il Paraclito rimane con, o nel, discepolo di Gesù (14,16-17).

Forse non è possibile trovare uno sfondo adeguato per il concetto giovanneo della immanenza se non si connette questo con altri punti teologici già discussi, p. es., vita eterna, escatologia realizzata. Ciò è suggerito dal fatto che gli scritti giovannei usano *menein* e i suoi sinonimi non solo per la permanenza del Padre e del Figlio nel cristiano ma anche per la permanenza di attributi, doni e poteri divini. Si notino le equivalenze in ciò che segue:

Di queste cose si dice che dimorano o rimangono nel cristiano	*Si dice che il cristiano dimora in o appartiene a queste cose*
La parola di Dio o di Gesù: 5,38; 15,7; 1 Gv 2,14.24.	La parola di Gesù: 8,31.
vita eterna: 1 Gv 3,15.	luce: 1 Gv 2,10; vedi Giovanni 12,46.
amore divino: 1 Gv 3,17.	amore: Giovanni 15,9-10; 1 Gv 4,16.

verità: 1 Gv 1,8; 2 Gv 2.
testimonianza divina: 1 Gv 5,10.
unzione divina: 1 Gv 2,27.
seme divino: 1 Gv 3,9.

verità: 1 Gv 3,19.
insegnamento di Cristo: 2 Gv 9.

Tornando ora all'uso giovanneo di *menein* per la permanenza divina, possiamo notare che Pecorara, pp. 162-64, ha accuratamente analizzato i sette significati diversi di *menein* in Giovanni, concentrandosi però sui due significati dominanti: « rimanere in qualcosa » e « essere intimamente unito con qualcuno ». È il secondo quello che qui particolarmente ci interessa. Passi come Giovanni 6,56 e 15,4-5 trattano del dimorare o rimanere di Gesù nel cristiano e del cristiano in Gesù. 1 Gv 4,15-16 (3,24?) parla della reciproca dimora tra Dio Padre e il cristiano, mentre Giovanni 14,23 e 1 Gv 2,24 parlano del Padre e del Figlio e del cristiano. Sulla base di 14,10-11 e 17,21.23, non può esserci dubbio che l'intima dimora tra Padre e Figlio si trasferisce attraverso il Figlio al cristiano. E ciò è perfettamente comprensibile perché, come abbiamo visto nel vol. I, p. 532, ciò che Giovanni dice circa il rapporto e l'unità tra il Padre e il Figlio è sempre orientato verso gli uomini. La reciproca dimora del Padre e del Figlio non è un rapporto statico ma dinamico (Dodd, *Interpretation*, p. 194).

Il fatto che il rapporto tra Gesù e i suoi discepoli sia modellato sul rapporto Padre-Figlio si esprime anche in ciò che Giovanni dice sulla vita e sull'amore (vedi la nostra analisi sopra).

In realtà, dimora comune, vita e amore non sono che aspetti diversi dell'unità fondamentale che congiunge Padre, Figlio e credente (17,11.21.23). La inabitazione divina è un'intima unione che si esprime in un modo di vita vissuta nell'amore. Se comprendiamo questa verità, eviteremo l'erronea identificazione del concetto giovanneo di inabitazione con un misticismo esaltato come quello di una Teresa o di un Giovanni della Croce. Il rimanere in Gesù, o nel Padre, o in uno degli attributi o doni divini è intimamente associato con l'osservanza dei comandamenti in uno spirito di amore (Giovanni 15,10; 1 Gv 4,12.16), con una lotta contro il mondo (1 Gv 2,16-17), e col portar frutto (Giovanni 15,5): tutti doveri cristiani fondamentali. Quindi l'inabitazione non è l'esperienza esclusiva di anime elette all'interno della comunità cristiana; è il principio costitutivo essenziale di ogni vita cristiana.

(9) **pisteuein** = « credere »» (« aver fede », « pervenire alla fede », « riporre fede »); con una nota su **eidenai**; **ginōskein** = « conoscere », « capire »

FREQUENZA

	Sinottici	Giovanni	1;2;3 Gv	Ap	Totale giovanneo	Totale NT
pisteuein	34	98	9		107	241

Vale la pena di notare che il sostantivo corrispondente a « fede », *pistis* non ricorre mai nel Vangelo (una sola volta in 1 Giovanni; 4 volte nell'Apocalisse); questo è un altro esempio della preferenza giovannea per i verbi e per l'azione, preferenza che abbiamo vista a proposito di *agapan*. Nel resto del NT *pistis* ricorre 243 volte, quindi più che il verbo. In App. III, « Segni e Opere », esamineremo i diversi stadi nella genesi della fede in Giovanni, come pure il rapporto tra credere e vedere; qui ci interessa principalmente l'uso e il significato di *pisteuein*. Frasi che contengono l'espressione participiale *ho pisteuon* « il credente », o « colui che crede », sono quasi peculiari di Giovanni (p. es., 3,15.16.18), in confronto col resto del NT: fa eccezione Atti 13,39. Per Giovanni, essere un credente ed essere un discepolo sono in realtà sinonimi, poiché la fede è l'elemento principale nel diventare cristiani. Anche la frequenza di *pas*, « tutto, ogni », nella costruzione è indicativo di ciò. Che Giovanni preferisca il verbo *pisteuein* al sostantivo mostra che l'evangelista non concepisce la fede come una disposizione interna ma come un impegno attivo. Il doppio « Amen » (vedi Nota a 1,51) che Gesù premette alle sue dichiarazioni importanti è un invito a rimettersi con fiducia a lui e alla sua parola.

La particolare sfumatura del concetto giovanneo di fede si vede nella predilezione per la preposizione *eis* dopo *pisteuein*, « credere in » (36 volte in Giovanni; 3 in 1 Gv; 8 in altri luoghi del NT). Non esiste nei LXX o nel greco secolare un vero parallelo di questo uso. Qualcuno ha trovato un parallelo semitico nei Rotoli del Mar Morto (1QpHab VIII,2-3) dove una parola della radice *'mn*, « fedeltà, fede » è seguita dalla preposizione *b*^{e} per descrivere il rapporto che coloro che osservano la Legge (la comunità) hanno con il Maestro di Giustizia (il loro capo). Ma non è certo se il passo parli della « loro fedeltà a lui » o della « loro fede in lui ». Con l'eccezione di 1 Gv 5,10, *pisteuein eis* è usato negli scritti giovannei per indicare la fede in una persona: due volte si riferisce al Padre; 31 volte si riferisce a Gesù; 4 volte si riferisce al nome di Gesù. C'è lo stesso invito a credere in Gesù che c'è a credere in Dio (Giovanni 14,1). Un sinonimo frequente è « venire a » Gesù (parallelismo in 6,35; 7,37-38), e questo sinonimo ci offre un'altra prova della natura dinamica del concetto giovanneo di fede. Quindi *pisteuein eis* può essere definito in termini di un impegno attivo per una persona e, in particolare, per Gesù. Ciò significa molto di più che fiducia in Gesù; è un'accettazione di Gesù e di ciò che egli proclama di essere e una dedizione della propria vita a lui. L'impegno non è emozionale ma implica una disponibilità a rispondere alle richieste di Dio via via che esse si presentano in Gesù e mediante Gesù (1 Gv 3,23). Ecco perché in Giovanni non c'è conflitto tra il primato della fede e l'importanza delle buone opere. Aver fede in Gesù che Dio ha mandato è *l'opera* voluta da Dio (6,29), perché aver fede implica che uno voglia rimanere nella parola e nei comandi di Gesù (8,31; 1 Gv 5,10).

Sebbene ci siano vari stadi nello sviluppo della fede (vedi App. III), in generale Giovanni usa *pisteuein eis* per indicare la vera, salvifica fede. Eccezioni si trovano in 2,23-24 e 12,42-43, e queste ci ammoniscono a non fare una distinzione troppo netta tra le varie costruzioni con *pisteuein*. In un articolo di cui abbiamo visto solo un sommario, T. Camelot, RSPT (1941-42) 149-55, studia queste costruzioni e minimizza la distinzione tra *pisteuein eis* e la costruzione rivale, *pisteuein* col dativo, che ricorre circa 20 volte nel Vangelo e due volte in 1 Giovanni. Però, questa seconda costruzione presenta differenze di accento. *Pisteuein* col dativo è usato per indicare il credere sia in qualcuno (Mosè, Gesù, il Padre) che in qualcosa (la parola, la Scrittura). L'elemento di impegno per una persona è meno evidente qui, e l'idea dominante sembra essere la semplice accettazione di un messaggio. A volte, dunque, *pisteuein* col dativo è usato dall'evangelista per descrivere una fede a suo giudizio inadeguata (6,30; 8,31?). *Pisteuein* ricorre anche con *dia*, « credere a causa di ». Questa espressione si riferisce alle ragioni della fede, p. es., le parole o le opere di Gesù (4,41.42; 14,11). Vedi la Nota a 3,15 per un altro uso possibile. Certo, molte volte *pisteuein* è usato assolutamente, senza alcun oggetto, e questa costruzione ha varie sfumature di significato. Per eccellenti tavole illustrative di quasi tutti gli aspetti dell'uso giovanneo di *pisteuein*, vedi Gaffney, *art. cit.*

È degno di nota che nel Vangelo la maggior parte degli usi di *pisteuein* (74 su 98) ricorrano nei capp. 1-12, ossia nel Libro dei Segni. Questa suddivisione di frequenza concorda con la tesi che nel Libro dei Segni Gesù presenti agli uomini la scelta della fede, mentre nel Libro della Gloria (capp. 13-20) egli parli a quelli che già credono e, quindi, presupponga la fede. È vero che in 14,10 Gesù biasima l'inadeguatezza della fede dei discepoli e cerca di accrescere il loro impegno (14,1), ma il fondamento della fede è stato posto. L'accento sulla risposta dei discepoli nel Libro della Gloria è in termini di amore, che è la perfezione dell'impegno del credente.

* * *

In una certa misura, « conoscere » e « credere » sono intercambiabili in Giovanni. Le ultime righe di 17,8 mettono in parallelismo la *conoscenza* (« capire » = *ginoskein*) che Gesù è venuto dal Padre e la *fede* che Gesù è stato mandato dal Padre. Un paragone tra 14,7 e 14,10 mostra le somiglianze tra i due verbi « sapere » (*ginoskein* e *eidenai* e il verbo « credere ». Se « arrivare a » è sinonimo dell'elemento attivo che c'è nel concetto di credere, « sapere » è in parte sinonimo dell'elemento recettivo nel credere. Sottolineiamo che l'area semantica coperta da questi verbi è solo in parte la stessa; infatti, mentre si può dire che Gesù conosce il Padre (10,15), non si dice mai che egli crede nel Padre. Solo Gesù conosce il Padre direttamente, ma attraverso di lui quella conoscenza è offerta agli uomini (14,7).

I due verbi « conoscere » ricorrono con la seguente frequenza:

	Giovanni	1; 2; 3 Gv	Ap
ginoskein	56	26	4
eidenai (*oida*)	85	16	12

Mostrando ancora una volta una preferenza per i verbi, gli scritti giovannei non usano mai il sostantivo *gnosis*, « conoscenza ». De la Potterie, *art. cit.*, ha sostenuto con forza la necessità di distinguere tra i due verbi. A suo parere *ginoskein* indica l'acquisizione di conoscenza; esso copre l'area della conoscenza empirica che un uomo ha acquisito attraverso un lungo sforzo. *Eidenai* (*oida*), d'altra parte, non significa « venire a conoscere », ma semplicemente « sapere »; indica una certezza immediata posseduta con sicurezza. Spicq, *Dieu et l'homme*, p. 99[1] sostiene lo stesso tipo di distinzione: *ginoskein* indica conoscenza attraverso l'istruzione, mentre *eidenai* indica conoscenza attraverso la visione (*oida* e *eidon*, « io vidi », sono affini). La stessa idea di fondo si trova in Abbott, *Vocabulary* §§ 1621-29, che traduce *ginoskein* come « acquistare conoscenza di », e *eidenai* come « sapere tutto di ». C'è qualche fondamento per questa distinzione. *Ginoskein* è preferito da Giovanni per la conoscenza che Gesù acquisisce con mezzi umani, p. es., 4,1; 6,15. Ma non è sempre facile essere certi che l'evangelista voglia farci pensare che Gesù ha acquisito conoscenza con mezzi umani. Per esempio, in 5,5 Gesù sa che lo storpio era malato da lungo tempo; in 16,19 egli sa che i discepoli vogliono interrogarlo. Questi sono casi di conoscenza ordinaria o della capacità divina di leggere nel cuore degli uomini (2,25)? Dobbiamo stare attenti a non cadere in un circolo vizioso nello studiare tali accezioni di *ginoskein*. Un buon esempio di profonda conoscenza spirituale ottenuta con l'esperienza si trova nell'uso che Pietro fa di *ginoskein* in 6,69: « Noi siamo convinti che tu sei il Santo di Dio ».

Possiamo anche ammettere che *eidenai* sia frequentemente usato per indicare la conoscenza intuitiva che Gesù ha del Padre e delle cose di Dio. Ma la distinzione vien meno quando ci rendiamo conto che *ginoskein* è usato in molti degli stessi casi in cui è usato *eidenai*. Si notino i seguenti casi:

- Gesù conosce il Padre: *eidenai* in 7,29; 8,55; *ginoskein* in 10,15; 17,25.
- Gesù conosce tutte le cose o tutti gli uomini: *eidenai* in 16,30; 18,4; *ginoskein* in 2,24.
- « Se conosceste me, conoscereste anche il Padre mio »: *eidenai* in ambedue le parti di 8,19; *ginoskein* e *eidenai* in 14,7.
- Il mondo o i peccatori non conoscono il Padre o Gesù: *eidenai* in 7,28; 8,19; 15,21; *ginoskein* in 1,10; 16,3; 17,25; 1 Gv 3,1.6.

Coloro che sostengono la distinzione propongono elaborate spiegazioni per i casi in cui l'uno o l'altro verbo è usato in un modo che sembra violare il significato proposto per esso. Comunque, vi sono tante eccezioni che probabilmente è meglio arrivare qui alla stessa conclusione raggiunta circa i tentativi di distinguere i vari verbi « amare » e « vedere ». Può darsi che Giovanni abbia la tendenza a usare uno dei due verbi in un modo e l'altro in un altro modo, ma in realtà è una questione di accento e non di netta distinzione. L'evangelista non è così preciso come i suoi commentatori vorrebbero ritenerlo.

(10) phos; skotia = « luce »; « tenebre »

FREQUENZA

	Sinottici	Giovanni	1; 2; 3 Gv	Ap	Totale giovanneo	Totale NT
phos	15	23	6	4	33	73
skotia	3	8	6		14	17

Le altre opere del NT tendono a usare *skotos* per « tenebra »: delle 30 volte solo 2 sono giovannee. Molte volte l'uso di « luce » e « tenebre » nel NT indica semplicemente fenomeni fisici; a noi qui interessa l'uso simbolico. Il contrasto dualistico tra luce e tenebre è prevalentemente giovanneo, sebbene occasionalmente esso appaia in altre opere del NT (Lc 11,35; 2 Cor 6,14; Ef 5,8; 1 Ts 5,4; 1 Pt 2,9).

La luce è un fenomeno naturale che si presta al simbolismo. Con la sua chiarità e il suo calore è evidentemente qualcosa di desiderabile e di buono, mentre la tenebra è spontaneamente temuta come male. Come ha dimostrato E. Achtemeier, *art. cit.*, l'AT fece buon uso di questo simbolismo (Gb 30,26). La vita era associata con la luce del sole, mentre il regno della morte era dipinto come fosca tenebra (Gb 10,21; Sal 143,3). Sal 49,19 dice che l'uomo che muore mai più vedrà la luce. Però, nell'AT luce e tenebre rimangono solo simboli poetici del bene e del male.

Dagli scritti di Qumran ora sappiamo che nei tempi pre-NT questo simbolismo aveva assunto nuove dimensioni; infatti, nei Rotoli del Mar Morto luce e tenebre sono diventate due principi morali in perpetua lotta per il dominio sul genere umano. Per ciascun principio c'è un condottiero angelico personale creato da Dio, e cioè, il principe della luce (presumibilmente Michele) e l'angelo delle tenebre (Belial). La luce è l'equivalente della verità; la tenebra, della perversione; e gli uomini camminano nell'una o nell'altra via. A seconda della loro accettazione o del loro rifiuto della interpretazione comunitaria della Legge, essi diventano figli della luce o figli delle tenebre. Da ultimo, Dio distruggerà il male, e la malvagità scomparirà dinanzi alla giustizia, come le tenebre dinanzi alla luce. Niente nell'AT è così vicino all'atmosfera del Quarto Vangelo come questo dualismo mitigato (« mitigato » perché i princìpi sono creati).

Nel pensiero giovanneo Dio è luce e in Lui non c'è tenebra (1 Gv 1,5). La Parola che è Dio (Giovanni 1,1) viene nel mondo come la luce del mondo (8,12; 9,5) portando vita e luce agli uomini (1,4; 3,19). La venuta di questa luce fu resa necessaria dal peccato dell'uomo che portò la tenebra nel mondo, una tenebra che ha lottato per vincere la luce rimasta all'uomo peccatore (Giovanni 1,5). Per Giovanni, dunque, la guida delle forze della luce è la Parola increata — una significativa differenza dalla teologia di Qumran —, mentre la guida delle forze delle tenebre è il Principe di questo mondo (Luca 22,53 parla del « Potere delle tenebre »). A seconda della loro risposta alla venuta della luce, gli uomini si raggruppano come figli della luce o figli delle tenebre, secondo che vadano verso la luce che risplende in Gesù o se ne allontanino. Tutto ciò è stato documentato con riferimenti quando, sopra, abbiamo trattato *kosmos*. Qui noteremo soltanto che, mentre a Qumran l'accettazione della Legge distingueva i figli della luce dai figli delle tenebre, per Giovanni ciò che decide è l'accettazione o il rifiuto di Gesù. Come abbiamo detto, verso la fine del ministero e negli ultimi giorni della vita di Gesù, il termine « mondo » è sempre più impiegato per indicare quelli che si allontanano da Gesù, e quindi « mondo » e « tenebre » praticamente diventano sinonimi. La tenebra diventa soprattutto intensa quando Gesù è consegnato alla morte da Giuda per istigazione di Satana (13,27); allora Giovanni drammaticamente commenta: « Ed era notte » (13,30). Era ancora buio la mattina di Pasqua quando Maria si recò al sepolcro (20,1), ma tutto cambiò con la resurrezione di Gesù. Quando la fede in Gesù comincia a vincere il mondo (1 Gv 5,4), 1 Gv 2,8 esclama: « Le tenebre stanno diradandosi e la vera luce già risplende ». I cristiani devono camminare in questa luce con la loro vita pura e con il loro amore reciproco (1 Gv 1,6-7; 2,9-10). Da ultimo, nella Gerusalemme celeste, verrà un giorno in cui la luce avrà trionfato completamente e non ci saranno più tenebre: « La città non ha bisogno della luce del sole né della luce della luna, perché la gloria di Dio la illumina e la sua lampada è l'Agnello ... E non vi sarà più notte » (Ap 21,23-25).

(11) **hora** = « ora »

Sebbene la frequenza di questa parola in Giovanni (26 volte) non sia straordinaria per un Vangelo, è tuttavia degna di nota la speciale connotazione data a « l'ora » in Giovanni. Negli altri Vangeli *hora* si riferisce quasi sempre all'ora del giorno, ma Giovanni spesso usa la parola per indicare un particolare e significativo periodo della vita di Gesù. Il modo migliore in cui possiamo determinare il contenuto de « l'ora » è quello di elencare (*a*) i passi che dicono che essa non è ancora venuta o che viene, e (*b*) i passi che dicono che essa è giunta:

(*a*) 2,4: « La mia ora non è ancora venuta »: Cana.
4,21: « Viene un'ora in cui né su questo monte né in Gerusalemme adorerete il Padre »: alla samaritana.
4,23: « Viene un'ora, ed è questa, in cui i veri adoratori adorano il Padre in Spirito e verità ».
5,25: « Viene un'ora, ed è questa, in cui i morti udranno la voce del Figlio di Dio, e quelli che l'avranno ascoltata vivranno ».
5,28-29: « Viene un'ora in cui tutti coloro che sono nei sepolcri udranno la sua [del Figlio dell'Uomo] voce e ne usciranno ».
7,30;8,20: Fallimento di un tentativo di arrestare Gesù « perché la sua ora non era ancora venuta ».

16,2: « Verrà un'ora in cui chiunque vi ucciderà penserà di rendere omaggio a Dio ». Vedi anche 16,4.
16,25: « Verrà un'ora in cui non vi parlerò più in similitudini, ma apertamente vi parlerò del Padre ».
16,32: « Verrà un'ora, anzi è già venuta, in cui vi disperderete ciascuno per conto proprio ».

(*b*) 12,23: « E' giunta l'ora che il Figlio dell'uomo sia glorificato »: a Gerusalemme. Prima di ciò il sinedrio ha fatto piani per ucciderlo (11,53); egli è stato unto da Maria con olio profumato per il giorno della sua imbalsamazione (12,7); e dei Gentili hanno chiesto di vederlo (12,21).
12,27: Gesù non chiede al Padre di salvarlo da quest'ora, perché è venuto per quest'ora, con uno scopo preciso.
13,1: L'ultima cena si apre con Gesù che sapeva « che era giunta la sua ora di passare da questo mondo al Padre ».
17,1: « Padre, è giunta l'ora; glorifica il Figlio tuo ».

Possiamo cominciare col distinguere i casi in cui « ora » è usato con l'articolo determinato o con un aggettivo pronominale possessivo (« l'ora; la mia ora; la sua [di Gesù] ora ») da quelli in cui « ora » non ha articolo determinato (« un'ora »). I primi casi si riferiscono chiaramente a uno speciale periodo della vita di Gesù, un periodo che si definisce soprattutto in 13,1: l'ora del ritorno al Padre. Questo ritorno si compie nella passione, morte e resurrezione; esso si estende dalla Domenica delle Palme alla Domenica di Pasqua. Un avvertimento che quest'ora dovrà includere l'arresto e la morte di Gesù lo riceviamo in 7,30 e 8,20. La prima volta che Gesù dice che l'ora è giunta (12,23) è dopo la sua entrata trionfale in Gerusalemme. In quel momento il sinedrio ha già deciso di ucciderlo; egli è stato unto per la morte; e la venuta dei Gentili indica a Gesù che il piano divino di salvezza si sta realizzando. E poiché questa salvezza non si può compiere se non per mezzo della sua morte e resurrezione, Gesù sa con certezza che l'ora è prossima. Che l'ora include anche la resurrezione e l'ascensione al Padre si vede in 12,23 e 17,1, che fanno della glorificazione lo scopo dell'ora.

Volgendo ora la nostra attenzione ai passi che parlano di « un'ora », possiamo domandarci se questi si riferiscono a « l'ora » di Gesù. Sembra che questi passi applichino gli effetti dell'ora di Gesù a coloro che credono in lui. Per esempio, ci sono quattro passi che dicono: « Viene un'ora ». In 4,21, quest'ora che viene vedrà un cambiamento nell'adorazione di Dio, in cui sia Gerusalemme che il Garizim perderanno importanza; in 5,28-29 essa porterà la resurrezione del corpo; in 16,2 implicherà persecuzione; in 16,25 porterà una chiara comprensione delle parole di Gesù (per mezzo del Paraclito?). Evidentemente, l'ora che viene si riferisce al periodo dopo la resurrezione, quando la fede in Gesù si sarà diffusa. Gli effetti che si produrranno in questa ora che viene non hanno la stessa immediatezza, ma d'altra parte nessuna delle affermazioni di Gesù riguardo a eventi futuri ha una chiara prospettiva cronologica.

Ci sono altri tre accenni a « un'ora », che dicono al tempo stesso che essa viene e che « è questa » o « è già venuta ». La combinazione delle due indicazioni temporali farebbe pensare a un effetto incoattivo o anticipato dell'ora di Gesù sui discepoli. In 4,23 quest'ora che viene e tuttavia è già presente è l'ora dell'adorazione del Padre in Spirito e verità; in 5,25 essa implica il dono della vita eterna a quelli che sono spiritualmente morti. Sebbene il dono dello Spirito e quindi il dono della vita non fosse compiuto fin dopo la resurrezione (7,39; 20,22), l'opera di Gesù durante il suo ministero già offriva a coloro che credevano in lui una anticipazione di questi doni celesti. Il Gesù risorto, dopo tutto, agì in continuità con quanto aveva già iniziato durante il suo ministero. E così durante il ministero si può dire che gli effetti dell'ora siano insieme futuri e già presenti. Il terzo passo, quello pronunciato all'ultima cena, è 16,32, che riguarda la dispersione dei discepoli, presumibilmente alla morte di Gesù. E poiché questa cena fa parte dell'« ora », Giovanni può giustamente dire: « Un'ora ... è già venuta ». Tuttavia, poiché il particolare effetto dell'essere dispersi avrà luogo dopo la cena e in un momento successivo de « l'ora », Giovanni può giustamente dire: Viene un'ora ».

Questo concetto de « l'ora » di Gesù è esclusivamente giovanneo? I sinottici usano « l'ora » per indicare il tempo in cui i discepoli subiranno persecuzione (Mc 13,11 e par.) e per indicare l'ora della venuta del Figlio dell'Uomo (Mt 24,44; 25,13; vedi Giovanni 5,28-29). Questi passi hanno paralleli nel riferimento di Giovanni a « un'ora ». Più importante è l'uso sinottico assoluto de « l'ora » per alludere alla passione di Gesù. Nell'orto del Getsemani, in Mc 14,35, Gesù prega il Padre che « se fosse possibile, passasse da lui *l'ora* » (cfr. Giovanni 12,27); e in 14,41 (Mt 26,45) egli dice ai discepoli che « *l'ora* è venuta », perché colui che lo tradisce è vicino. Così, nella tradizione sinottica c'è traccia di un concetto dell'ora di Gesù molto simile al concetto di Giovanni. E tuttavia, qui come altrove, il Quarto Vangelo ha fatto un tema primario di qualcosa che negli altri Vangeli appare solo incidentalmente.

In due passi Giovanni usa *kairos*, « tempo [designato] », come sinonimo di « ora ». In 7,6.8, Gesù annuncia: « Il mio tempo non è ancora venuto », e « il mio tempo non è ancora compiuto ». Questi versetti rassomigliano all'uso di « ora » in 2,4; 7,30; 8,20. È estremamente interessante che in Mt 26,18, in una occasione proprio precedente all'ultima cena, Gesù dice: « Il mio tempo [*kairos*] è vicino ».

BIBLIOGRAFIA

Agape:

Barrose, T., « The Relationship of Love to Faith in St. John », TS 18 (1957), 538-59.

Cerfaux, L., « La charité fraternelle et le retour du Christ (Jo., xiii 33-38) », ETL 24 (1948), 321-32. RecLC, II, pp. 27-40.

Evans, T. E., « The Verb " *agapan* " in the Fourth Gospel », SFG, pp. 64-71.

Spicq, C., « Notes d'exégèse johannique. La charité est amour manifeste », RB 65 (1958), 358-70.

— *Agape* (Paris: Gabalda, 1959), specialmente III, pp. 111-357 a proposito degli scritti giovannei.

Šustar, A., « De caritate apud Joannem », VD 28 (1950), 110-19, 129-40, 193-213, 257-70, 321-40.

Aletheia:

Blank, J., « Der johanneische Wahrheits-Begriff », BZ 7 (1963), 164-73.

De la Potterie, I., « L'arrière-fond du thème johannique de vérité », StEv, I, pp. 277-94.

— « La verità di S. Giovanni », RivBib 11 (1963), 3-24.

Blepein (vedi anche sotto *pisteuein*):

Phillips, G. L., « Faith and Vision in the Fourth Gospel », SFG, pp. 83-96.

Zoe:

Feuillet, A., « La participation actuelle à la vie divine d'après le quatrième évangile », StEv, I, pp. 295-308. Anche in inglese in JohSt, pp. 169-80.

Filson, F. V., « The Gospel of Life », CINTI, pp. 111-23.

Mussner, F., *ZOE, Die Anschauung vom « Leben » im vierten Evangelium unter Berücksichtigung der Johannesbriefe* (München: 1952 - *Theologische Studien*, I 5).

Simon, U. E., « Eternal Life in the Fourth Gospel », SFG, pp. 97-109.

Kosmos:

Benoit, P., « Le monde peut-il être sauvé? » *La Vie Intellectuelle* 17 (1949), 3-20.

Braun, F.-M., « Le " monde " bon et mauvais de l'Evangile johannique », *La Vie Spirituelle* 88 (1953), 580-98; 89 (1953), 15-29.

Menein:

Pecorara, G., « De verbo " manere " apud Joannem », *Divus Thomas* 40 (1937), 159-71.

Schnackenburg, R., « Zu den joh. Immanenzformula », *Die Johannesbriefe* (2 ed.; Freiburg: Herder, 1963), pp. 105-9.

Pisteuein:

Barrosse, T. - Vedi sopra *agape*...

Bonningues, M., *La Foi dans l'Evangile de saint Jean* (Brussels: Pensée Catholique, 1955).

Braun, F.-M., « L'accueil de la foi selon S. Jean », *La Vie Spirituelle* 92 (1955), 344-63.

Cullmann, O., « *Eiden kai episteusen* », *Aux sources de la tradition chrétienne* (Mélanges Goguel; Paris, 1950), pp. 52-61.

Decourtray, A., « La conception johannique de la foi », NRT 81 (1959), 561-76.

De la Potterie, I)., « *Oida* et *ginosko*, les deux modes de la connaissance dans le quatrième évangile », Bib 40 (1959), 709-25.

Gaffney, J., « Believing and Knowing in the Fourth Gospel », TS 26 (1965), 215-41.

GRELOT P., « Le problème de la foi dans le quatrième évangile », BVC 52 (1963), 61-71.
GRUNDMANN, W., « Verständnis und Bewegung des Glaubens im Johannes-Evangelium », *Kerygma und Dogma* 6 (1960), 131-54.
HAWTHORNE, G. F., « The Concept of Faith in the Fourth Gospel », *Bibliotheca Sacra* 116 (1959), 117-26.
LEAL, J., « El clima de la fé en la Redaktionsgeschichte del IV Evangelio », EstBib 22 (1963), 141-77.
VANHOYE, A., « Notre foi, œuvre divine, d'après le quatrième évangile », NRT 86 (1964), 337-54.

Phos:
ACHTEMEIER, E., « Jesus Christ, the Light of the World. The Biblical Understanding of Light and Darkness », Interp 17 (1963), 439-49.
FENASSE, J. M., « La lumière de vie », BVC 50 (1963), 24-32.
WEISENGOFF, J.P., « Light and Its Relation to Life in Saint John », CBQ 8 (1946), 448-51.

Nota: Gran parte della letteratura sui Rotoli del Mar Morto esamina il dualismo tra luce e tenebre e il suo rapporto con Giovanni. Vedi lo studio compiuto dall'autore di questo libro in CBQ 17 (1955) 405-19 (ora in NTE, pp. 105-20).

appendice seconda

la « Parola »

La difficoltà di determinare lo sfondo del primo versetto del Quarto Vangelo, « In principio la Parola era », è illustrata drammaticamente nel *Faust* di Goethe (Parte I, righe 1224-37). Quando Faust comincia a tradurre il NT in tedesco, egli comincia col Prologo, ma trova subito che « Parola » è una traduzione inadeguata. I suoi suggerimenti alternativi provengono da una strana combinazione di filosofia greca e di filosofia tedesca: « In principio era il Pensiero [*der Sinn*] »; oppure « In principio era la Forza [*die Kraft*] ». Alla fine, illuminato dallo spirito, Faust proclama trionfante la vera traduzione: « In principio era l'*Azione* [*die Tat*] ». Le ricerche moderne sullo sfondo dell'uso giovanneo de « la Parola » sono altrettanto varie, se non altrettanto romantiche. Per i riferimenti in quello che segue, si richiama l'attenzione del lettore sulla Bibliografia fornita per il Prologo.

Possiamo cominciare col rilievo che « la parola » fu un nome usato dai primi cristiani per indicare la buona novella predicata dagli Apostoli (Mc 4,14.15; Atti 8,25), una predicazione che era un prolungamento del ministero di Gesù. Il nostro problema è di spiegare la progressione fino all'uso personificato di « Parola » come un titolo per Gesù nel Prologo. Altri due passi negli scritti giovannei andrebbero presi in considerazione. In Ap 19,11-16 il divino guerriero chiamato Fedele e Verace, e che porta un nome divino che nessuno conosce all'infuori di lui, scende a sconfiggere le nazioni. Questo Re dei re e Signore dei signori è chiamato « *La Parola* di Dio ». Lo sfondo della scena si trova in Sap 18,15, dove l'angelo distruttore dell'Esodo è descritto come la parola onnipotente di Dio discesa dal cielo. Nel descrivere il portatore del giudizio come la parola di Dio, sia l'Apocalisse che la Sapienza giocano sul tema che la parola di Dio è una spada di giudizio sugli uomini. L'altro passo è nel Prologo di 1 Gv 1,1: il soggetto che « era fin da principio » è « la *parola* della vita ». Qui Gesù è considerato come la parola rivelatrice che dà la vita agli uomini, una parola che è trasmessa agli uomini da coloro che egli ha inviati. Né l'uno né l'altro di questi esempi tratti dall'Apocalisse e da 1 Giovanni sono sufficienti a spiegare la personificazione de « la Parola » nel Prologo di Giovanni; ma forse essi possono evitarci di andare troppo lontano nella nostra ricerca dello sfondo, come se l'accezione nel Prologo fosse assolutamente unica nella tradizione giudaico-cristiana.

A. Sfondo ellenistico proposto

Fu il mondo greco la fonte della teologia del *logos* del Prologo? Dobbiamo distinguere tra due possibilità: primo, che l'idea del *logos* provenisse dal mondo del pensiero ellenistico; secondo, che le componenti fondamentali dell'idea de « la Parola » provenissero da uno sfondo semitico, e, quando questa idea fu tradotta in greco, il termine *logos* fosse scelto per esprimerla a causa delle connotazioni che questo termine aveva nel mondo ellenistico. J.A. T. Robinson propende per la seconda possibilità, come pure molti altri. Comunque, poiché è sempre difficile provare l'intenzione soggettiva nella scelta delle parole da parte dell'autore, ci concentreremo sulla fonte dell'idea di una Parola di Dio personificata. I seguenti esempi dell'uso di *logos* nel mondo ellenistico sono significativi: (1) Proprio a Efeso, il luogo tradizionale del Vangelo di Giovanni, Eraclito nel VI secolo a.C. introdusse per primo *logos* nel pensiero filosofico greco. Sforzandosi di spiegare la continuità in mezzo al fluire di tutte le cose che è visibile nell'universo, Eraclito ricorse a *logos* come il principio eterno dell'ordine nell'universo. Il *logos* è ciò che fa del mondo un *kosmos*. (2) Per gli stoici il *logos* era la mente di Dio (un Dio piuttosto panteistico, che penetrava tutte le cose), che guidava, controllava e governava tutte le cose. (3) Filone usò il tema del *logos* (più di 1200 volte nelle sue opere) nel suo tentativo di unire insieme i mondi di pensiero greco ed ebraico. Per Filone il *logos*, creato da Dio, era l'intermediario tra Dio e le sue creature; il *logos* di Dio era ciò che dava significato e ordine all'universo. Esso era quasi un secondo dio, lo strumento di Dio nella creazione, e il modello dell'anima umana. In Filone, però, non era chiara né la personalità né la pre-esistenza del *logos* (vedi Bernard, I, p. cxl), e il *logos* filoniano non era connesso con la vita. (4) Nella letteratura ermetica successiva il *logos* era l'espressione della mente di Dio, che contribuiva a creare e ordinare il mondo. (5) Nelle liturgie mandee sentiamo parlare de « la parola della vita », « la luce della vita », ecc. Questi possono essere echi lontani del pensiero cristiano. (6) Quanto all'area più generale dello gnosticismo, « la Parola » ricorre nel *Vangelo di Verità* recentemente scoperto, p. es., in XVI,34-37: « La Parola che venne dal *pleroma* che è nel pensiero e nella mente del Padre, la Parola che è chiamata il Salvatore ». È plausibile che quest'uso gnostico valentiniano sia stato influenzato da Giovanni, poiché il *Vangelo di Verità* è molto posteriore a Giovanni.

Nel valutare qualcuno di questi esempi, si deve ricordare che il Vangelo di Giovanni e alcune di queste opere ellenistiche ebbero un patrimonio comune nella letteratura sapienziale dell'AT (che certamente influenzò Filone e alcune delle Odi gnostiche), e che i paralleli si possono perciò far risalire a radici semitiche. Inoltre i paralleli tra il Prologo e la letteratura ellenistica sono spesso a un livello superficiale, p. es., il *logos* è connesso con la creazione. La profonda fusione nel Prologo di motivi tratti da Gn 1-3 (« In principio », creazione, luce, vita, tenebre contro luce) e dalla teofania del Sinai (tenda o tabernacolo, gloria, amore fedele) fa pensare che le immagini fondamentali dell'inno provengano dall'AT. L'attività della « Parola » nella creazione, nel mondo e soprattutto nella storia della salvezza indica che questo concetto è più vicino alle implicazioni dinamiche dell'ebraico *dabar* che all'astrazione intellettuale implicita negli usi filosofici del greco *logos*. Quando si legge l'inno del Prologo e lo si paragona ai paralleli ellenistici suggeriti sopra, si comprende la verità dell'osservazione di Agostino (*Confessioni* VII,9; CSEL 33,154) che, sebbene egli avesse trovato negli autori pagani l'equivalente della maggior parte delle dottrine cristiane, una sola cosa non aveva mai letto in essi: che la Parola si fece carne. Il tema fondamentale del Prologo è estraneo ai paralleli ellenistici che sono stati proposti; vediamo dunque se uno sfondo migliore si possa trovare nel pensiero biblico e giudaico.

B. Suggerimenti per uno sfondo semitico

Non c'è nessun parallelo semitico che spieghi completamente l'uso de « la Parola » nel Prologo, ma i seguenti punti presi insieme offrono uno sfondo degno di considerazione, su cui tale uso risulterebbe perfettamente intelligibile.

(1) « La parola del Signore » (*dᵉbar* YHWH; *logos kyriou*). Abbiamo citato l'ebraico *dabar*. Questo significa più che « parola pronunciata »; significa anche « cosa », « faccenda », « evento », « azione ». E poiché comprende insieme parola e azione, nel pensiero ebraico *dabar* aveva una certa energia dinamica e un certo potere suo proprio. Quando nei libri profetici dell'AT leggiamo che « la parola del Signore » fu rivolta a un particolare profeta (Os 1,1; Gl 1,1), non dobbiamo pensare semplicemente a una rivelazione informativa. Questa parola sfidava il profeta stesso; e quando egli accettava la sfida, la parola lo costringeva a uscire e a portarla ad altri. Era una parola che giudicava gli uomini. Per il Deuteronomista la parola è un elemento che dà vita (Dt 32,46-47), e per il Salmista (Sal 107,20) la parola di Dio ha il potere di guarire il popolo. Sap 16,26 dice che la parola (*rema*) del Signore conserva coloro che credono in Lui, così come la parola (*logos*) di Dio guariva coloro che erano stati morsi dai serpenti nel deserto (16,12: vedi Giovanni 3,14). Vediamo qui molte delle funzioni attribuite alla Parola nel Prologo: anche la « parola del Signore » dell'AT veniva, era accettata, riceveva i pieni poteri, e dava vita. Inoltre, la parola di Dio era descritta anche nell'AT come una luce per gli uomini (Sal 119,105.130; 19,8). Che altri scrittori del NT vedessero la somiglianza tra la parola profetica e Gesù Cristo si può vedere in Eb 1,1-5, un piccolo inno con qualche somiglianza col Prologo: « In molti e diversi modi Dio *ha parlato* nei tempi antichi ai nostri padri per

mezzo dei profeti; ma in questi ultimi giorni, Egli *ha parlato a noi per mezzo di un Figlio* ».

La « parola del Signore » aveva anche una funzione creativa nell'AT, proprio come l'ha la Parola del Prologo. Abbiamo visto che il Prologo imita Gn 1, e ivi la creazione avviene quando *Dio dice*: « Sia la luce ... ». Secondo il Sal 33,6, « Dalla parola del Signore furono fatti i cieli »; e in Sap 9,1 Salomone comincia: « Dio dei miei padri ... che tutto hai creato con la tua parola ». C'è dunque nell'AT un buono sfondo per l'affermazione di Giovanni 1,3 che per mezzo della Parola tutte le cose ebbero origine. Anche se il pensiero ebraico non personificò la « parola del Signore », dobbiamo ricordare che nel modo di vedere ebraico una parola, una volta pronunciata, aveva una esistenza quasi-sostanziale sua propria. Ci sono nell'AT diversi passi in cui la parola di Dio esercita funzioni indipendenti che sono quasi personali. Il primo è Is 55,11 (questo capitolo di Isaia forma lo sfondo del discorso del pane di vita in Giovanni 6): usando il paragone della pioggia e della neve che discendono dal cielo e rendono feconda la terra, Dio dice: « Così sarà della parola (*dabar*; *rema*) uscita dalla mia bocca: non ritornerà a me senza effetto, senza aver operato ciò che desidero e senza aver compiuto ciò per cui l'ho mandata ». (Vedi anche Sal 147,15.18). Abbiamo qui lo stesso ciclo della discesa e del ritorno che troviamo nel Prologo. Un secondo passo è Sap 18,15, citato sopra come sfondo per l'uso di « Parola di Dio » come titolo in Ap 19,13. È interessante che si può parlare dell'angelo di distruzione come della parola di Dio, perché le attività dell'angelo sono quasi personali. L'ultimo passo che si può citare perché attribuisce attività personali alla parola di Dio è nei LXX in Ab 3,5. Nella grande teofania, quando Dio viene da Tema, un *logos* (la traduzione dei LXX riflette l'ebraico *dabar*, ma il TM legge *deber*, « peste ») avanza davanti a Lui sulla terra; e gran parte dell'azione che segue può essere intesa come l'opera di questa parola.

Forse dovremmo aggiungere che, anche se noi abbiamo concentrato la nostra attenzione sulla dottrina biblica della parola divina, questo concetto di una parola di Dio creativa non è limitato al pensiero ebraico: lo si trova nel Medio Oriente fin dal III millennio a.C. Vedi W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity* (ed. Anchor 1957), pp. 195,371-72.

(2) Sapienza personificata. In *Interpretation*, pp. 274-77, Dodd fornisce due liste di paralleli per l'uso de « la Parola » nel Prologo, una tratta dalla letteratura sapienziale dell'AT, l'altra da Filone. Sotto ogni aspetto, la prima è molto più calzante, anche lasciando da parte la probabilità che i paralleli tra Giovanni e Filone siano il risultato della comune dipendenza dalla letteratura sapienziale. Poiché il Quarto Vangelo presenta Gesù come Sapienza che è venuta a parlare agli uomini, a rivelare loro la verità e a dar loro la vita (vedi Introduzione, VIII), non sorprende il trovare un'eco di questo pensiero nel Prologo. In realtà, il Prologo mette insieme tendenze provenienti sia dalla letteratura profetica che dalla letteratura sapienziale dell'AT. Il titolo « la Parola » è più vicino alla « parola del Signore » profetica; ma la descrizione dell'attività della Parola è molto simile a quella della Sapienza. Inoltre, le

rappresentazioni della Sapienza personificata in Proverbi, Siracide e Sapienza di Salomone sono modellate in unità poetiche o inniche (Prv 1,20-33 capp. 8-9; Sir 24; Sap 7,22 ss; Bar 3,9 ss), e questi poemi sapienziali offrono, nella forma letteraria generale, un parallelo dell'inno giovanneo alla Parola.

Spicq, *art. cit.*, ha attentamente studiato le introduzioni che contrassegnano le cinque sezioni delle raccolte di proverbi di Siracide, introduzioni che parlano della Sapienza. Egli trova degno di nota che non solo le funzioni della Sapienza e della Parola sono molto simili, ma anche l'ordine in cui le funzioni sono presentate è più o meno lo stesso.

Nel paragonare la Sapienza e la Parola possiamo cominciare col notare che la Sapienza non è mai chiamata la parola di Dio. Però, in Sir 24,3 la Sapienza dice: « Io sono uscita *dalla bocca* dell'Altissimo ... ho posto la mia dimora nell'alto dei cieli »; e Sap 9,1-2 mette in parallelismo la parola di Dio e la Sapienza di Dio. Prv 8,22-23 dice della Sapienza: « Il Signore mi ha creata *all'inizio* ... dall'eternità sono stata costituita, fin dal principio, prima che la terra fosse creata ». Così, sebbene la Sapienza, diversamente dalla Parola, fosse creata, essa esisteva all'inizio, prima della creazione del mondo. Sir 1,1 afferma che la Sapienza viene dal Signore e rimane con (*meta*) Lui in eterno, proprio come il Prologo afferma che la Parola che era con (*pros*) Dio è sempre accanto al Padre (1,18). Il rapporto della Sapienza con Dio è difficile da definire. Se Proverbi e Sir 24,9 dicono che Dio creò la Sapienza, Sap 7,25-26 dice che la Sapienza è un'aura della potenza di Dio, una pura *effusione della gloria dell'Altissimo* (confronta Giovanni 1,14), il riflesso della eterna *luce*. Così, anche se il pensiero ebraico non direbbe che la Sapienza era Dio, come il Prologo dice che la Parola era Dio, ciò nondimeno la Sapienza è divina. Il Prologo non medita su come la Parola proceda dal Padre, se non per identificare la Parola come l'Unigenito (*monogenes*) di Dio. É interessante che Sap 7,22 applichi l'aggettivo *monogenes* alla Sapienza, nel senso di « unica ». L'inno in Eb 1,1-5, che, come abbiamo visto, ha delle affinità col Prologo, descrive in qualche modo come il Figlio proceda dal Padre. A tale scopo, quest'inno non può trovare linguaggio migliore che attingendo alle descrizioni della Sapienza nell'AT, particolarmente nel Libro della Sapienza: infatti, la Lettera agli Ebrei dice che il Figlio è il riflesso della gloria di Dio e la rappresentazione del suo essere.

La Sapienza come la Parola fu un agente attivo nella creazione. Sap 9,9 ci dice che la Sapienza era presente quando Dio fece il mondo, e 7,22 chiama la sapienza « artefice di tutte le cose ». In Prv 8,27-30 la Sapienza descrive come aiutò Dio nella creazione, servendo da architetto di Dio. La Sapienza è simile alla Parola anche nell'essere luce e vita per gli uomini. Qo 2,13 dice: « Mi sono accorto che il vantaggio della sapienza sulla stoltezza è il vantaggio della luce sulle tenebre ». (Vedi anche Prv 4,18-19). In Prv 8,35 la Sapienza dice: « Chi trova me trova la vita », e Bar 4,1 promette che quanti si attengono alla Sapienza avranno la vita. Il Prologo dice che la Parola venne nel mondo solo per essere rifiutata dagli uomini, specialmente dal popolo di Israele. Anche la

Sapienza venne fra gli uomini; p. es., Sap 9,10 ricorda la preghiera di Salomone che la Sapienza sia mandata giù dal cielo per assisterlo e lavorare con lui. Prv 8,31 dice che la Sapienza si deliziava di essere con gli uomini. C'erano uomini stolti che rifiutavano la Sapienza (Sir 15,7); ed En 43,2 dice tristemente: « La Sapienza venne per porre la sua dimora fra i figli degli uomini e non trovò luogo dove dimorare ». Bar 3,12 si rivolge a Israele in particolare: « Tu hai rifiutato la fonte della sapienza ».
La Parola pose la sua tenda o tabernacolo fra gli uomini; così Sir 24,8 ss dice che la Sapienza fissò la sua tenda in Giacobbe (Israele). Se alcuni hanno veduto la gloria (*doxa*) della Parola piena di amore fedele (*charis*), la Sapienza è simile a un albero che estende i suoi rami di *doxa* e di *charis* (Sir 24,16).
Nella descrizione vetero-testamentaria della Sapienza ci sono dunque buoni paralleli per quasi tutti i particolari della descrizione della Parola nel Prologo. Il Prologo ha portato la personificazione più oltre di quanto non fece l'AT nella descrizione della Sapienza, ma quello sviluppo deriva dalla Incarnazione. Se ci domandiamo perché l'inno del Prologo abbia preferito parlare in termini di « Parola » piuttosto che in termini di « Sapienza », bisogna considerare il fatto che in greco il primo è maschile mentre il secondo è femminile. Inoltre, una considerazione importante è il rapporto della « Parola » col kerygma apostolico.
(3) La speculazione giudaica sulla Legge (Torah). Vedi G. F. Moore, *Judaism* (Harvard 1927), I, pp. 264-69; SEB, II, pp. 353-58; Boismard, *Prologue*, pp. 97-98. In scritti rabbinici posteriori la Legge è descritta come creata prima di tutte le cose e si afferma che è servita come modello su cui Dio creò il mondo. L'« in principio » di Gn 1,1 era interpretato come « nella Torah ». Questa idealizzazione della Legge probabilmente ebbe inizio negli ultimi secoli pre-cristiani. Sir 24,23 ss mostra con evidenza l'identificazione della Sapienza con la Torah. Bar 4,1, dopo aver parlato della Sapienza personificata, dice: « Questo è il Libro dei comandamenti di Dio, è *la Legge* che sussiste in eterno ». In molti casi Torah e « la Parola del Signore » sono quasi intercambiabili, p. es., nel parallelismo di Is 2,3: « Da Sion uscirà la Legge e da Gerusalemme la parola del Signore ». Questo termine va sempre tenuto presente con gli altri temi che abbiamo citati come sfondo per l'uso nel Prologo de « la Parola ».

In particolare, possiamo notare i seguenti paralleli col Prologo. Prv 6,23 dice che la Torah è una legge. Il passo in Sal 119,105 che dice che la *parola* di Dio è una luce si trova in un contesto di lode della Legge; e invero alcuni manoscritti dei LXX leggono « legge » invece di « parola ». Il Testamento di Levi XIV,4, in un passo molto simile a Giovanni 1,9, parla de « la Legge che fu data per illuminare ogni uomo ». (Ci sono, però, interpolazioni cristiane nel Testamento di Levi). Mentre il Prologo dice che la Parola era la sorgente della vita, i rabbini sostenevano che lo studio della legge avrebbe portato alla vita dell'età futura (*Pirqe Aboth* VII,6). Mentre il Prologo mette in rilievo che Gesù Cristo è l'esempio unico dell'amore fedele di Dio (*ḥesed* e *'emet*), i rabbini insegnavano che la Legge era l'esempio supremo (Dodd, *Interpretation*, p. 82).

Giovanni 1,17, col suo contrasto tra la Legge e Gesù Cristo, può indicare che, almeno in parte, la dottrina giovannea della Parola fu formulata come risposta cristiana alla speculazione giudaica sulla Legge (vedi anche Giovanni 5,39).

(4) L'uso di *Memra* nei Targumin. Quando Giovanni cita la Scrittura, come abbiamo visto, a volte la citazione non è presa né dall'ebraico né dai LXX, ma dai Targumin o traduzioni aramaiche. In questi Targumin il termine *memra*, aramaico per « parola », ha una speciale funzione. (Le cautele espresse da G. F. Moore in « Intermediaries in Jewish Theology », HTR 15 [1922], specialmente pp. 41-55, sono tuttora rilevanti). La *Memra* del Signore nei Targumin non è semplicemente una traduzione di ciò di cui abbiamo parlato come de « la parola del Signore »; è piuttosto un surrogato per indicare Dio stesso. Se in Es 3,12 Dio dice: « Io sarò con te », nel Tagum Onkelos Dio dice: « La mia *Memra* sarà il vostro sostegno ». Se in Es 19,17 ci vien detto che Mosè fece uscire il popolo dall'accampamento incontro a Dio, nel Targum Onkelos ci vien detto che essi furono condotti alla *Memra* di Dio. Se Gn 28,21 dice: « Jahvè sarà il mio Dio » il Targum Onkelos parla della *Memra* di Jahvè. Non si tratta di una personificazione, ma l'uso di *Memra* serve, per così dire, da paraurti per la trascendenza divina. Se l'espressione aramaica per « parola » fu usata nei Targumin come una parafrasi per indicare Dio nei suoi rapporti con gli uomini, l'autore dell'inno del Prologo può aver ritenuto opportuno usare questo titolo per Gesù, che in modo preminente rappresentava la presenza di Dio fra gli uomini. La personificazione della Parola, naturalmente, avrebbe fatto parte della novità teologica cristiana.

Insomma, sembra che la descrizione della Parola fatta nel Prologo sia di gran lunga più vicina a correnti di pensiero bibliche e giudaiche che non ad alcunché di puramente ellenistico. Nel pensiero del teologo del Prologo la parola creativa di Dio, la parola del Signore che era rivolta ai profeti, è divenuta personale in Gesù, che è l'incarnazione della rivelazione divina. Gesù è la divina Sapienza, preesistente ma venuta fra gli uomini per insegnare loro e per dar loro la vita. Non la Torah ma Gesù Cristo è il creatore e la sorgente della luce e della vita. Egli è la *Memra*, la presenza di Dio fra gli uomini. E tuttavia, anche se tutti questi fili si intrecciano nel concetto giovanneo della Parola, questo concetto rimane un contributo unico del cristianesimo. Esso è al di là di tutto ciò che è stato prima, proprio come Gesù è al di là di tutti quelli che sono stati prima.

Prima di concludere, possiamo interrogarci su un altro punto importante: la rivelazione di Dio nella Parola è formulata su uno sfondo di precedente silenzio di Dio, come ha pensato Jeremias, *art. cit.* (vedi Bibliografia al Prologo), pp. 88-90? Eb 1,1-2 contrappone il *parlare* di Dio per mezzo di un Figlio al suo parlare per mezzo dei profeti; ma dobbiamo ricordare che, secondo la valutazione giudaica, nessun profeta aveva parlato nel paese da secoli. Sal 74,9 dice: « Non ci sono più profeti ». Passi come 1 Mac 4,41-50; 14,41; Testamento di Beniamino IX,2, mostrano un nostalgico desiderio di un nuovo profeta. Nell'esegesi rabbinica di Gn 1,1-3 si sosteneva che prima che Dio parlasse c'era silenzio. Il Prologo ci presenta forse la Parola di Dio nell'atto di uscire ancora una volta dal divino silenzio? Certo, una simile raffigurazione sarebbe piaciuta al mondo ellenistico dove, come sappiamo dai papiri magici e dagli inni al « silenzio », il silenzio era un segno del *Deus absconditus.* Ci sono diverse indicazioni pertinenti. Nella quasi-personificazione della parola divina in Sap 18,14, esaminata sopra come parte dello sfondo dell'uso giovanneo de « la Parola », la parola onnipotente di Dio si lanciò dal cielo « mentre il *silenzio* avvolgeva tutte le cose ». Inoltre, Ignazio di Antiochia, che sembra offrire un'eco del pensiero giovanneo, in *Magn* VIII,2 parla di Dio « che manifestò se stesso per mezzo di Gesù Cristo Figlio suo, che è la sua Parola che viene *dal silenzio* ». Tuttavia, il rilievo dato al silenzio può essere il contributo proprio di Ignazio, piuttosto che una derivazione da Giovanni, giacché Ignazio mette lo stesso accento sulla Incarnazione compiuta nel silenzio in *Ef* XIX,1. Quindi, l'idea che la Parola rompesse il silenzio di Dio è una ipotesi attraente, ma senza prove adeguate.

appendice terza

segni e opere

Se confrontiamo la presentazione dei miracoli di Gesù nel Quarto Vangelo con la presentazione nei Vangeli sinottici, ci sono alcune differenze evidenti. Alcune di queste differenze sono relativamente superficiali. *Primo*, c'è una differenza nel numero dei miracoli, poiché Giovanni narra meno miracoli di quanti ne narrino i sinottici. Per esempio, circa 200 dei 425 versetti di Marco (capp. 1-9) trattano direttamente o indirettamente di miracoli, una statistica che significa che quasi una metà della narrazione marciana del ministero pubblico concerne il miracoloso. Giovanni descrive solo sette miracoli (vedi p. CLXXI), ciascuno dei quali accuratamente scelto per incoraggiare la fede del lettore (20,30-31). *Secondo*, ci sono differenze nelle circostanze che accompagnano i miracoli. Nella tradizione sinottica si dà molta più attenzione all'aspetto prodigioso dei miracoli e all'entusiasmo che essi suscitano: le folle che si stringono intorno a Gesù con i loro malati e invocano aiuto; il timore reverenziale alla vista del miracolo; i racconti animati di ciò che è avvenuto, che passano di villaggio in villaggio. Questa vivace coloritura del miracolo è scomparsa in Giovanni; qui i miracoli sono narrati con discrezione (2,8-9), e sono evitate le descrizioni minuziose del prodigioso. In Giovanni perciò mancano alcuni degli aspetti che le narrazioni sinottiche hanno in comune con le storie pagane di miracoli attribuiti ai taumaturghi del mondo ellenistico.

Se consideriamo il tipo di miracoli narrati in Giovanni, troviamo poca differenza dai racconti sinottici. Tre dei sette miracoli giovannei si trovano anche nella tradizione sinottica, e precisamente, la guarigione del figlio del funzionario del re (4,46-54), la moltiplicazione dei pani (6,1-15), il camminare sul mare (6,16-21). Altri tre dei miracoli giovannei sono dello stesso tipo di miracolo che si trova nella tradizione sinottica, e precisamente, la guarigione di un paralitico (5,1-15), la guarigione di un cieco (cap. 9), la resurrezione di un morto (cap. 11). Solo il cambiamento dell'acqua in vino (2,1-11) non ha un preciso parallelo nella tradizione sinottica (vedi il Commento all'episodio di Cana in § 6).

È quando arriviamo alla questione della funzione dei miracoli che troviamo una differenza più importante tra i sinottici e Giovanni. Cominciamo con i Vangeli sinottici, dove i miracoli sono principalmente atti di potenza (*dynameis*) che accompagnano l'irrompere del regno di Dio nel tempo. I miracoli compiuti da Gesù non sono semplicemente prove esterne delle sue rivendicazioni, ma fondamentalmente sono atti con i quali egli stabilisce il regno di Dio e sconfigge il regno di Satana. Molti dei miracoli attaccano Satana direttamente con lo scacciare i demoni. Molti altri guariscono una malattia, che è associata col peccato e col male. Il risuscitare uomini alla vita è un assalto alla morte, che è il regno proprio di Satana. Anche i miracoli sulla natura, come la tempesta placata, sono un attacco ai disordini introdotti nella natura da Satana. Per i particolari, vedi il nostro articolo citato nella bibliografia, pp. 186-99.

La funzione dei miracoli come atti di potenza che accompagnano il regno di Dio domina la prospettiva sinottica, ma ci sono alcuni miracoli che non sembrano rientrare in questo quadro. In questi casi, lo scopo primario del miracolo sembra essere uno scopo di simbolismo. La moltiplicazione dei pani sembra essere un'eco pedagogica di temi dell'AT, p. es., Dio che nutre Israele nel deserto; la promessa di Ezechiele che Dio stesso pascerà il gregge (cfr. Ez 34,11; Mc 6,34). Quindi questo miracolo simboleggia l'adempimento di profezie dell'AT. La pesca miracolosa in Lc 5,1-11 è simbolo del gran numero di persone che saranno pescate dai discepoli quali pescatori di uomini. L'isterilimento dell'albero di fico (Mc 11,12-14.20-21) è un simbolo profetico del rifiuto del giudaismo.

Ci sono altri miracoli che primariamente sono atti di potenza, ma secondariamente hanno una funzione simbolica. La guarigione dei malati e la resurrezione dei morti possono avere un simbolismo secondario di adempimento della descrizione profetica vetero-testamentaria del giorno in cui il Signore conforterà il suo popolo dando la vita ai morti, la vista ai ciechi, ecc. (Is 26,19; 35,5-6; 61,1-3). Nella sua risposta agli emissari di Giovanni il Battista (Mt 11,2-6), Gesù fa appello a questo simbolismo di adempimento per mostrare che egli è colui che doveva venire. In Mc 8 (cfr. 22-26 nel contesto di 11-21 e 27-30) l'aprirsi degli occhi del cieco è usato per simboleggiare la crescita nella fede. Il simbolismo della conversione dei Gentili colora la guarigione del servo del centurione in Mt 8,5-13 e la guarigione della figlia della donna sirofenicia in Mt 15,21-28.

Passando dai sinottici a Giovanni, troviamo un accento diverso nella funzione dei miracoli. Giovanni non parla molto del regno di Dio, e perciò non presenta i miracoli come atti di potenza (*dynameis*) che contribuiscono a stabilire il regno. Forse il momento in cui Giovanni si avvicina di più al concetto sinottico del miracolo come *dynamis* è in 5,15: « Il Figlio non ha potere [*dynamis*] di fare nulla da sé, se non ciò che vede fare dal Padre »: questa frase è una spiegazione del miracolo della guarigione del paralitico in giorno di sabato. In implicita armonia con la tradizione sinottica, Giovanni pensa che il Figlio agisca con la potenza del Padre nel compiere i suoi miracoli, e considera questi miracoli come parte integrale del ministero o « opera » di Gesù. Che l'accento, tuttavia, sia diverso si vede nel fatto che Giovanni non collega esplicitamente i miracoli con la distruzione della potenza di Satana. È notevole la completa assenza di esorcismi in Giovanni. Certo, Giovanni parla di una ostilità tra Gesù e Satana (14,30; 16,33); anzi, il pensiero giovanneo è più dualistico di quello dei sinottici, ma i miracoli non sono considerati come armi nella lotta. Una possibile eccezione è il miracolo di Lazzaro, dove l'emozione di Gesù di fronte alla morte (vedi Nota e Commento a 11,33) può rappresentare sdegno contro la potenza di Satana. In Giovanni la funzione primaria dei miracoli sembra essere quella del simbolismo, una funzione che abbiamo riconosciuto primaria per alcuni miracoli nei sinottici e secondaria per molti altri. Forse il modo migliore per comprendere il concetto giovanneo della funzione dei miracoli è attraverso il vocabolario usato per i miracoli di Gesù. Gesù stesso si riferisce costantemente a essi come « opere » (17 volte Gesù impiega il singolare o il plurale di *ergon*; solo in 7,3 altri parlano di queste « opere »). Altri personaggi nel Vangelo e il redattore si riferiscono ai miracoli di Gesù come « segni », un termine che Gesù non usa per indicare i suoi miracoli.

Le opere di Gesù

Il termine « opere » è usato in due occasioni nei sinottici per descrivere i miracoli di Gesù (Mt 11,2; Lc 24,19). Quindi, se il termine è autentico sulle labbra di Gesù, questo è un altro caso in cui Giovanni sottolinea vocaboli che nella tradizione sinottica sono conservati solo incidentalmente. Lo sfondo vetero-testamentario per l'uso del termine si può trovare nell'opera o nelle opere di Dio compiute a favore del suo popolo, cominciando con la creazione e continuando con la storia della salvezza. L'uso di *ergon* per la creazione è veramente rilevante nei LXX (Gn 2,2); e nella storia della salvezza l'Esodo offre uno speciale esempio delle opere di Dio (Es 34,10; Sal 66,5; 77,12; anche Dt 3,24 e 11,3 dove « opere » è una lezione variante). È interessante, su questo sfondo dell'Esodo, che in Atti, 7,22 Stefano chiami Mosè « un uomo potente nelle parole e nelle *opere* ». Con l'uso del termine « opere » per i suoi miracoli Gesù associava il suo ministero con la creazione e con le opere salvifiche del Padre suo in passato: « Il Padre mio opera anche ora, e così anche io opero » (Giovanni 5,17). Così stretta è l'unione di Gesù col Padre nel ministero che si può dire che il Padre stesso compia le opere di Gesù (14,10).

Il concetto di « opera » in Giovanni è più ampio di quello di miracoli; in 17,4 Gesù può riassumere tutto il suo ministero come un'opera. Non soltanto i miracoli di Gesù sono opere; anche le sue parole sono opere: « Le parole che io vi dico non le dico da me; ma il Padre, che è in me, compie le sue *opere* » (14,10). Che parole e opere siano associate in Giovanni si può vedere dall'abitudine giovannea di far seguire un'opera miracolosa da un discorso interpretativo. (Anche le grandi opere di Dio nell'AT sono spesso seguite da una interpretazione, p. es., il canto di Es 15 dopo il passaggio del mare). La *parola* ci ricorda che il valore del miracolo non è nella sua forma ma nel suo contenuto; l'*opera* miracolosa ci ricorda che la parola non è vuota, ma è una parola attiva, energica, destinata a cambiare il mondo.

I segni di Gesù

La parola « segno » è usata per indicare il miracolo nei Vangeli sinottici, ma non allo stesso modo che in Giovanni. Possiamo distinguere due usi di « segno » nei sinottici e un terzo uso in Atti. (A) « Segno » è usato in un contesto escatologico per indicare i segni dei tempi ultimi e della parusia (Mt 24,3.24.30). In Mt 24,24 la combinazione « segni e prodigi » è usata per alludere ai prodigi dei falsi profeti (vedi anche 2 Ts 2,9; Ap 19,20). L'uso escatologico di « segni » deriva dai libri profetici e dai veggenti apocalittici dell'AT (Dn 4,2 [3,99H]; 6,28) ed è frequente nell'Apocalisse. Giuseppe, *Guerra giudaica* VI,V,3; # 288-309, parla degli eventi miracolosi connessi con la caduta di Gerusalemme come di « segni e prodigi ». (B) « Segno » è usato quando dei non-credenti chiedono un miracolo di Gesù come prova apologetica (Mt 12,38-39; 16,1-4; Lc 23,8; 1 Cor 1,22). Quest'uso probabilmente deriva dall'uso occasionale di « segno » nell'AT come un contrassegno divino di credibilità, p. es., Tb 5,2 (Codice Sinaitico): « Che segno posso dargli [perché egli creda che tu mi hai mandato come tuo rappresentante]? ». In un modo analogo i farisei chiedono le credenziali di Gesù. Questo uso di « segno » nei sinottici ha una connotazione peggiorativa: Gesù infatti rifiuta di dare tali segni perché essi sono richiesti da una generazione malvagia e incredula. (C) In Atti « segni e prodigi » sono diventati una semplice descrizione dei miracoli di Gesù e degli Apostoli. Quest'uso può riflettere l'influenza del linguaggio dei LXX su Luca; però, l'espressione appare anche in Paolo (Rm 15,19; 2 Cor 12,12). (Per una storia di questa descrizione combinata vedi McCasland, *art. cit.*). In Atti 2,22 Gesù è descritto come un uomo accreditato da Dio per mezzo di « opere potenti, prodigi e segni », un testo che equipara il termine normale sinottico per miracolo, *dynamis* (« opera potente ») a *teras* (« prodigio ») e *semeion* (« segno »). L'espressione « segni e prodigi », come pure « segni » da sola, è usata per i miracoli degli Apostoli in Atti 2,43; 4,30; 5,12; 6,8, ecc.

Come corrisponde l'uso giovanneo di « segno » ai tre usi di « segno » indicati sopra? Cominciamo con l'uso in (*b*). In Giovanni 2,18 e 6,30 coloro che non credono chiedono un segno, e questi casi sono più o meno gli stessi dell'uso sinottico. Parzialmente simile all'uso in (*b*) sono i casi in Giovanni in cui la gente crede in Gesù a causa dei segni, ma questa fede non è sufficiente (2,23-25; 4,48; 6,26). È una fede nei segni come credenziali del soprannaturale, ma non mostra comprensione di ciò che il segno dice riguardo a Gesù e al suo rapporto col Padre. Questi credenti così inadeguati hanno tuttavia fatto un passo sulla via della salvezza; essi sono ben diversi dai ciechi volontari, che non vogliono assolutamente vedere i segni (3,19-21; 12,37-41). Coloro che chiedono segni nella tradizione sinottica (Mt 16,1-4) sono più vicini ai ciechi volontari.

L'uso giovanneo più caratteristico di « segno » è come una designazione positiva di un miracolo, e quest'uso non è dissimile da (*c*) sopra. L'evangelista allude a ciò che accadde a Cana come al primo dei segni di Gesù (Giovanni 2,11), e alla guarigione del figlio del funzionario a Cana come al secondo dei segni (4,54). Egli dice che Giovanni il Battista non aveva fatto nessun segno (10,41), mentre Gesù ne fece molti (20,30). È interessante, però, che Giovanni non mostra uno speciale favore per la combinazione « segni e prodigi »; questa appare solo in 4,48: « Se non vedete segni e prodigi, voi non credete ». Questa frase riflette la sfiducia giovannea verso l'elemento prodigioso del miracolo.

Semeion, « segno », è un termine un po' più limitato di *ergon*, « opera »; mentre entrambi sono usati per indicare miracoli, *semeion* non è usato per alludere a tutto il ministero di Gesù. Però, anche le parole possono essere segni, p. es., in 12,33 (18,32) e in 21,19 c'è una frase che serve come un segno (*semainein*) di come Gesù, o Pietro, dovrà morire. Analogamente, Filone usa il verbo *semainein* per il significato simbolico di passi dell'AT, sebbene, s'intende, in Giovanni in tali frasi simboliche sia incluso un elemento di profezia. Eccetto che per la frase riassuntiva in 20,30, l'uso giovanneo di « segno » è limitato ai capp. 1-12: di qui la designazione de « il Libro dei Segni ». Col cap. 13 e con « l'ora », Giovanni passa dal segno alla realtà.

Ci sono in Giovanni segni non-miracolosi? L'uso di *semeion* si riferisce ogni volta a un'azione miracolosa; ma Dodd, per esempio, pensa che l'evangelista considerasse come segni azioni quali la purificazione del Tempio. È possibile che l'evangelista le considerasse così, non però i giudei (2,18). Il fatto che la purificazione del Tempio sia seguita da 2,23, in cui si dice che Gesù fece molti *segni* in Gerusalemme, non prova realmente che la purificazione sia un segno. Abbiamo visto che 2,23-25 è semplicemente una transizione redazionale al cap. 3. Inoltre, 4,54 sembrerebbe indicare che non ci fu alcun segno nel periodo tra i due miracoli di Cana. Un altro possibile segno non-miracoloso potrebbe essere 3,14-15, dove l'innalzamento del Figlio dell'Uomo è paragonato all'innalzamento del serpente nel racconto dell'Esodo. Il paragone è preso da Nm 21,9, dove (nei LXX) è detto che Mosè pose il serpente come un *semeion*.

Non abbiamo esaminato il rapporto dell'uso giovanneo del segno con l'uso nel gruppo sinottico (*a*), l'uso escatologico di « segno ». Giovanni non usa « segno » per alludere a miracoli o prodigi che segnano l'intervento finale di Dio alla fine dei tempi o la seconda venuta del Figlio dell'Uomo. Forse il fatto stesso che l'evangelista usa « segno » per indicare i miracoli compiuti da Gesù durante il ministero è un riflesso della teologia dell'escatologia realizzata che domina il Vangelo. Nel ministero di Gesù c'erano già segni dei tempi ultimi. Questo pensiero non è troppo lontano da quello enunciato in Mt 12,39.41, cioè, che nessun segno sarà dato se non il segno della predicazione stessa di Gesù. Mt 16,3 dice che i segni dei tempi sono già presenti, basterebbe solo che i farisei sapessero interpretarli.

Qual è lo sfondo per l'uso giovanneo di « segno », giacché quell'uso è abbastanza diverso dall'uso nei sinottici e in Atti? R. Formesyn, *art. cit.*, mostra che c'è poco in comune tra Giovanni e gli scritti ellenistici pagani nell'uso di *semeion*, e che Giovanni è molto più vicino alla terminologia dei LXX. In particolare, noi pensiamo che, come il racconto dell'Esodo forniva lo sfondo per l'uso giovanneo di *ergon*, esso fornisca lo sfondo anche per l'uso giovanneo di *semeion*. Questa idea riceve conferma dalla frequenza di motivi ispirati all'Esodo in Giovanni: la tenda o tabernacolo (1,14); l'agnello pasquale (1,29; 19,36; vedi Commento a 19,14.29 nel vol. II); il serpente di bronzo (3,14); Gesù e Mosè (1,17; 5,45-47); la manna (6,31 ss); l'acqua dalla roccia 7,38-39). Nel racconto dell'Esodo, ci viene detto che Dio moltiplicò i segni per mezzo di Mosè (Es 10,1; Nm 14,22; Dt 7,19); eppure il popolo rifiutava di credere. In Nm 14,11 Dio domanda: « Fino a quando non avranno fede in me dopo tutti i segni che ho fatto in mezzo a loro? ». Ciò somiglia molto a Giovanni 12,37: « Sebbene egli avesse compiuto tanti segni davanti a loro, non credevano in lui ». Nel versetto successivo Giovanni risponde al problema con un riferimento al braccio (« potenza ») del Signore (Is 53,1) che aveva operato in quei segni. Dt 7,19 parla dei « segni, dei prodigi, della mano potente e del braccio teso ». Giovanni 20,30 termina il Vangelo sulla nota dei segni che Gesù aveva fatti in presenza dei suoi discepoli, proprio come Dt 34,11 termina sulla nota dei segni e dei prodigi che Mosè aveva fatti in presenza di Israele. Nm 14,22 collega la gloria di Dio ai suoi segni; così anche i segni di Gesù mostravano la sua gloria (2,11; 12,37.41). Riepilogando, i due termini giovannei per indicare miracoli, « opere » e « segni », hanno in comune come sfondo la descrizione vetero-testamentaria di Dio che agisce in favore dell'uomo. Mentre sia *ergon* che *semeion* ricorrono nei racconti dell'Esodo nei LXX, il termine sinottico *dynamis* è raro (una variante in Es 9,16; anche Dt 3,24; altrove *dynamis* indica un esercito o un'armata). Il termine « opera » esprime soprattutto la prospettiva divina su ciò che è compiuto, e quindi è una descrizione adatta per essere applicata da Gesù stesso ai miracoli. Il termine « segno » esprime il punto di vista psicologico umano, ed è una descrizione adatta per essere applicata da altri ai miracoli di Gesù.

* * *

Dopo questo esame del vocabolario giovanneo per i miracoli, possiamo ritornare alla questione della funzione che i miracoli hanno nel pensiero giovanneo. Giovanni presenta i miracoli come un'opera di rivelazione che è intimamente connessa con la salvezza. Nel racconto vetero-testamentario dell'Esodo, al centro dell'attenzione è in primo luogo la liberazione fisica compiuta dall'opera di Dio a favore dell'uomo (una liberazione con connotazioni spirituali, s'intende). In Giovanni, il riferimento alla liberazione spirituale è primario, e l'elemento simbolico è più forte. E, come abbiamo detto, questo accento primario sulle possibilità simboliche del miracolo differenzia Giovanni dai sinottici. Ciò non significa che si possa fare a meno dell'azione materiale, come la guarigione, ma semplicemente che si dà poco rilievo ai risultati materiali del miracolo e grande rilievo al simbolismo spirituale. Se Gesù guarisce il figlio del funzionario e gli concede la vita (4,46-54), la spiegazione che segue a questo miracolo e a quello di Betesda rende ben chiaro che la vita che Gesù comunica è vita *spirituale* (5,21.24). Se Gesù restituisce la vista al cieco, lo scambio di battute che segue (9,35-41) mostra che Gesù gli ha dato la vista spirituale e ha ridotto i farisei alla cecità spirituale. Se Gesù dà la vita a Lazzaro, le osservazioni di Gesù (11,24-26) mostrano che la restituzione della vita fisica è importante solo come segno del dono della vita eterna.

Il segno giovanneo col suo simbolismo non è dissimile dall'azione simbolica profetica dell'AT, come ha rilevato Mollat, *art. cit.* Spesso il profeta faceva un'azione che pittorescamente descriveva il giudizio futuro di Dio o l'intervento di Dio nella vita di Israele, p. es., Is 20,3; Ger 13,1-11; Ez 12,1-16. L'azione profetica, tuttavia, era semplicemente un segno, giacché di per sé non realizzava niente (anche se nella comprensione ebraica del dinamismo profetico ci potesse essere una connessione tra l'azione profetica e gli eventi che seguivano più di quanto non possa apparire alla mentalità moderna). Nella escatologia realizzata di Giovanni, i segni di Gesù non solo profetizzano l'intervento di Dio ma già lo contengono. La salute fisica, la vista e la vita sono doni che contengono un'anticipazione di vita spirituale e di fede. L'aspetto profetico dei segni di Gesù consiste in questo: la vita e la vista spirituale legate ai miracoli fisici saranno effuse senza tale intervento una volta che Gesù sarà stato glorificato e lo Spirito sarà stato inviato. Il miracolo dunque è un segno non solo qualitativamente (un'azione materiale che addita una realtà spirituale) ma anche temporalmente (ciò che accade prima dell'*ora* profetizza ciò che avverrà dopo che l'ora sarà giunta). Ecco perché, come abbiamo spiegato, i segni di Gesù si trovano solo nel primo libro del Vangelo (capp. 1-12). L'elemento profetico nel segno miracoloso è ciò che così spesso dà al racconto giovanneo del miracolo un significato secondario sacramentale (vedi Introduzione, VIII, B). Una volta che Gesù è ritornato al Padre suo nella crocifissione, resurrezione e ascensione, i sacramenti sono i grandi mezzi di effusione della vita spirituale: dal costato del Signore crocifisso, infatti, vengono l'eucarestia e il battesimo (19,34; 7,38-39). Questi sacramenti sono segni efficaci del periodo post-ascensionale, proprio come i miracoli furono i segni efficaci e profetici del periodo prima che l'ora fosse giunta. Giustamente osserva Fitzer, *art. cit.*, pp. 171-72: « Il miracolo va inteso come il segno della presenza di Dio in Cristo. Il sacramento va inteso come il segno della presenza di Cristo nella chiesa ».

Le varie reazioni degli uomini ai segni

In App I:9, nell'esaminare il concetto giovanneo di fede, abbiamo rimandato l'analisi dei diversi stadi della fede fino al momento della nostra trattazione dei segni di Gesù. Questi stadi della fede sono strettamente connessi alle reazioni degli uomini ai segni di Gesù. P. Riga, *art. cit.*, paragona i segni in Giovanni alle parabole nei Vangeli sinottici. Sia i segni che le parabole contengono un elemento enigmatico che divide i presenti. Alcuni sono spinti dal dono della fede a penetrare questo enigma e a pervenire alla rivelazione che sta dietro al segno o alla parabola, altri rimangono attaccati ciecamente a una comprensione esclusivamente materialistica. Ci sono diversi modi di presentare i vari stadi della reazione (vedi gli articoli di Grundmann e di Cullmann nella bibliografia, pp. 1462-63); ma ci sembra opportuno distinguere quattro stadi, di cui i primi due sono insoddisfacenti e i secondi due soddisfacenti. (A) La reazione di coloro che rifiutano di vedere i segni con una sia pur minima fede, p. es., Caifa, che consiglia ai farisei di uccidere Gesù anche se essi ammettono che Gesù fa molti segni (11,47). Questa è la reazione di chi rifiuta di venire alla luce (3,19-20); sarebbe stato meglio per loro se i loro occhi fossero stati fisicamente incapaci di vedere (9,41; 15,22). La loro cecità volontaria può essere spiegata solo come l'adempimento della mancanza di fede predetta nell'AT. (B) La reazione di coloro che vedono i segni come prodigi e credono in Gesù come un taumaturgo mandato da Dio. Gesù regolarmente rifiuta di accettare un tipo di fede basata sui segni (2,23-25; 3,2-3; 4,45-48; 7,3-7); in realtà, il Vangelo sembra indicare che una certa accettazione dei segni non è vera fede (7,5). Che cosa c'è di insoddisfacente in questa accettazione dei segni? Grundmann sembra ritenere che ogni fede nei segni sia insufficiente, perché la fede deve avere *la parola* come sua vera base. Però, questa opinione non rende giustizia alla frequente correlatività tra parola e opera miracolosa o segno; né spiega i casi, che saranno citati sotto in (*c*), in cui la fede nei segni sembra ricevere approvazione. Haenchen, *art. cit.*, sembra avvicinarsi di più alla soluzione del problema quando distingue tra segni come prove della potenza divina di Gesù e segni come rivelazione del Padre che agisce attraverso Gesù. (Haenchen pensa che nella tradizione usata dall'evangelista i miracoli fossero segni nel primo senso, e che l'evangelista li impiegasse nel secondo senso). In altre parole, non è sufficiente essere impressionati dai miracoli come prodigi compiuti dalla potenza di Dio; essi devono essere visti anche come rivelazione di chi sia Gesù e del suo essere uno col Padre. (C) La reazione di coloro che vedono il vero significato dei segni, e così arrivano a credere in Gesù e a conoscere chi egli sia e il suo rapporto col Padre. Tale fede, che sembra adeguata, è il culmine di diversi racconti dei miracoli di Gesù (4,53; 6,69; 9,38; 11,40). È questa comprensione di un segno che rende il credente capace di vedere che Gesù è la manifestazione della gloria di Dio (2,11). In questo senso le opere che Gesù compie gli rendono testimonianza (5,36), e Gesù può invitare gli uomini a credere nelle sue opere (10,83: si noti che questo versetto non è semplicemente un invito a credere nei miracoli come credenziali di Gesù, ma a credere nelle opere come manifestazioni dell'unità del Padre e del Figlio). Al momento del miracolo di Lazzaro, Gesù ringrazia il Padre (11,41-42) per questo segno che condurrà la gente a credere in lui come la resurrezione e la vita. Possiamo notare che questa reazione soddisfacente ai segni implica al suo interno vari stadi: i discepoli che credettero a Cana (2,11) crescono ancora nella fede in 6,60-71 e in 14,5-12. La piena fede salvifica in Gesù è un dono di Dio che, come il dono dello Spirito, può venire solo dopo la resurrezione. Ciò si vede in quella che è la più completa confessione di fede del Vangelo (20,28). (D) La reazione di coloro che credono in Gesù anche senza vedere segni. Questa è lodata da Gesù in 20,29. Questi discepoli credono sulla parola di quelli che furono con Gesù (17,20), e Gesù li benedice e prega che essi vedano la sua gloria (17,24). È piuttosto ozioso speculare se coloro che videro i segni di Gesù e pervennero alla fede per mezzo di essi erano inferiori a coloro che sarebbero pervenuti alla fede senza segni. Una fede non basata sui segni divenne una necessità quando il periodo in cui Gesù faceva segni giunse al termine. Che Giovanni non intendesse escludere i miracoli dei Dodici (vedi Atti) e la loro utilità per la diffusione della fede ce lo fa pensare 14,12, dove Gesù promette: « Chi crede in me compirà le stesse opere che io compio. In realtà, ne farà di più grandi ». Il versetto successivo indica che queste opere compiute dai credenti sono connesse alla glorificazione del Padre nel Figlio. Tuttavia, nell'esaltare una fede che non dipende da un segno miracoloso, Giovanni si richiama alla situazione esistenziale della chiesa del suo tempo in cui il sacramento aveva largamente sostituito il miracolo come veicolo di rivelazione simbolica.

BIBLIOGRAFIA

BROWN, R. E,, « The Gospel Miracles », BCCT, pp. 184-201. Anche in NTE, cap. X.

CERFAUX, L., « Les miracles, signes messianiques de Jésus et oeuvres de Dieu, selon l'Evangile de saint Jean », *L'Attente du Messie* (Recherches Bibliques, I), pp. 131-38. Anche RecLC, II, pp. 41-50.

CHARLIER, J.-P., « La notion de signe (*semeion*) dans le IV^e Evangile », RSPT 43 (1959), 434-48.

FITZER, G., « Sakrament und Wunder im Neuen Testament », IMEL, pp. 169-88.

FORMESYN, R., « Le semeion johannique et le semeion hellénistique », ETL 38 (1962), 856-94.

HAENCHEN, E., « " Der Vater, der mich gesandt hat " », NTS 9 (1962-63), 208-16.

MCCASLAND, S. V., « Signs and Wonders », IBL 76 (1957), 149-52.

MENOUD, PH.-H., « La signification du miracle selon le Nouveau Testament », RHPR 28-29 (1948-49), 173-92.

— « Miracle et sacrement dans le Nouveau Testament », *Verbum Caro* 6 (1952), 139-54.
MOLLAT, D., « Le semeion johannique », SacPag, II, pp. 209-18.
RIGA, P., « Signs of Glory. The Use of " *Semeion* " in St. John's Gospel », Interp 17 (1963), 402-24.
Vedi anche sotto *pisteuein,* a pag. 1462.

appendice quarta

ego eimi: « io sono »

Uso giovanneo

Il greco *ego eimi*, « io sono », può essere semplicemente una frase del discorso comune, equivalente a « sono io ». Ma essa ha avuto anche un'accezione solenne e sacrale nell'AT, nel NT, nello gnosticismo e in scritti religiosi greci pagani. Bultmann, p. 167, ha classificato quattro diversi usi della formula: (A) *Präsentationsformel*, ossia una presentazione, in risposta alla domanda: « Chi sei? ». Così: « Io sono Socrate »; o in Gn 17,1, « Io sono El Shaddai ». (B) *Qualifikationsformel*, ossia una descrizione del soggetto, in risposta alla domanda: « Che cosa sei? ». Così: « Io sono un filosofo »; o, in Ez 28,2 il re di Tiro dice: « Io sono un dio ». (C) *Identifikationsformel*, dove colui che parla identifica se stesso con un'altra persona o cosa. Bultmann cita un detto di Iside: « Io sono tutto ciò che è stato, che è e che sarà ». Il predicato compendia l'identità del soggetto. (D) *Rekognitionsformel*, ossia una formula che distingue il soggetto da altri. Risponde alla domanda: « Chi è colui che ...? » con la risposta: « Sono io ». Questo è un caso in cui l'« io » è in realtà un predicato.
Ora, tenendo presente questa gamma di usi, che va dal banale al sacrale, consideriamo l'uso di *ego eimi* in Giovanni. Grammaticalmente possiamo distinguere tre tipi di uso:

(1) L'uso assoluto senza predicato. Così:

8,24: « Se non credete che IO SONO, morirete nei vostri peccati ».
8,28: « Quando avrete innalzato il Figlio dell'uomo, allora saprete che IO SONO ».
8,58: « Prima che Abramo fosse, IO SONO ».
13,19: « Perché, quando sarà avvenuto, crediate che IO SONO ».

C'è una naturale tendenza a sentire che queste frasi sono incomplete; per esempio, in 8,25 i giudei rispondono domandando:

« Allora, chi sei? ». Poiché quest'uso va molto oltre il parlare ordinario, tutti riconoscono che l'*ego eimi* assoluto ha in Giovanni una speciale funzione di rivelazione. Secondo Daube, *art. cit.*, p. 325, T. W. Manson ha proposto che la formula in realtà significhi: « Ecco il Messia ». Questo significato è suggerito per Mc 13,6 (Lc 21,8): « Molti verranno in mio nome, dicendo " Sono io " »; qui Mt 24,5 supplisce un predicato: « Io sono il Messia ». Ma nel contesto dei passi giovannei non c'è molto che ci induca a pensare che Gesù parli di messianicità. Una spiegazione più comune, come vedremo sotto, è quella di associare l'uso giovanneo con *ego eimi* usato come nome divino nell'AT e nel giudaismo rabbinico.

(2) L'uso in cui può essere sottinteso un predicato, anche se non è espresso:

6,20: I discepoli nella barca sono spaventati perché vedono qualcuno che va verso di loro sull'acqua. Gesù li rassicura: « *Ego eimi*, non temete ». Qui l'espressione può significare semplicemente: « Sono io, cioè, qualcuno che voi conoscete, e non un essere soprannaturale o un fantasma ». Dobbiamo tuttavia rilevare che le divine teofanie nell'AT contengono spesso questa formula:
Non temete: Io sono il Dio dei vostri padri. Come abbiamo detto nel Commento al § 21, in 6,20 può ben darsi che Giovanni ci presenti una scena di epifania, giocando così sull'uso insieme ordinario e sacrale di *ego eimi*.
18,5: I soldati e le guardie che si sono recati al giardino di là dal Cedron per arrestare Gesù dichiarano di cercare appunto Gesù, e Gesù risponde: « *Ego eimi* ». Ciò significa: « Sono io »; ma il fatto che quelli che lo sentono cadono a terra appena egli risponde fa pensare a una forma di teofania che lascia gli uomini prostrati nel timore dinanzi a Dio. Ancora una volta Giovanni sembra giocare sul duplice uso di *ego eimi*.

(3) L'uso con un predicato nominativo. In sette casi Gesù parla di se stesso figuratamente:

6,35.51:	« Io sono il pane di vita [pane vivo] ».
8,12 (9,5):	« Io sono la luce del mondo ».
10,7.9:	« Io sono la porta [delle pecore] ».
10,11.14:	« Io sono il buon pastore ».
11,25:	« Io sono la resurrezione e la vita ».
14,6:	« Io sono la via, la verità e la vita ».
15,1.5:	« Io sono la [vera] vite ».

(Al limite di questo gruppo di frasi con « Io sono » ce ne potrebbero essere altre due: 8,18: « Sono io che rendo testimonianza a me stesso »; e 8,23: « Io sono di lassù ». Vedi le Note a entrambi i versetti). Nell'esaminare queste frasi con « Io sono » alla luce delle quattro formule possibili citate sopra, Bultmann pensa che, così come ora sono nel Vangelo, cinque delle sette appartengano al gruppo (*d*). Ciò significa che Gesù vuol dire: « *Io* sono il pane, il pastore, ecc., e questo predicato non vale per nessun'altra persona o cosa ». Zimmermann, p. 273, è d'accordo che l'uso sia esclusivo:

l'accento è sull'« Io », e il predicato è solo uno sviluppo: questo tipo di frase « Io sono » si ricollega quindi all'uso assoluto in (1). Quelli che pensano che la frase « Io sono » con un predicato derivi da fonti proto-mandee sostengono che nel Vangelo Gesù vuole contrapporre la sua proclamazione di essere il pane, il pastore, ecc., alle rivendicazioni avanzate dai proto-mandei.

Una contrapposizione più evidente è suggerita dal contesto del Vangelo. « Io sono il pane » si trova in un contesto in cui la folla esprime l'opinione che la manna data da Mosè fosse il pane dal cielo (6,31). L'affermazione alla festa dei Tabernacoli, « Io sono la luce », era probabilmente per contrasto con le luci festive che ardevano allegramente nel cortile delle Donne presso il Tempio. La doppia proclamazione: « Io sono la porta » e « Io sono il pastore », era probabilmente per contrasto con i farisei nominati alla fine del cap. 9 (vedi pp. 506-7).

Bultmann pensa che due delle frasi « Io sono », 11,25 e 14,6, appartengono al gruppo (*c*) delle formule in cui il predicato identifica il soggetto. Quindi, queste frasi non sono primariamente una contrapposizione alla pretesa di altri di essere la resurrezione, la vita, la via e la verità. A nostro parere, non solo ciò è giusto, ma è anche probabile che le cinque frasi che Bultmann attribuisce a (*d*) abbiano aspetti che appartengono parimenti a (*c*). L'accento in tutte queste frasi « Io sono » non è esclusivamente sull'« io », perché Gesù vuole anche dar rilievo al predicato, che dice qualcosa sul suo ruolo. Il predicato non è una definizione o descrizione essenziale di Gesù in sé; è piuttosto una descrizione di ciò che egli è in rapporto all'uomo. Nella sua missione Gesù è la fonte della vita eterna per gli uomini (« vite », « vita », « resurrezione »); è il mezzo attraverso il quale gli uomini trovano la vita (« via », « porta »); egli conduce gli uomini alla vita (« pastore »); rivela agli uomini la verità (« verità ») che nutre la loro vita (« pane »). Questi predicati, dunque, non sono titoli statistici o autodossologia, ma una rivelazione dell'impegno divino implicito nell'invio del Figlio da parte del Padre. Gesù è queste cose per gli uomini perché lui e il Padre sono uno solo (10,30, ed egli possiede il potere di dare la vita che è proprio del Padre (5,21). L'affermazione di Gesù « Io sono la verità, la luce ... » deve essere messa in relazione con affermazioni analoghe circa il rapporto del Padre con gli uomini: « Dio è Spirito » (4,24); « Dio è luce » (1 Gv 1,5); « Dio è amore » (1 Gv 4,8.16).

Ci sono altre indicazioni che il predicato in queste frasi non può essere trascurato. I discorsi associati con le frasi « Io sono » spiegano il predicato; ciò appare chiaro nelle spiegazioni del pane, della porta, del pastore e della vite. Inoltre, c'è molto da dire a favore del parallelismo che alcuni studiosi vorrebbero stabilire tra questo tipo di frasi « Io sono » e le parabole sinottiche che cominciano con « Il regno dei cieli [di Dio] è simile ... » (vedi J. Jeremias, TWNT, V, p. 495; L. Cerfaux, RecLC, II, pp. 17-26). Rimandiamo il lettore alla nostra analisi sopra, alle pp. CXXXII-CXXXIII. Certamente nelle parabole sinottiche la forza del paragone è centrata attorno a una spiegazione del simbolo a cui il regno è paragonato.

Infine, si deve notare che vi sono frasi « io sono » con un predicato nominale nell'Apocalisse così come in Giovanni. Ma, mentre in Giovanni i predicati sono adattamenti del simbolismo dell'AT (pane, luce, pastore e vite sono tutti usati simbolicamente nel descrivere i rapporti di Dio con Israele), i predicati nell'Apocalisse sono spesso presi direttamente da passi dell'AT. Si notino gli esempi seguenti: Ap 1,8: « Io sono l'Alfa e l'Omega »; 1,17: « Io sono il Primo e l'Ultimo, e il Vivente » (cfr. Is 41,4; 44,6; 48,12); 2,23: « Io sono colui che scruta la mente e il cuore » (cfr. Ger 11,20).

Lo sfondo dell'uso giovanneo

Vi sono molti esempi pagani di « Io sono », p. es., nelle formule magiche di Iside, nel *corpus* ermetico, e nella liturgia mitraica. Esempi opportuni si possono trovare in Bernard, I, p. CXIX; Barrett, p. 242. Abbiamo già accennato all'esistenza di paralleli mandei. Molti studiosi, come Norden e Wetter, hanno pensato che lo sfondo della formula giovannea si trova in tale uso religioso pagano, un uso che passò dal mondo orientale nel mondo greco. Tuttavia, come ha rilevato Zimmermann, resta difficile trovare paralleli pagani per l'uso assoluto che Giovanni fa di *ego eimi*, un uso che è il più importante per comprendere questa formula in Giovanni. I testi magici che leggono semplicemente « Io sono » non sono esempi di un uso assoluto, perché colui che si serve del testo deve supplire un nome. Certo, la questione dello sfondo dell'*ego eimi* giovanneo non è che una piccola sfaccettatura della più ampia questione delle influenze sul pensiero religioso del Quarto Vangelo, che abbiamo esaminata nella Introduzione, IV. I paralleli gnostici ed ellenistici della formula « Io sono » non sono così convincenti da modificare la posizione generale ivi adottata, e precisamente che il luogo più probabile per ricercare lo sfondo di Giovanni sia il giudaismo palestinese.

L'AT offre eccellenti esempi dell'uso di « Io sono », compresi gli unici buoni esempi dell'uso assoluto. Zimmermann comincia il suo studio delle formule dell'AT con un esame dei passi che contengono l'affermazione « Io sono Jahvè » o « Io sono Dio », perché l'uso assoluto di « Io sono » è una variante di questa frase. In ebraico la frase contiene semplicemente il pronome « Io » (*'^{a}ni*) e il predicato « Jahvè » o « Dio » (*'el;'elohim*), senza un verbo che li connetta. I LXX usano *ego kyrios; ego theos*, ma a volte aggiungono il verbo copulativo *eimi*. La frase ha vari usi. Può essere usata quando Dio dice chi e che cosa egli sia, in modo molto simile al gruppo (*a*) di Bultmann delle formule « Io sono » (Gn 28,13; Es 20,5). Questi esempi in cui Dio presenta se stesso all'uomo sono spesso destinati a rassicurare l'uomo, e quindi possono essere accompagnati da un ordine di non temere (Gn 26,24). Un altro uso di « Io sono Jahvè » ricorre quando Dio vuol dare un fondamento per l'accettazione delle sue parole (Es 6,6; 20,1.5; Lv 18,6). La formula assicura l'ascoltatore che ciò che viene affermato ha autorità divina e viene da Dio. Questo, dunque, è un uso di rivelazione in maniera limitata.

Un uso più strettamente associato con la rivelazione è là dove Dio promette: « Voi saprete che io sono Jahvè ». Questa conoscenza di Jahvè sarà ottenuta per mezzo di ciò che Egli fa (Es 6,7; 7,5). Molte volte ciò che Dio fa sarà di aiuto o di salvezza; altre volte sarà il giudizio punitivo di Dio a far conoscere agli uomini che Egli è il Signore. Quest'uso dell'AT offre interessanti paralleli per la classe (1) delle frasi giovannee « IO SONO ». Ivi Gesù dice che gli uomini sapranno o crederanno che « IO SONO ». In Giovanni 8,24 ciò è messo in relazione col giudizio di condanna di Dio, in 8,28 è messo in relazione con la grande azione salvifica di morte, resurrezione e ascensione.

L'uso più importante della formula « Io sono Jahvè » nell'AT mette in rilievo l'unicità di Dio: Io sono Jahvè e non ce n'è un altro. Quest'uso ricorre sei volte nel Deutero-Isaia, come pure in Os 13,4 e in Gl 2,27. L'ebraico *'^{a}ni YHWH* in Is 45,18 è tradotto nei LXX semplicemente come *ego eimi.* In questo uso, che sottolinea l'unicità, un'alternativa ebraica di *'^{a}ni YHWH* è *^{a}'ni hu* (Io [sono] Lui »), e la seconda espressione è sempre tradotta nei LXX come *ego eimi.* Ora, la formula così come sta nel testo ebraico di Isaia è chiaramente intesa a mettere in rilievo che Jahvè è l'unico Dio. Nell'esaminare l'uso ordinario di *ego eimi* abbiamo rilevato che normalmente l'espressione significa « Sono io lui » oppure « Sono io quello », ed è quindi perfettamente appropriata come traduzione per *'^{a}ni hu.* Tuttavia, siccome il predicato « Lui » nel greco non è espresso, nei LXX c'era una tendenza a che la formula mettesse in rilievo non solo l'unicità di Dio ma anche la sua esistenza *. Vediamo questa stessa tendenza in atto nella traduzione dei LXX di Es 3,14, il testo più importante per il significato di « Jahvè ». Se intendiamo « Jahvè » come derivato da una forma causativa (vedi F. M. Cross Jr., HTR 55 [1962] 225-59), l'ebraico legge: « Io sono colui che faccio essere », o forse più originariamente nella terza persona: « Io sono " Lui che fa essere " ». Ma i LXX leggono: « Io sono l'Esistente », usando un participio del verbo « essere » e accentuando così l'esistenza divina.

Ci sono persino prove che l'uso di *ego eimi* nei LXX del Deutero-Isaia arrivò a essere inteso non solo come un'affermazione della unicità ed esistenza divina, ma anche come un nome divino. L'ebraico di Is 43,25 legge: « Io, Io sono (co) Lui che cancella i misfatti ». I LXX traducono la prima parte di questa affermazione usando *ego eimi* due volte. Ciò può significare: « Io sono (co) Lui, io sono (co) Lui che cancella i misfatti »; ma può anche essere interpretato come: « Io sono " IO SONO " che cancella i misfatti », una traduzione che fa di *ego eimi* un nome. Abbiamo lo stesso fenomeno nei LXX di Is 51,12: « Io sono " IO SONO " che ti consola ». In Is 52,6 il parallelismo suggerisce una interpretazione simile: « il mio popolo conoscerà *il mio nome*; in quel giorno (essi sapranno) che Io sono (co) Lui che parla ». I LXX si possono leggere: « che *ego eimi* è colui che parla »; e così *ego eimi* diventa il nome divino che sarà conosciuto nel giorno del Signore. Dodd, *Interpretation*, p. 94, cita testimonianze rabbiniche del II secolo d.C. dove il passo è interpretato nel senso: « In quel giorno essi sapranno che " IO SONO " parla a loro ». Dodd cita altri passi per mostrare che non solo la forma greca *ego eimi* ma anche la forma ebraica *'^{a}ni hu* serviva come nome divino nella liturgia. Si usava anche una forma variante *'ani w^{e}hu*, « Io e lui », e Dodd pensa che essa indichi la stessa associazione o quasi-identificazione tra Dio e il suo popolo. (Per una possibile attinenza con Giovanni, vedi Nota a 8,16). Daube, *art. cit.*, mette in rilievo l'accento sulla formula « Io sono » nella *Haggadah* di Pasqua dove Dio sottolinea che Egli e nessun altro ha liberato Israele: « Io e non un angelo ... Io e non un messaggero; Io Jahvè: ciò significa, IO SONO e nessun altro ».

---

* Tutta questa analisi è fatta in base alla opinione più comune che lo *hu* nell'ebraico *'ani hu* sia il pronome « colui », così che letteralmente abbiamo in ebraico « Io Lui » con la copula sottintesa. Il greco *ego eimi* allora risulterebbe leggermente diverso dall'ebraico. Ma alcuni studiosi pensano che *hu* avesse semplicemente il valore di una copula e che l'ebraico significhi esattamente lo stesso del greco. Vedi W. F. Albright, VT 9 (1959) 342.

Su questo sfondo l'uso giovanneo assoluto di *ego eimi* diventa perfettamente intelligibile. Gesù è presentato nell'atto di parlare allo stesso modo in cui Jahvè parla nel Deutero-Isaia. In 8,28 Gesù promette che quando il Figlio dell'Uomo sarà innalzato (nel ritorno al Padre), « allora saprete che *ego eimi* ». In Is 43,10 Jahvè dice di avere scelto il servo suo Israele « perché mi conosciate e crediate in me e comprendiate che *ego eimi* ». Giovanni richiama l'attenzione sulle implicazioni di divinità nell'uso di *ego eimi* da parte di Gesù. Dopo l'uso in 8,58, i giudei cercano di lapidare Gesù; dopo l'uso in 18,5, quelli che lo sentono cadono a terra.

L'uso di « IO SONO » come nome divino nel tardo giudaismo può spiegare i molti accenni giovannei al nome divino che Gesù porta. Nel suo ministero Gesù fece conoscere e rivelò il nome del Padre ai suoi discepoli (17,6.26). Egli è venuto nel nome del Padre (5,43) e ha compiuto le sue opere nel nome del Padre (10,25); in verità, egli dice che il Padre gli ha dato il suo nome (17,11.12). L'ora che porta la glorificazione di Gesù significa la glorificazione del nome del Padre (12,23.28). Dopo che quest'ora è giunta, i credenti possono chiedere cose nel nome di Gesù (14,13; 15,16; 16,23). Nel nome del Gesù glorificato il Padre invia il Paraclito (14,26). Il grande peccato è di rifiutare di credere nel nome del Figlio unigenito di Dio (3,18). Qual è questo nome divino che è stato dato a Gesù e che egli glorifica con la sua morte, resurrezione e ascensione? In Atti e in Paolo (p. es., Filip 2,9) il nome dato a Gesù nel quale ogni ginocchio deve piegarsi è il nome *kyrios* o « Signore »: il termine usato nei LXX per tradurre « Jahvè » o « Adonai ». Sebbene anche Giovanni usi il titolo *kyrios* per Gesù (20,28; vedi anche Nota a 4,11), è perfettamente possibile che Giovanni pensi a *ego eimi* come il nome divino dato a Gesù. Se questo nome deve essere glorificato attraverso l'ora della morte e resurrezione, Giovanni 8,28 dice:

« Quando avrete innalzato il Figlio dell'Uomo, allora saprete che " IO SONO " ».
Abbiamo visto che l'uso assoluto di « Io sono » in Giovanni è la base per altri usi, in particolare per l'uso nella classe (3) con un predicato nominale. Se lo sfondo dell'uso nella classe (1) è l'AT e il giudaismo palestinese, possiamo benissimo pensare lo stesso per la classe (3). Abbiamo già detto che per lo più i predicati nominali usati in Giovanni sono adattamenti del simbolismo dell'AT. L'AT offre esempi in cui Dio usa la formula « Io sono » con un predicato nominale descrittivo dell'azione di Dio a favore degli uomini, p. es., « Io sono la vostra salvezza » (Sal 35,3); « Io sono il Signore, colui che ti guarisce » (Es 15,26). Vedi anche i paralleli vetero-testamentari citati sopra per le frasi « Io sono » che si trovano nell'Apocalisse. Occasionalmente, una formula verbale offre un parallelo semantico di una frase giovannea « Io sono », p. es., « Io do la morte e faccio vivere » (Dt 32,39) paragonato a « Io sono la vita » di Giovanni. Come ulteriore sfondo vetero-testamentario dell'uso giovanneo possiamo citare i discorsi in prima persona della Sapienza in Proverbi e Siracide. Sebbene la sapienza non parli con la formula « Io sono », l'abitudine di far parlare la Sapienza in uno « stile Io » (Prv 8; Sir 24) può in parte spiegare la preferenza di Giovanni per far dire a Gesù: « Io sono la vite », invece che « Il regno di Dio è simile a una vigna ».

L'uso sinottico

La frase « Io sono » sulle labbra di Gesù è una creazione giovannea, o ci sono esempi di questo uso anche nella tradizione sinottica? Ci interessano principalmente i detti « Io sono » senza un predicato.
Ci sono tre passi sinottici in cui « Io sono » è usato in modo molto simile agli esempi che abbiamo visti sotto la classe (2) dell'uso giovanneo, cioè, nessun predicato è espresso, sebbene possa essere sottinteso; e l'evangelista sembra giocare insieme su un uso banale e su un uso più profondo di *ego eimi.*

Mc 14,62; Lc 22,70: Quando a Gesù viene domandato dal sommo sacerdote se egli sia il Messia, il figlio del Benedetto, egli risponde: « *Ego eimi* ». Può essere semplicemente una affermativa, « Lo sono ». Ma la sua risposta provoca l'accusa di bestemmia, un'accusa che sarebbe più comprensibile se Gesù avesse rivendicato un nome divino piuttosto che semplicemente affermato la sua messianicità.

Mt 14,27 (Mc 6,50): quando Gesù viene camminando sull'acqua, egli dice ai discepoli nella barca: « *Ego eimi*, non temete ». Questo è lo stesso uso che abbiamo visto in Giovanni 6,20. Che Matteo intenda qualcosa di più che un semplice « Sono io » lo fa pensare la professione di fede che la frase provoca da parte dei discepoli (Mt 14,33): « Tu sei veramente il Figlio di Dio! ».

Lc 24,36 (alcune testimonianze): Dopo la resurrezione Gesù appare ai suoi discepoli e dice: « *Ego eimi*, non temete ». Anche qui, la frase può significare semplicemente: « Sono io » (vedi 24,39); ma il contesto post-pasquale fa pensare a una rivelazione della Signoria di Gesù.

C'è un solo esempio nei Vangeli sinottici di una frase « Io sono » che si avvicini molto all'uso giovanneo assoluto della classe (1). Nel parlare dei segni dei giorni ultimi, Gesù ammonisce: « Molti verranno *in mio nome*, dicendo *ego eimi* » (Mc 13,6; Lc 21,8). Qualcuno vorrebbe supplire un predicato, p. es., « Io sono lui, cioè, Gesù o il Messia ». Mt 24,5 supplisce un predicato: « Io sono il Messia ». Tuttavia, il contesto non suggerisce chiaramente il predicato; e la giustapposizione di *ego eimi* e « mio nome » ci porta molto vicino all'uso giovanneo.
L'uso assoluto che Giovanni fa di « Io sono » nelle classi (1) e (2) può essere dunque l'elaborazione di un uso di « Io sono » attribuito a Gesù anche nella tradizione sinottica. Ancora una volta, piuttosto che creare dal nulla, la teologia giovannea può aver fatto tesoro di un tema valido della tradizione primitiva. Non ci sono paralleli sinottici espliciti della classe (3) dei detti « Io sono » in Giovanni, ma questa classe è, come abbiamo visto, una possibile variazione sul tema parabolico sinottico.

BIBLIOGRAFIA

DAUBE, D., « The " I Am " of the Messianic Presence », *The New Testament and Rabbinic Judaism* (London: Athlone, 1956), pp. 325-29.
SCHULZ, S., *Komposition und Herkunft der johanneischen Reden* (Stuttgart: Kohlhammer, 1960), pp. 70-131.
SCHWEIZER, E., *Ego Eimi* (Göttingen: Vandenhoeck, 1939).
ZIMMERMANN, H., « Das absolute " *Ego eimi* " als die neutestamentliche Offenbarungsformel », BZ 4 (1960), 54-69, 266-76.

appendice quinta

il paraclito

Nel NT, la parola *parakletos* è tipica della letteratura giovannea. In 1 Gv 2,1 Gesù è un *parakletos* (il termine non è un titolo), che serve da intercessore celeste presso il Padre. In cinque passi di Giovanni (14,15-17.26; 15,26-27; 16,7-11.12-14) il titolo di *parakletos* è dato a qualcuno che non è né Gesù né un intercessore e che non sta in cielo. La tradizione cristiana ha identificato questa figura con lo Spirito Santo, ma studiosi come Spitta, Delafosse, Windisch, Sasse, Bultmann e Betz hanno messo in dubbio che questa identificazione sia fedele al quadro originale e hanno avanzato l'ipotesi che il Paraclito fosse una volta una figura salvifica indipendente, in seguito confusa con lo Spirito Santo. Per provare la validità di questa ipotesi noi incominceremo con l'isolare, sotto quattro intestazioni, le notizie che Giovanni dà nei passi in cui parla del Paraclito, tenendo il quadro che ne risulta distinto da quello che si dice nel NT circa lo Spirito Santo.

(a) La venuta del Paraclito e la relazione del Paraclito con il Padre e con il Figlio:
— Il Paraclito *verrà* (ma soltanto se Gesù va via): 15,26; 16,7.8.13.
— Il Paraclito *procede* dal Padre: 15,26.
— Il Padre *darà* il Paraclito su richiesta di Gesù: 14,16.
— Il Padre *manderà* il Paraclito in nome di Gesù: 14,26.
— Gesù, quando andrà via, *manderà* il Paraclito dal Padre: 15,26; 16,7.

(b) L'identificazione del Paraclito:
— È chiamato « un altro Paraclito »: 14,16 (vedi Nota relativa).
— È lo Spirito di verità: 14,17; 15,26; 16,13.
— È lo Spirito Santo: 14,26 (vedi Nota relativa).

(c) La parte che il Paraclito sostiene in relazione ai discepoli:
— I discepoli lo riconoscono: 14,17.

— Egli dimorerà presso i discepoli e resterà con loro: 14,17.
— Egli insegnerà ai discepoli ogni cosa: 14,26.
— Egli guiderà i discepoli lungo la via della verità intera: 16,13.
— Egli prenderà quello che appartiene a Gesù e lo dichiarerà ai discepoli: 16,14.
— Egli glorificherà Gesù: 16,14.
— Egli renderà testimonianza a favore di Gesù, e anche i discepoli devono rendere testimonianza: 15,26-27.
— Egli farà ricordare ai discepoli tutto quello che Gesù ha detto loro: 14,26.
— Egli dirà soltanto quello che ode e non parlerà da sé: 16,13.

(d) La parte che il Paraclito sostiene in relazione al mondo:
— Il mondo non può ricevere il Paraclito: 14,17.
— Il mondo non vede e non riconosce il Paraclito: 14,17.
— Egli renderà testimonianza a Gesù contro l'odio del mondo e della persecuzione dei discepoli: 15,26 (cfr. 15,18-25).
— Egli mostrerà i torti del mondo circa il peccato, la giustizia e il giudizio: 16,8-11.

Quindi, le funzioni fondamentali del Paraclito sono duplici: egli va dai discepoli e dimora presso di loro, guidandoli e dando loro insegnamenti su Gesù, ma è ostile al mondo e metterà il mondo sotto processo.
Noi dovremmo integrare quanto detto sopra con materiale preso dal contesto generale dei cinque passi dell'ultimo discorso relativi al Paraclito. Il fatto stesso che essi facciano parte dell'addio di Gesù ai suoi discepoli, rinforza la connessione tra la dipartita di Gesù e la venuta del Paraclito.

Analisi del titolo Paraklētos

Che cosa ci dice di lei il nome dato a questa figura salvifica? Gli studi più approfonditi non hanno ancora rintracciato il titolo ebraico o aramaico del quale *parakletos* sia chiaramente una traduzione. (L'eb. *melis*, « interprete », viene proposto frequentemente; per esempio, Johnston, p. 32). In realtà, la ricerca può essere vana, perché *prqlyt* compare come un barbarismo in scritti giudaici del II secolo (*Pirqe Aboth* IV,11); quindi, il *parakletos* di Giovanni può essere stato semplicemente la riconversione in greco di un barbarismo, anziché la traduzione di un vero titolo ebraico. Ad ogni modo, la nostra analisi del significato del nome deve essere basata sulla parola greca.
Possiamo distinguere due interpretazioni di *parakletos* che hanno sapore forense, e due interpretazioni non forensi.

(*a*) *Parakletos* quale forma passiva derivante da *para/kalein* nel suo significato primo (« chiamare vicino »), intendendo « uno chiamato vicino per aiutare »; quindi, un avvocato (VL: *advocatus*) o patrocinatore. Alcuni pensano alla funzione dello Spirito Santo quale difensore dei discepoli, quando questi sono messi sotto processo (Mt 10,20; Atti 6,10); ma questo non è il quadro giovanneo. Semmai, la funzione del Paraclito è quella di pubblico ministero che dimostra colpevole il mondo. Inoltre, nella procedura giudiziaria ebraica, la parte di patrocinatore è fuori luogo, dato che il giudice conduceva quasi tutto l'interrogatorio e, al massimo, si chiamavano testimoni a difesa. Se il Paraclito ha una funzione forense, questa deve essere quella di testimone (15,26).

(b) *Parakletos* in senso attivo, che riflette *parakalein* nel suo significato di « intercedere, supplicare, appellarsi »; quindi, un intercessore, un paciere, un portavoce. Tale è chiaramente il significato in 1 Gv 2,1, ma nel Vangelo il Paraclito non intercede per i discepoli o per Gesù. Né egli parla a difesa dei discepoli come in Mt 10,20; piuttosto, egli parla per mezzo dei discepoli (15,26-27) in difesa di Gesù assente. Connesso con questa interpretazione è il proposto significato di *parakletos* quale « protettore, amico ». In parte, questa interpretazione del termine è messa in relazione con la teoria delle origini proto-mandee, menzionata in seguito. È vero che il Paraclito aiuta i discepoli, ma ciò è troppo generico per essere di gran valore. Inoltre, « protettore » non esprime bene la funzione del Paraclito in relazione al mondo. Possiamo anche ricordare la tesi di H, F, Woodhouse, *Biblical Theology* 18 (1968), 51-53, secondo cui *parakletos* dovrebbe essere reso con « interprete ».

c) *Parakletos* in senso attivo, che riflette *parakalein* nel significato di « consolare »; quindi, uno che conforta, un consolatore (VL: *consolator*; Lutero: *Tröster*). Sebbene Davies abbia sostenuto questa traduzione sulla base dell'impiego fatto dai LXX di *parakalein* (verbo che Giovanni non usa), nessun passo relativo al Paraclito parla della sua funzione di consolare i discepoli, per esempio 16,6-7 che precede un passo relativo al Paraclito.

(d) *Parakletos* correlato a *paraklesis*, sostantivo usato per descrivere l'esortazione e l'incoraggiamento che si trovano nella predicazione di testimoni apostolici (1 Ts 3,2; Rm 12,8; Eb 13,22; Atti 13,15; vedi Lemmonyer, *art. cit.*). Atti 9,31 si riferisce alla chiesa che cammina nella *paraklesis* dello Spirito Santo. L'argomento è indebolito dal fatto che Giovanni non usa *paraklesis*, ma questa interpretazione concorda con Giovanni 15,26-27, dove il Paraclito rende testimonianza per mezzo dei discepoli. (In Atti 2,40 « rendere testimonianza » ed « esortare » sono uniti). Mussner, *art. cit.*, mostra come le varie funzioni attribuite al Paraclito siano realizzate nel ministero degli apostoli. Barrett, *art. cit.*, ha detto che il Paraclito è lo Spirito che parlava nella *paraklesis* apostolica, e questa è certamente una delle funzioni del Paraclito.

Riassumendo, noi riteniamo che nessuna traduzione di *parakletos* afferri la complessità delle funzioni, forensi o altro, di questa figura. Il Paraclito è un *testimone* in difesa di Gesù e un suo *portavoce* nel contesto del suo processo intentato dai suoi nemici; il Paraclito è un *consolatore* dei discepoli, perché prende il posto di Gesù fra di loro; il Paraclito è un maestro e una guida dei discepoli e, quindi, è il loro « protettore ». Nella Volgata, per rendere in Latino la parola greca, Girolamo poteva scegliere fra le traduzioni della *VL*, *advocatus* e *consolator*, e la semplice translitterazione del termine, *paracletus.* Nel Vangelo egli preferì la seconda soluzione (*advocatus* compare nella prima lettera di Giovanni), come hanno fatto anche le tradizioni siriache e copte. Probabilmente, sarebbe saggio da parte nostra l'accettare anche in tempi moderni il termine « Paraclito », translitterazione che mantiene l'unicità del titolo e non mette in rilievo una delle funzioni a scapito delle altre.

Precedenti del concetto

All'inizio di questo secolo, il tentativo dei membri della scuola della storia delle religioni, specialmente di W. Bauer, di Windisch e di Bultmann, di rintracciare le origini del Paraclito nello gnosticismo proto-mandeo, godette di una certa voga. La tesi di Bultmann sostiene che il Paraclito è un adattamento dello Yawar mandeo (che egli tradusse con « Protettore »), uno dei numerosissimi rivelatori divini del pensiero mandeo. Michaelis e Behm hanno sottoposto questa teoria a una profonda critica, ed essa oggi ha pochi seguaci. (Per un sommario degli argomenti, vedi Brown, « Paraclete », pp. 119-20). Si postula più generalmente uno sfondo ebraico. Mowinckel e Johansson ne erano forti sostenitori anche prima delle scoperte di Qumran, e F. M. Cross (*The Ancient Library of Qumran* [New York, Doubleday Anchor ed., 1961], pp. 213-15), ha fatto osservare l'importantissima testimonianza probante dei testi di Qumran. Betz, *op. cit.*, ha sviluppato lo sfondo di Qumran. Dalla testimonianza dell'AT, degli Apocrifi e dei Rotoli di Qumran noi possiamo selezionare i quattro seguenti punti che aiutano a comprendere il concetto di Paraclito.

(a) Nell'AT, troviamo esempi di relazioni congiunte fra due personaggi, in cui la figura principale muore e ne lascia un'altra, che prende il suo posto, continua la sua opera e interpreta il suo messaggio: per esempio, Mosè/Giosuè e Elia/Eliseo (Bornkamm, *art. cit.*, aggiunge il Battista/Gesù). La seconda figura di solito è ricalcata strettamente sullo schema della prima. Il concetto dello spirito entra in questa relazione: Dt 34,9 descrive Giosuè ripieno dello spirito della sapienza, quando Mosè gli impone le mani; Eliseo riceve due terzi dello spirito di Elia (2 Re 2,9.15); Giovanni il Battista contribuisce alla discesa dello Spirito su Gesù.

(b) Nell'AT, *lo spirito di Dio* scende sui profeti affinché essi possano dire agli uomini le parole di Dio; nel quadro lucano della Pentecoste, in Atti 2, la venuta dello Spirito di Dio fa degli Apostoli dei predicatori. Questo concetto dello spirito profetico può costituire lo sfondo del concetto di Paraclito quale maestro dei discepoli, che li spinge a rendere testimonianza.

(c) La tarda angelologia giudaica presenta il miglior parallelo del carattere forense del Paraclito giovanneo. (Nei libri apocalittici anche gli angeli hanno funzioni di maestro, perché guidano alla verità coloro che hanno le visioni. Il verbo *anangellein*, usato per il Paraclito in Giovanni 16,13-14, in questi libri è impiegato per descrivere lo svelamento della verità di una visione; Nota a 16,13, « dichiarare »). Ricordiamo che gli angeli sono frequentemente chiamati « spiriti ». Dall'antico quadro degli angeli della corte celeste emerse la figura di un angelo o spirito particolare, che con zelo proteggeva gli interessi di Dio sulla terra sradicando il male (il Satana di Gb 1,6-12 e di Zac 3,1-5). In seguito, sotto l'influenza del dualismo, in questa figura si ebbe una scissione: Satana diventò il tentatore diabolico mentre un angelo « buono » si assunse il compito di proteggere gli interessi di Dio e le persone; per esempio, Michele in Dn 10,13. Anche nel Libro di Giobbe, oltre a Satana che mette alla prova Giobbe, ci sono alcuni riferimenti un po' oscuri a un portavoce angelico (*mal'ak melis*), che prende le parti del giusto (33-23), a un testimone celeste che, dopo la morte di Giobbe, renderà giustizia a Giobbe (19,25-27). Il targum medioevale o traduzione aramaica di Giobbe, legge *prqlyt'* in parecchi di questi passi. Notiamo che il Paraclito giovanneo esercita un compito simile in relazione a Gesù. A Qumran, il dualismo angelico è completamente elaborato e lo *Spirito di Verità* guida i membri della setta nella loro lotta contro le forze del male, che si trovano sotto lo Spirito di Falsità. Nella letteratura di Qumran (cfr. anche *il Testamento di Giuda* 20,1-5), troviamo gli unici esempi pre-cristiani del titolo « Spirito di Verità)», che Giovanni usa come sinonimo di « Paraclito ». Se lo Spirito di Verità è un angelo, si ha l'impressione che « spirito di verità » possa riferirsi anche a un sistema di vita o a un qualcosa che penetra l'essere stesso dell'uomo. Per esempio, in 1QS IV,23-24 si legge: « Fino a ora gli spiriti di verità e di falsità lottano nei cuori degli uomini e camminano sia nella sapienza che nella follia ». Anche il Paraclito giovanneo dimora così presso gli uomini. Senza dubbio, il concetto di uno spirito angelico (l'angelo portavoce e accusatore, lo Spirito di Verità) era originariamente distinto dal concetto dello spirito di Dio dato ai profeti, come detto in (b) sopra. Ma questa distinzione può aver incominciato a sparire nel pensiero più tardo. In Sap 1,7-9, lo Spirito del Signore ha quasi la funzione forense del Satana celeste, perché dà la caccia alla malvagità del mondo e la condanna. In *Giub* 1,24, al perverso Belial si contrappone non un angelo ma lo spirito santo di Dio fra gli uomini. Se i membri della setta di Qumran erano uomini che seguivano il cammino dello Spirito di Verità, erano anche uomini che erano stati mondati dallo Spirito Santo di Dio, che li riuniva alla verità di Dio (1 QS III,6-7).

(d) La figura della Sapienza personificata, che costituisce uno sfondo importantissimo per il Gesù giovanneo, costituisce uno sfondo anche per il Paraclito (il quale, come vedremo, è molto simile a Gesù). La Sapienza viene da Dio per dimorare fra il popolo eletto del Signore (Sir 24,12) e per portargli il dono della comprensione (vv. 26-27). La Sapienza dice (v. 31): « Riverserò l'insegnamento come una profezia e lo lascerò a tutte le generazioni future », funzione non dissimile da quella del Paraclito giovanneo, il quale « vi dichiarerà le cose future » (Giovanni 16,13). En 42,2 menziona il rifiuto della Sapienza da parte degli uomini, e ciò può essere paragonato alla opinione di Giovanni (14,7), che il mondo non può accettare il Paraclito. Nel commentario abbiamo visto una parziale relazione fra la funzione del Paraclito in Giovanni 15,26-27 e quella dello Spirito in Mt 10,19,20, lo Spirito del Padre dato ai discepoli affinché possano parlare di fronte a tribunali ostili. Nel passo parallelo di Lc 21,14-15 è la *sapienza* (non personificata) che viene data loro. (Lo scrivente è debitore di parecchie di queste idee a R. L. Jeske).

Riassumendo, nel pensiero ebraico troviamo disseminati gli elementi basilari che compaiono nella figura giovannea del Paraclito: una relazione congiunta in cui una seconda figura, ricalcata sulla prima, ne continua l'opera; la principale figura salvifica trasmette il suo spirito; Dio dona uno spirito che metterà il beneficiario in grado di comprendere e di intepretare con autorità gli atti e le parole divini; uno spirito personale (angelico) che capeggerà gli eletti contro le forze del male; spiriti personali (angelici) che istruiscono gli uomini e li guidano alla verità; Sapienza che viene agli uomini da Dio, dimora presso di loro e insegna loro, ma è respinta da altri uomini. E nei passi che descrivono questi vari rapporti e spiriti si trovano molti termini (testimoniare, insegnare, guidare e accusare) che compaiono nei passi giovannei relativi al Paraclito, incluso il titolo « Spirito di Verità ».

La concezione giovannea del Paraclito

La fusione di questi vari tratti in un quadro coerente e l'adattamento del concetto di Spirito Santo secondo quel quadro, ci hanno dato la presentazione giovannea del Paraclito. Dobbiamo esaminare più da vicino tale presentazione. È nostra opinione che Giovanni presenti il Paraclito come lo Spirito Santo in una parte speciale, cioè quale presenza personale di Gesù nel cristiano mentre Gesù è con il Padre.

Ciò significa, anzi tutto, che il quadro giovanneo del Paraclito è coerente con quanto viene detto nel Vangelo stesso e negli altri libri del NT circa lo Spirito Santo. È vero che il Paraclito è più chiaramente personale di quanto non lo sia lo Spirito Santo in molti passi del NT, perché spesso lo Spirito Santo, come lo spirito di Dio dell'AT, è descritto come una potenza. Eppure, ci sono certamente altri passi che attribuiscono carattere quasi personale allo Spirito Santo, per esempio i passi trinitari di Paolo, dove lo Spirito è posto a fianco del Padre e del Figlio, e lo Spirito compie azioni volontarie (1 Cor 12,11; Rm 8,16). Se il Padre concede il Paraclito su domanda di Gesù, il Padre dà lo Spirito Santo a coloro che glielo chiedono (lc 11,13; anche 1 Gv 3,24; 4,13). In Tt 3,6 sentiamo che Dio ha effuso lo spirito mediante Gesù Cristo. Dato che viene detto che sia il Padre sia Gesù mandano il Paraclito, lo

Spirito Santo è chiamato lo Spirito di Dio (1 Cor 2,11; Rm 8,11.14) oppure lo Spirito di Gesù (2 Cor 3,17; Gal 4,6; Filip 1,9). Giovanni 4,24 dice: « Dio è Spirito », intendendo che Dio si rivela agli uomini nello Spirito, e in Giovanni 20,22 Gesù dona lo Spirito agli uomini. Quindi, nulla si dice circa la venuta del Paraclito oppure circa la relazione del Paraclito con il Padre e il Figlio, la quale è completamente estranea al quadro neotestamentario dello Spirito Santo.

Se il Paraclito è chiamato lo « Spirito di Verità » e di lui si afferma che renderà testimonianza a favore di Gesù, in 1 Gv 5,6 (7) ci viene detto: « È lo Spirito che rende testimonianza di ciò, perché lo Spirito è verità ». Se la testimonianza del Paraclito è resa mediante i discepoli, negli Atti è la venuta dello Spirito Santo che spinge i discepoli a rendere testimonianza della resurrezione di Gesù. Concettualmente, c'è uno strettissimo parallelo con Giovanni 15,26-27 in Atti 5,32: « Noi siamo testimoni di queste cose, e così anche lo Spirito Santo che Dio ha dato a coloro che Lo obbediscono » (vedi Lofthouse, *art. cit.*). Se il Paraclito deve insegnare ai discepoli, Lc 12,12 dice che lo Spirito Santo insegnerà loro (vedi anche la trattazione di 1 Gv 2,27 ne « Le lettere di Giovanni » Cittadella Ed.).

Se il Paraclito ha una funzione forense nel dimostrare colpevole il mondo, anche lo Spirito di Mt 10,20 e di Atti 6,10 ha una funzione forense, cioè quella di difendere i discepoli sotto processo.

Ciò non significa che il Paraclito è semplicemente la stessa cosa che lo Spirito Santo. Alcune delle funzioni basilari dello Spirito Santo, quali la rigenerazione battesimale, la nuova creazione, il perdono dei peccati (Giovanni 3,5; 20,22-23), non sono mai attribuite al Paraclito. In realtà, mettendo in rilievo soltanto certi aspetti dell'opera dello Spirito e collocandoli nel contesto dell'ultimo discorso e della dipartita di Gesù, lo scrittore giovanneo ha concepito lo Spirito in modo estremamente singolare, tanto singolare che ha dato al quadro risultante un titolo speciale: « il Paraclito ». Nondimeno, vorremmo sottolineare che l'identificazione del Paraclito con lo Spirito Santo in 14,26 non è un errore redazionale, perché i punti di contatto del Paraclito e dello Spirito si trovano in tutti i passi relativi al Paraclito.

I tratti tipici del ritratto giovanneo del Paraclito/Spirito, e questo è il nostro secondo argomento, sono centrati sulla rassomiglianza dello Spirito con Gesù. Virtualmente, tutto quello che è stato detto circa il Paraclito è stato detto di Gesù in altre parti del Vangelo. Paragoniamo il Paraclito a Gesù sotto le quattro intestazioni che abbiamo usato per la classificazione all'inizio di questa appendice:

(a) La venuta del Paraclito. Il Paraclito *verrà*; parimenti Gesù è venuto nel mondo (4,43; 16,28; 18,37). Il Paraclito procede (*ekporeuesthai*) dal Padre; parimenti Gesù procedeva (*exerchesthai*) dal Padre. Il Padre *darà* il Paraclito su richiesta di Gesù; parimenti il Padre ha dato il Figlio (3,16). Il Padre *manderà* il Paraclito; parimenti Gesù è stato mandato dal Padre (3,17 e *passim*). Il Paraclito sarà mandato *in nome di Gesù*; parimenti Gesù è venuto nel nome del Padre (5,43; per molti rispetti il Paraclito sta a Gesù come Gesù sta al Padre).

(b) L'identificazione del Paraclito. Se il Paraclito è « un altro Paraclito », ciò implica che Gesù è stato il primo Paraclito (ma nel suo ministero sulla terra, non in cielo come in 1 Gv 2,1). Se il Paraclito è lo Spirito di Verità, Gesù è la verità (14,6). Se il Paraclito è lo Spirito Santo, Gesù è il Santo di Dio (6,69).

(c) La parte che il Paraclito sostiene in relazione ai discepoli. Ai discepoli sarà concesso il privilegio di conoscere o di riconoscere il Paraclito; parimenti è uno speciale privilegio il conoscere o il riconoscere Gesù (14,7.9). Il Paraclito dovrà stare presso i discepoli e rimanere con loro; parimenti Gesù deve restare nei discepoli e con i discepoli (14,20.23; 15,4.5; 17,23.26). Se il Paraclito deve guidare i discepoli lungo la via alla verità intera, Gesù è sia la via che la verità (14,6). Se il Paraclito deve insegnare ai discepoli, anche Gesù insegna a coloro che lo vogliono ascoltare (6,59; 7,14.18; 8,20). Se il Paraclito dichiara ai discepoli le cose future, Gesù identifica se stesso con il futuro Messia che dichiara o annuncia tutte le cose (4,25-26). Se il Paraclito renderà testimonianza, parimenti Gesù rende testimonianza (8,14). Inoltre, notiamo che Giovanni sottolinea che tutta la testimonianza e tutto l'insegnamento del Paraclito concernono Gesù, di modo che il Paraclito glorifica Gesù. (Gesù sostiene la stessa parte in relazione al Padre; 8,28; 12,27-28; 14,13; 17,4).

(d) La parte che il Paraclito sostiene in relazione al mondo. Il mondo non può accettare il Paraclito; parimenti gli uomini malvagi non accettano Gesù (5,43; 12,48). Il mondo non vede il Paraclito; parimenti agli uomini viene detto che presto non vedranno più Gesù (16,16). Il mondo non conosce o non riconosce il Paraclito; parimenti gli uomini non conoscono Gesù (16,3; cfr. 7,28; 8,14.19; 14,7). Il Paraclito renderà testimonianza nell'ambiente dell'odio del mondo; parimenti Gesù rende testimonianza contro il mondo (7,7). Il Paraclito dimostrerà la colpa del mondo per quanto riguarda il processo di Gesù, processo che influenza l'intero quadro giovanneo del ministero di Gesù.

Quindi, colui che Giovanni chiama « un altro Paraclito » è un altro Gesù. Dato che il Paraclito può venire soltanto quando Gesù se ne va, il Paraclito è la presenza di Gesù quando Gesù è assente. Le promesse di Gesù di dimorare presso i suoi discepoli sono adempiute nel Paraclito. Non è per caso che il primo passo che contiene la promessa di Gesù di mandare il Paraclito (14,16-17) è immediatamente seguito dal versetto che dice: « Io ritornerò a voi ». Non occorre che seguiamo E. F. Scott e Ian Simpson nel sostenere che Giovanni corregge l'erronea idea che lo Spirito Santo è distinto da Gesù. Giovanni insiste che Gesù sarà in cielo con il Padre mentre il Paraclito sarà sulla terra nei discepoli; quindi, i due hanno funzioni diverse. D'altra parte, l'interesse di Giovanni non è quello della più tarda teologia trinitaria, per la quale il principale problema sarà di mostrare la distinzione fra Gesù e lo Spirito; Giovanni si interessa della rassomiglianza fra i due.

Il « Sitz im Leben » della concezione giovannea del Paraclito

Che cosa indusse la tradizione giovannea a porre l'accento, nell'ultimo discorso, sullo Spirito quale Paraclito, cioè quale duratura presenza di Gesù risorto tra i suoi discepoli, che insegna loro e prova loro che Gesù è stato vittorioso e che il mondo era in colpa? Noi riteniamo che il quadro del Paraclito/Spirito riguardasse due problemi importantissimi all'epoca della stesura finale del Quarto Vangelo. (Nel commentario, pp. 846-47 sopra, abbiamo notato che ci possono essere state promesse relative allo Spirito nelle forme primitive dell'ultimo discorso, ma che la trasformazione di queste in passi relativi al Paraclito fu catalizzata dall'introduzione nell'ultimo discorso di materiale che ora compare in 15,18-16,4a. Questo materiale, che tratta della persecuzione dei discepoli da parte del mondo, ha paralleli in Mt 10,17-25 dove [10,20] lo Spirito ha una funzione forense. Le riflessioni su questa funzione forense possono aver condotto alla formulazione del concetto del Paraclito/Spirito, concetto che, allora, sarebbe consono agli ultimi stadi della compilazione dell'ultimo discorso).

Il primo problema era costituito dalla confusione causata dalla morte dei testimoni oculari apostolici, che erano la catena vivente tra la chiesa e Gesù di Nazaret. Molti studiosi sostengono la tesi che uno degli scopi del Quarto Vangelo era quello di mostrare la reale connessione fra la vita della chiesa alla fine del I secolo e l'ormai remoto Gesù di Nazaret (vol. I, p. XCI). Per una tale mentalità, la morte dei testimoni oculari apostolici era una tragedia, dato che veniva tagliato un legame visibile tra la chiesa e Gesù. In precedenza, questi uomini erano stati capaci di interpretare il pensiero di Gesù di fronte alle nuove situazioni in cui la chiesa veniva a trovarsi. Senza dubbio, il colpo della perdita dei testimoni oculari fu acutamente sentito nel periodo seguente il 70, ma per la comunità giovannea il colpo maggiore non si ebbe se non alla morte del Discepolo Prediletto, il testimone oculare per antonomasia (19,35; 21,24), morte che avvenne, a quanto sembra, poco prima che al Vangelo fosse data la forma finale. Questa morte o la sua imminenza deve avere presentato alla comunità giovannea l'angoscioso problema di sopravvivere senza il principale legame vivente con Gesù.

Il concetto del Paraclito/Spirito è una risposta a questo problema. Il fatto che i testimoni oculari avessero guidato la chiesa e che il Discepolo Prediletto avesse reso testimonianza a Gesù nella comunità giovannea, non dipendeva essenzialmente dal ricordo che essi serbavano di Gesù. Dopo tutto, essi avevano visto Gesù ma non lo avevano capito (14,9). Soltanto il dono dello Spirito dopo la resurrezione aveva spiegato loro il significato di quello che avevano visto (2,22; 12,16). La loro testimonianza era la testimonianza del Paraclito che parlava per loro tramite; la profonda re-interpretazione del ministero e delle parole di Gesù, compiuta sotto la direzione del Discepolo Prediletto e ora reperibile nel Quarto Vangelo, era opera del Paraclito. (Qui noi concordiamo, almeno di massima, con i tanti studiosi, quali Loisy, Sasse. Kragerud e

Hoeferkamp, i quali vedono nel Discepolo Prediletto l'« incarnazione » del Paraclito). E il Paraclito non interrompe la sua opera quando questi testimoni oculari muoiono, perché egli dimora presso tutti i cristiani che amano Gesù e obbediscono ai suoi comandamenti (14,17). (Mussner, pp. 67-70, non è proprio nel giusto quando pensa che la presenza continua del Paraclito sia privilegio dei Dodici e venga trasmessa con l'ufficio apostolico). Il cristiano recente non è più lontano dal ministero di Gesù di quanto non lo fosse il cristiano antico, perché il Paraclito dimora presso di lui come dimorava presso i testimoni oculari. E ricordando e dando un nuovo significato a quello che Gesù aveva detto, il Paraclito guida ogni generazione a fronteggiare situazioni nuove; egli annuncia le cose future (16,13).

Il secondo problema era costituito dall'angoscia provocata dal ritardo della seconda venuta. Nel periodo seguente il 70, l'aspettativa del ritorno di Gesù cominciò ad affievolirsi. Il suo ritorno era stato associato con l'adirato giudizio di Dio su Gerusalemme (Mc 13), ma ora Gerusalemme era stata distrutta dall'esercito romano e Gesù non ritornava ancora. In particolare, il ritorno di Gesù era stato atteso durante la vita di alcuni di quelli che erano stati suoi compagni (Mc 13,30; Mt 10,23). Certamente la comunità giovannea aveva atteso il suo ritorno prima della morte del Discepolo Prediletto (Giovanni 21,23); eppure, questa morte era ora imminente, o perfino già avvenuta, e Gesù non ritornava ancora. Che questo ritardo provocasse scetticismo si vede in 2 Pt 3,3-8, dove viene data la risposta un po' ingenua che, a prescindere dalla durata dell'intervallo, la venuta avrà luogo presto, perché per il Signore un giorno è mille anni. La risposta giovannea è più profonda. L'evangelista non perde la fede nella seconda venuta, ma sottolinea che molti dei tratti associati con la seconda venuta sono già realtà della vita cristiana (giudizio, stato divino di figli, vita eterna; vedere pp. CXLV-CXLVI). E in una maniera realissima Gesù è ritornato durante la vita dei suoi compagni, perché è venuto nel Paraclito e mediante il Paraclito. (Bornkamm, p. 26, fa notare che il concetto del Paraclito demitizza parecchi motivi conduttori apocalittici, incluso il giudizio del mondo, per esempio 16,11). Il cristiano non ha bisogno di vivere con gli occhi costantemente rivolti verso il cielo, dal quale dovrà venire il Figlio dell'Uomo, perché, quale Paraclito, Gesù è presente in tutti i credenti.

BIBLIOGRAFIA

BARRETT, C. K., « The Holy Spirit in the Fourth Gospel », JTS N.S. 1 (1950), 1-15.

BEHM, J., « *parakletos* », TWNTE, V, 800-14.

BERROUARD, M.-F., « Le Paraclet, défenseur du Christ devant la conscience du croyant (Jean xvi 8-11) », RSPT 33 (1949), 361-89.

BETZ, O., *Der Paraklet* (Leiden: Brill, 1963).

Bornkamm, G., « Der Paraklet im Johannesevangelium », *Festschrift für R. Bultmann* (Stuttgart: Kohlhammer, 1949), pp. 12-35. Ora in *Geschichte und Glaube I* (Gesalemmelte Aufsätze III; Münchem, Kaiser, 1968), pp. 68-89.

Brown, R. E., « The Paraclete in the Fourth Gospel », NTS 13 (1966-67). 113-32. Ne costituisce una forma più breve « The " Paraclete " in the Light of Modern Research », StEv, IV, 157-65.

Davies, J. G., « The Primary Meaning of PARAKLĒTOS », JTS n.s. 4 (1953), 35-38.

De Haes, P., « Doctrina S. Joannis de Spiritu Sancto », ColtctMech 29 (1959), 521-26.

De la Potterie, I., « Le Paraclet », *Assemblées du Seigneur* 47 (1963) 37-55. Ristampa in De la Potterie, I., - Lyonnet, S., *La vie selon l'Esprit* (Paris: Cerf, 1965), pp. 85-105; trad. it., La vita secondo lo Spirito, Roma, AVE.

Giblet, J., « De missione Spiritus Paracliti secundum Joa. xvi 5-15 », ColctMech 22 (1952), 253-54.

Hoeferkamp, R., « The Holy Spirit in the Fourth Gospel from the Viewpoint of Christ's Glorification », ConcTM 33 (1962), 517-29.

Holwerda, D. E., *The Holy Spirit and Eschatology in the Gospel of John* (Kampen: Kok, 1959).

Johannson, N., *Parakletoi* (Lund: Gleerup, 1940).

Johnston, G., « The Spirit-Paraclete in the Gospel of John », *Perspective* 9 (1968), 29-37.

Lemmonyer, A., « L'Esprit-Saint Paraclet », RSPT 16 (1927), 293-307.

Locher, G. W., « Der Geist als Paraklet », EvTh 26 (1966), 565-79.

Lofthouse, W. F., « The Holy Spirit in the Acts and in the Fourth Gospel », ET 52 (1940-41), 334-36.

Michaelis, W., « Zur Herkunft des johanneischen Paraklet-Titels », *Coniectanea Neotestamentica* 11 (1947: Miscellanea in onore di Fridrichsen), 147-62.

Miguens, M., *El Paráclito* (Gerusalemme: Studii Biblici Franciscani Analecta, 1963).

Mowinckel, S., « Die Vorstellungen des Spätjudentums vom heiligen Geist als Fürsprecher und der johanneische Paraklet », ZNW 32 (1933), 97-130.

Mussner, F., « Die johanneischen Parakletsprüche und die apostolische Tradition », BZ 5 (1961), 56-70.

Sasse, H., « Der Paraklet im Johannesevangelium », ZNW 24 (1925), 260-77.

Schlier, H., « Zum Begriff des Geistes nach dem Johannesevangelium », *Besinnung auf das Neue Testament* (Freiburg: Herder, 1964), pp. 264-71; trad. it., Riflessioni sul Nuovo Testamento, Brescia - Paideia.

Schulz, S., « Die Paraklet-Thematradition », *Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie im Johannesevangelium* (Göttingen: Vandenhoeck, 1957), pp. 142-58.

Simpson, I., « The Holy Spirit in the Fourth Gospel », *The Expositor*, nona serie, 4 (1925), 292-99.

Stockton, E., « The Paraclete », *Australasian Catholic Record* 16 (1962), 255-62.

SWETE, H. B., *The Holy Spirit in the New Testament* (London: Macmillan, 1931 reprint). Specialmente pp. 147-68.

WINDISCH, H., *The Spirit-Paraclete in the Fourth Gospel* (Philadelphia: Fortress, 1968). Traduzione di due articoli in tedesco « Die fünf johanneischen Parakletsprüche» (1927) e «Jesus und der Geist im Johannesevangelium » (1933).

bibliografia generale scelta

Non si è cercato di presentare una bibliografia giovannea completa; si citano solo le opere realmente consultate; le opere recenti sono state oggetto di particolare attenzione.

Barrett, C.K., *The Gospel According to St. John* (London: SPCK, 1956).

Bernard, J. H., *A. Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John,* a cura di A. H. McNeile, 2 volumi (Edinburgh: Clark, 1928).

Black, M., *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (2 ed.; Oxford: Clarendon, 1954).

Blinzler, J., *The Trial of Jesus* (Westminster: Newman, 1959); trad. it., Brescia, Paideia.

Braun, F.-M., *Jean le Théologien* (abbr. JeanThéol), I: *Jean le Théologien et son Evangile dans l'Eglise ancienne,* 1959; II: *Les grandes traditions d'Israël,* 1964; III: *Sa théologie: Le mystère de Jésus-Christ,* 1966 (Paris: Gabalda).

Bultmann, R., *Das Evangelium des Johannes* (16 ed. con Suppl.; Göttingen: Vandenhoeck, 1959).

Cullmann, O., *Early Christian Worship* (abbr. ECW), trad. di A. S. Tood e J. B. Torrance (SBT, N. 10; London: SCM, 1953); cfr. in it. *La fede e il culto nella chiesa primitiva,* Roma, AVE e *Il culto nella Chiesa primitiva,* Roma, Centro evangelico di cultura.

Dodd, C. H., *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge, 1953).

— *Historical Tradition in the Fourth Gospel* (Cambridge, 1963); trad. it. Brescia, Paideia.

Glasson, T. F., *Moses in the Fourth Gospel* (SBT, N. 40; London: SCM, 1963).

GUILDING, AILEEN, *The Fourth Gospel and Jewish Worship* (Oxford: Clarendon, 1960).

HOSKYNS, E., *The Fourth Gospel* a cura di F. N. Davey (2 ed.; London: Faber, 1947).

LAGRANGE, M.-J., *Evangile selon Saint Jean* (8 ed.; Paris: Gabalda, 1948).

LIGHTFOOT, R. H., *St. John's Gospel,* a cura di C.F. Evans (Oxford: Clarendon, 1956).

LOISY, A., *Le Quatrième Evangile* (1 ed.; Paris: Picard, 1903 — 2 ed.; Paris: Nourry, 1921). Riferimenti alla 2 ed. se non ci sono indicazioni in contrario.

MACGREGOR, G. H. C., *The Gospel of John* (Moffatt Commentaries; New York: Doubleday, 1929).

MOLLAT, D., *Introductio in exgesim scriptorum sancti Joannis* (Roma: *Gregoriana,* 1961).

RICHARDSON, A., *The Gospel According to Saint John* (Torch Commentaries; London: SCM, 1959).

SCHLATTER, A., *Der Evangelist Johannes* (3 ed.; Stuttgart: Calwer, 1960).

SCHÜRER, E., *A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ,* 5 volumi (Edinburgh: Clark, 1890).

SMITH, D. M., *The Composition and Order of the Fourth Gospel* (Yale, 1965).

STRATHMANN, H., *Das Evangelium nach Johannes* (10 ed.; Göttingen: Vandenhoeck 1963); trad. it. Brescia, Paideia.

TAYLOR, V., *The Gospel According to St. Mark* (London: Macmillan, 1953); trad. it. Assisi, Cittadella.

THÜSING, W., *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium* (Münster: Aschendorff, 1960).

VAN DEN BUSSCHE, H., *L'Evangile du Verbe,* 2 volumi (Brussels: Pensée Catholique, 1959 e 1961); cfr. in it. *Giovanni,* Assisi, Cittadella.

WESTCOTT, B. F., *The Gospel According to St. John,* ripubblicato da Fox (London: Clarke, 1958 [edizione originale 1880]).

WIKENHAUSER, A., *Das Evangelium nach Johannes* (2 ed.; Regensburg: Pustet, 1957); trad. it. Brescia, Morcelliana.

WILES, M. F., *The Spiritual Gospel* (Cambridge, 1960).

bibliografia aggiornata (1999-2004)

a cura di *Franco Manzi*

1. **Commenti selezionati**

Bartolomé, J.J., *Cuarto Evangelio. Cartas de Juan. Introducción y Comentario* (Claves Cristianas 13); Madrid: Editorial CCS, 2002.

Barclay, W., *The New Daily Study Bible. The Gospel of John,* Edinburgh: Saint Andrew Press, 2001.

Bazzi, C., *Vangelo di Giovanni. Testo e commento* (Piemme. Religione); Casale Monferrato, (AL): Piemme, 2000.

Blanchard, Y.-M., *Saint Jean* (La Bible tout simplement); Paris: L'Atelier, 1999.

Boily, R. - Marconi G., *Vedere e Credere. Le relazioni dell'uomo con Dio nel Quarto Vangelo* (Fede e Comunicazione 6); Milano: Paoline, 1999.

Dietzfelbinger, B., *Das Evangelium nach Johannes. Teilband 1: Johannes 1-12. Teilband 2: Johannes 13-21* (Zürcher Bibelkommentare: NT 4/ 1-2); Zürich: Theologischer Verlag, 2001.

Dreyfus, P., *Un solo evangelista conobbe Gesù,* Casale Monferrato, (AL): Piemme, 1999; orig.: *Saint Jean. Un grand reporter sur les traces de l'évangéliste,* Paris: Bayard Éditions, 1998.

Edwards, M. J., *John* (Blackwell Bible Commentaries); Oxford: Blackwell, 2004.

Keener, C.S., *The Gospel of John. A Commentary* (Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 2003).

Köstenberger, A.J., *Encountering John. The Gospel in Historical, Literary, and Theological Perspective,* Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1999.

Kruse, C.G., *The Gospel according to John. An Introduction and Commentary* (The Tyndale New Testament Commentaries); Leicester: InterVarsity, 2003.

Kysar, R., *Giovanni. Il Vangelo indomabile* (Piccola Collana Moderna. Serie Biblica 84); Torino: Claudiana, 2000; orig.: *John. The Maverick Gospel,* Atlanta, Georgia: John Knox Press, 1979.

Matson, M.A., *John* (Interpretation Bible Studies); Louisville, Kentucky: Westminster John Knox, 2002.

Osculati, R., *L'Evangelo di Giovanni*, Milano: IPL, 2000.

Ray, S.K., *St. John's Gospel. A Bible Study Guide and Commentary*, San Francisco, California: Ignatius Press, 2002.

Salas, A., *El evangelio de Juan. Jesús: creador de una humanidad nueva* (Bíblia y Vida 7); Madrid: San Pablo, ²2000.

Schmitt, W., *Der brennende Dornbusch. Eine darlegung des Evangeliums nach Johannes* (Kontexte 27); Frankfurt am Main-Berlin-Bern: Lang, 2000.

Schnelle, U., *Das Evangelium nach Johannes. 2. verbesserte Auflage* (Theologische Kommentar zum NT 4); Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2000.

Simoens, Y., *Secondo Giovanni. Una traduzione e un'interpretazione* (Testi e Commenti); Bologna: EDB, 2000; orig.: *Selon Jean: 1. Une traduction; 2-3. Une interprétation* (Collection 17; Bruxelles): Éditions de l'Institut d'Études Théologiques, 1997.

Smith, D.M., *John* (Abingdon New Testament Commentaries); Nashville: Abingdon, 1999.

Wengst, K., *Das Johannesevangelium. 1. Teilband: Kapitel 1-10; 2. Teilband: Kapitel 11-21* (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 4,1-2); Stuttgart: Kohlhammer, 2000-2001.

Whitacre, R.A., *John* (The IVP New Testament Commentary Series 4); Downers Grove, Illinois: InterVarsity, 1999.

2. **Studi selezionati**

Abella, J. (a cura di), *Vangelo di Giovanni, Lettere e Apocalisse. Confessare e testimoniare la vita in un mondo ostile* (Parola-Missione 5); Bologna: EDB, 2000.

Acharya, K., «Symbolism in the Gospel of St. John» Pro Dialogo 104 (2000), 215-220.

Ashton, J., *Comprendere il Quarto Vangelo* (Letture Bibliche 14; Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2000; orig.: *Understanding the Fourth Gospel* Oxford: Clarendon Press, 1991.

Barbaglia, S., «"Darai la tua vita per me?". Una rilettura della triplice domanda di Gesù a Simone di Giovanni,» in: Guenzi, P.D. (a cura di), *Per una teologia del cuore. Studi offerti a Monsignor Renato Corti nel decennio del suo episcopato novarese. Con un testo introduttivo del Cardinale C. M. Martini* (Studi 29); Novara: Interlinea, 2001, 41-68.

Barbaglia, S., «Il passaggio del "pastorale" da Gesù a Simon Pietro quale epilogo del cammino evangelico», Rivista Biblica 51 (2003), 149-191.

Becker, J., «Die Hoffnung auf ewiges Leben im Johannesevangelium», Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 91 (2000), 192-211.

Beirne, M.M., *Women and Men in the Fourth Gospel. A Genuine Discipleship of Equals* (Journal for the Study of the New Testament; Supplement Series 242); London: Sheffield Academic Press, 2003.

Belli, F., «"I giudei" nel Vangelo secondo Giovanni. Come affrontare il problema», Rivista Biblica 50 (2002), 63-75.

Bennema, C., *The Power of Saving Wisdom. An Investigation of Spirit and Wisdom in Relation to the Soteriology of the Fourth Gospel*

(Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament; 2. Reihe 148); Tübingen: J.C.B. Mohr, Paul Siebeck, 2002.

Berlingieri, G., «A proposito dell'anonimato dell'autore del IV Vangelo: chi è l'anonimo o perché è anonimo?», Rivista Biblica 48 (2000), 69-72.

Bieringer, R. - Pollefeyt, D. - Vandecasteele-Vanneuville, F. (a cura di), *Anti-Judaism and the Fourth Gospel. Papers of the Leuven Colloquium, 2000* (Jewish and Christian Heritage Series 1); Assen: Van Gorcum, 2001.

Blomberg, C.L., *The Historical Reliability of John's Gospel* (Nottingham: InterVarsity Press, 2001.

Boismard, M.-É., «Bethzatha ou Siloe?,» Revue Biblique 106 (1999), 206-218.

Boismard, M.-É., *Comment Luc a remanié l'Évangile de Jean* (Cahiers de la Revue Biblique 51); Paris: Gabalda, 2001.

Bonney, W., *Caused to believe. The Doubting Thomas Story at the Climax of John's Christological Narrative* (Biblical Interpretation Series 62); Leiden: Brill, 2002.

Borgonovo, G. «Incarnazione del Logos: il Logos giovanneo alla luce della tradizione giudaica», La Scuola Cattolica 130 (2002), 43-75.

Brakke, D., «Parables and Plain Speech in the Fourth Gospel and the *Apocryphon of James*», Journal of Early Christian Studies 7 (1999), 187-218.

Bréchet, R., *L'Évangile de Jean aujourd'hui,* Saint-Benoît-du-Sault: Éditions Bénédictines, 2002.

Brown R.E., *Un ritiro spirituale con l'evangelista Giovanni. Perché abbiate la vita*, Brescia: Queriniana, 2000.

Brown R.E., *An Introduction to the Gospel of John. Edited, updated, introduced, and concluded by F. J. Moloney, S.D.B.* (Anchor Bible Reference Library) Doubleday: New York, 2003.

Brouwer, W., *The Literary Development of John 13-17. A Chiastic Reading* (Society of Biblical Literature. Dissertation Series 182); Atlanta, Georgia: Society of Biblical Literature, 2000.

Brunini, M., *Maestro, dove abiti? Donne e uomini alla sequela di Gesù nel Vangelo di Giovanni* (Bibbia e spiritualità 21); Bologna: EDB, 2003.

Brunson, A.C., *Psalm 118 in the Gospel of John. An Intertextual Study on the New Exodus Pattern in the Theology of John* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament; 2. Reihe 158); Tübingen: J. C. B. Mohr, Paul Siebeck, 2003.

Burge, G.M., *Interpreting the Gospel of John* (Guides to New Testament Exegesis 3); Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 2001.

Busse, U., *Das Johannesevangelium. Bildlichkeit, Diskurs und Ritual. Mit einer Bibliographie über den Zeitraum 1986-1998* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 162); Leuven: Peeters, 2002.

Byrne S.N. - Cueva E. P. (a cura di), *«Veritatis Amicitiaeque Causa». Essays in Honor of Anna Lydia Motto and John R. Clark,* Wauconda, Illinois: Bolchazy-Carducci, 1999.

Calloud, J., «Le quatrième Évangile», Sémiotique et Bible 96 (1999), 2-25.

Calloud, J., «Le témoignage de Jean: (2ème partie)», Sémiotique et Bible 103 (2001), 22-55.

CASALEGNO, A., «Peccato e penitenza negli scritti giovannei», Rassegna di Teologia 41 (2000), 347-365.

CHATELION COUNET, P., *John, a Postmodern Gospel. Introduction to Deconstructive Exegesis applied to the Fourth Gospel* (Biblical Interpretation Series 44); Leiden: Brill, 2000.

CIMBUMBA NDAYANGO, A. C., *Wunder, Glaube und Leben bei Johannes. Eine exegetisch-hermeneutische Studie am Beispiel von Joh 3 im Hinblick auf die Inkulturationsaufgabe* (Arbeiten zur Interkulturalität 3); Bonn: Borengässer, 2001.

CLARK-SOLES, J., *Scripture cannot be broken. The Social Function of the Use of Scripture in the Fourth Gospel,* Boston: Brill Academic Publishers, 2003.

COLOE, M.L., *God dwells with us. Temple Symbolism in the Fourth Gospel* (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2001.

CONWAY, C.M., *Men and Women in the Fourth Gospel. Gender and Johannine Characterization* (Society of Biblical Literature; Dissertation Series 167); Atlanta, Georgia: Society of Biblical Literature, 1999.

CULPEPPER, R.A., *John, the Son of Zebedee. The Life of a Legend,* Edinburgh: T & T Clark, 2000.

DALY-DENTON, M., *David in the Fourth Gospel. The Johannine Reception of the Psalms* (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums) 47; Leiden: Brill, 2000.

DANNA, E., «A Note on John 4:29», Revue Biblique 106 (1999), 219-223.

DAY, J.N., *The Woman at the Well. Interpretation of John 4:1-42 in Retrospect and Prospect* (Biblical Interpretation Series 61); Leiden: Brill, 2002.

DECONICK, A.D., *Voices of the Mystics. Early Christian Discourse in the Gospels of John and Thomas and other Ancient Christian Literature* (Journal for the Study of the New Testament; Supplement Series 157); Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001.

DENZEY, N.F., «Genesis Traditions in Conflict? The Use of Some Exegetical Traditions in the *Trimorphic Protennoia* and the Johannine Prologue», Vigiliae Christianae 55 (2001), 20-44.

DESTRO A. - PESCE M., *Come nasce una religione. Antropologia ed esegesi nel vangelo di Giovanni,* Bari-Roma: Laterza, 2000.

DETTWILER, A., «Fragile compréhension. L'herméneutique de l'usage johannique du malentendu», Revue de Théologie et de Philosophie 131 (1999), 371-384.

DEVILLERS, L., «Une piscine peut en cacher une autre. À propos de Jean 5,1-9a», Revue Biblique 106 (1999), 175-205.

DEVILLERS, L., *La fête de l'Envoyé. La section johannique de la Fête des Tentes (Jean 7,1-10,21) et la christologie* (Études Bibliques; Nouvelle Série 49); Paris: Gabalda, 2002.

DIMAS DE ALMEIDA, A.J., «La questione gnostica e l'enigma del IV evangelo», Protestantesimo 55 (2000), 105-113.

DSCHULNIGG, P., *Jesus begegnen. Personen und ihre Bedeutung im Johannesevangelium* (Theologie 30); Münster-Hamburg: Lit, ^{2}2002.

DUBE M.W. - STALEY L. (a cura di), *John and Postcolonialism. Travel, Space and Power* (The Bible and Postcolonialism 7); London: Sheffield Academic Press, 2002.

Dumm, D.R., *A Mystical Portrait of Jesus. New Perspectives on John's Gospel*, Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 2001.

Edwards, R.B., *Discovering John*, London: SPCK, 2003.

Escaffre, B. «Jean le disciple bien aimé», in: *Les grandes figures de la Bible. II - Le Nouveau Testament*, Cahiers de la Faculté de Théologie de Tolouse, n. 11 (2001), 71-94.

Eslinger, L.M., «Judas Game: The Biology of Combat in the Gospel of John», Journal for the Study of the New Testament 77 (2000), 45-73.

Ferraro, G., *La gioia di Cristo. Nel Quarto Vangelo, nelle lettere giovannee e nell'Apocalisse* (Letture Bibliche 13); Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2000.

Fortna R.-T. - Thatcher T. (a cura di), *Jesus in Johannine Tradition*, Louisville, Kentucky: Westminster John Knox, 2001.

Frey, G., *Die johanneische Eschatologie. Band III: Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten* (Wissenscahftliche Untersuchungen zum Neuen Tetsament 117); Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.

Frey, G., «Das vierte Evangelium in neuer Perspektive», Theologische Beiträge 31 (2000), 38-44.

Frey, G., «Zur johanneischer Deutung des Todes Jesu», Theologische Beiträge 32 (2001), 346-362.

Gangemi, A., *I racconti post-pasquali nel Vangelo di S. Giovanni* (Documenti e Studi di Synaxis 8); Catania: Arca, 2003.

García, H., «Lazare, du mort vivant au disciple bien-aimé. Le cycle et la trajectoire narrative de Lazare dans le IV^e Evangile», Revue des Sciences Religieuses 73 (1999), 259-292.

García-Moreno, A., «La vida verdadera», Estudios Bíblicos 57 (1999), 289-302.

George, L.D., *Reading the Tapestry. A Literary-Rhetorical Analysis of the Johannine Resurrection Narrative (John 20-21)* (Studies in Biblical Literature 14); New York: Lang, 2000.

Ghiberti, G., *Dalle cose che patì (Eb 5,8). Evangelizzare con la Sindone* (Studia Taurinensia 14); Torino: Effatà Editrice, 2004, 115-132.133-139.

Ghiberti, G. e Collaboratori, *Opera Giovannea* (LOGOS. Corso di Studi Biblici 7); Leumann (Torino): Elledici, 2003.

Giblin, C.R., «What was Everything He told her she did? (John 4.17-18,29,39)», New Testament Studies 45 (1999), 148-152.

Gire, P., «La question de la vérité dans l'*Évangile* de saint Jean: de la Révélation au témoignage», Recherches de Science Religieuse 88 (2000), 95-113.

Guardini, R., *Gesù Cristo. La sua figura negli scritti di Paolo e di Giovanni*, Milano: Vita e Pensiero, 1999; orig.: *Das Christusbild der paulinischen und johanneischen Schriften*, Würzburg: Werkbund, ^{2}1961.

Gundry, R.H., *Jesus the Word according to John the Sectarian. A Paleofundamentalist Manifesto for Contemporary Evangelicalism, Especially Its Elites, in North America*, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2002.

Haldimann, K. - Weder, H., «Aus der Literatur zum Johannesevangelium 1985-1994. Erster Teil: Historische Situierung und diachrone Analyse (I-II)», Theologische Revue 67 (2002), 328-348.425-456.

Hamid-Khani, S., *Revelation and Concealment of Christ. A Theological Inquiry into the Elusive Language of the Fourth Gospel* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament; 2. Reihe 120); Tübingen: J. C. B. Mohr, Paul Siebeck, 2000.

Harrington, W.J., *John: Spiritual Theologian. The Jesus of John*, Dublin: The Columba Press, 1999.

Harstine, S., *Moses as a Character in the Fourth Gospel. A Study of Ancient Reading Techniques* (Journal for the Study of the New Testament; Supplement Series 229); London: Sheffield Academic Press, 2002.

Hazard, M., *The Literal Sense and the Gospel of John in Late-Medieval Commentary and Literature* (Studies in Medieval History and Culture 12); New York: Routledge, 2002.

Hill, C.E., «The *Epistula Apostolorum*: An Asian Tract from the Time of Polycarp», Journal of Early Christian Studies 7 (1999), 1-53.

Hofius, O., «"Er gibt den Geist ohne Mass" Joh 3,34b», Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 90 (1999), 131-134.

Hofrichter, P.L., *Modell und Vorlage der Synoptiker. Das vorredaktionelle «Johannesevangelium»* (Theologische Texte und Studien 6; Hildesheim: Olms, ²2002.

Hofrichter, P.L. (a cura di), *Für und wider die Priorität des Johannesevangelium*. Symposium in Salzburg am 10. März 2000 (Theologische Texte und Studien 9); Hildesheim: Olms, 2002.

Ihenacho, D.A., *The Community of Eternal Life. The Study of the Meaning of Life for Johannine Community*, Lanham MD-New York-Oxford: University Press of America, 2001.

Infante, R., «Maria di Betania e l'unzione di Gesù: Gv 12,1-8», Vetera Christianorum 37 (2000), 35-55.

Jackson, H.M., «Ancient Self-Referential Conventions and Their Implications for the Authorship and Integrity of the Gospel of John», The Journal of Theological Studies 50 (1999), 1-34.

Joulin, M., *Passione e risurrezione secondo Giovanni. Meditazioni per la Quaresima e la Pasqua* (Fame e Sete della Parola 32); Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 1999; orig.: *La Passion selon Saint Jean*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997.

Katz, P., «Von Markus zu Johannes - oder umgekehrt? Mögliche Wege einer Markus und Johannes gemeinsamen Sonderüberlieferung des biblischen Satzeinleiters "und siehe"», Theologische Zeitschrift 57 (2001), 36-59.

Kealy, J.S.P., *John's Gospel and the History of Biblical Interpretation* (Mellen Biblical Press Series 60a-60b); Lewiston, New York: Edwin Mellen, 2002.

Kenney, G.C., *John 1:1 as Prooftext: Trinitarian or Unitarian?*, Lanham: University Press of America, 1999.

Kenney, G.C., *Leadership in John. An Analysis of the Situation and Strategy of the Gospel and the Epistles of John*, Lanham: University Press of America, 2000.

Köstenberger, A.J., *Studies on John and Gender. A Decade of Scholarship* (Studies in Biblical Literature 38); New York: Lang, 2001.

Koester, C.R., *Symbolism in the Fourth Gospel. Meaning, Mystery, Community*, Minneapolis, Minnesota: Fortress Press, 2003.

Kollmann, H.-C., *Die Kreuzigung Jesu nach John 19,16-22. Ein Beitrag zur Kreuzestheologie des Johannes im vergleich mit den Synoptikern* (Europäische Hochschulschriften 23); Theologie 710; Frankfurt am Main: Lang, 2000.

Kreitzer L. J. - Rooke D. W (a cura di), *Ciphers in the Sand. Interpretations of the Woman Taken in Adultery (John 7.53-8.11)* (The Biblical Seminar 74); Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.

Kysar, R., *Preaching John* (Fortress Resources for Preaching); Minneapolis, Minnesota: Fortress Press, 2002.

Labahn, M., «Between Tradition and Literary Art. The Use Miracle Tradition in the Fourth Gospel», Biblica 80 (1999), 178-203.

Labahn, M., *Jesus als Lebensspender. Untersuchungen zu einer Geschichte der johanneischen Tradition anhand ihrer Wundergeschichten* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 98); Berlin: Walter de Gruyter, 1999.

Labahn, M., *Offenbarung in Zeichen und Wort. Untersuchungen zur Vorgeschichte von John 6,1-25 a und seiner Rezeption in der Brotrede* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament; 2. Reihe 117); Tübingen: J. C. B. Mohr, Paul Siebeck, 2000.

Labahn M. - Scholtissek K. - Strotmann A. (a cura di), *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium. Festgabe für Johannes Beutler SJ zum 70. Geburtstag,* Paderborn-München-Wien: Ferdinand Schöningh, 2003.

Larsson, T., *God in the Fourth Gospel. A Hermeneutical Study of the History of Interpretations* (Coniectanea Biblica; New Testament Series 35); Stockholm: Almqvist & Wiksell, 2001.

Lea, H.K., «Jésus est...». Une étude de l'emploi du verbe *einai* au sujet de Jésus dans l'évangile de Jean. Thèse présentée à la Faculté Libre de Théologie Rëformée d'Aix-en-Provence pour obtenir le grade de Docteur en Théologie, Aix-en-Provence: Faculté Libre de Théologie Réformée d'Aix-en-Provence, 2000.

Lee, D.A., *Flesh and Glory. Symbol, Gender, and Theology in the Gospel of John*, New York: The Crossroad Publishing Company, 2002.

Leloup, J.-Y., *O Evangelho de Joao. Traduzido para o francês e comentado por Jean-Yves Leloup. Traduçao para o português de Guilherme Joao de Freitas Teixeira*, Unipaz - Colégio Internacional dos Terapeutas; Petrópolis: Editora Vozes, 2000; orig.: *L'Évangile de Jean* (Spiritualités vivantes 76; Série Christianisme); Paris: Albin Michel, 1989.

Levine A.-J. (a cura di), *A Feminist Companion to John*, 2 volumi (The Feminist Companion to the New Testament and Early Christian Writings 4-5); London: Sheffield Academic Press, 2003.

Lieu, J. M., «Temple and Synagogue in John», New Testament Studies 45 (1999), 51-69.

Lincoln, A.T., *Truth on Trial. The Lawsuit Motif in the Fourth Gospel,* Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 2000.

Lozada, F., *A Literary Reading of John 5. Text as Construction* (Studies in Biblical Literature 20); New York: Lang, 2000.

McGrath, J.F., «A Rebellious Son? Hugo Odeberg and the Interpretation of John 5.18», New Testament Studies 44 (1998), 470-473.

McGrath, J.F., *John's Apologetic Christology. Legitimation and Development in Johannine Christology* (Society for New Testament Studies; Monograph Series 111); Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Malzoni, C.V., «"Moi, je suis la résurrection". Jean 11,25 dans la tradition syriaque ancienne», Revue Biblique 106 (1999), 421-440.

Maggioni, B., *La brocca dimenticata. I dialoghi di Gesù nel vangelo di Giovanni* (Sestante 13); Milano: Vita e Pensiero, 1999.

Manns, F., *L'Évangile de Jean et la sagesse* (Studium Biblicum Franciscanum; Analecta 62); Jerusalem: Franciscan Printing Press, 2003.

Manzi, F., «Lazzaro risvegliato dalla morte alla vita: l'attestazione giovannea di un segno "per Gesù"», Teologia 28 (2003), 158-182.

Marchadour, A., «Les Juifs dans l'évangile de *Jean*», Cahiers Évangile 108 (1999), 37-47.

Martín-Moreno, J.M., *Personajes del Cuarto Evangelio* (Biblioteca de Teología Comillas 7); Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2002.

Matson, M.A., *In Dialogue with another Gospel? The Influence of the Fourth Gospel on the Passion Narrative of the Gospel of Luke* (Society of Biblical Literature. Dissertation Series 178); Atlanta, Georgia: Society of Biblical Literature, 2001.

Metzner, R., *Das Verständnis der Sünde im Johannesevangelium* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 122); Tübingen: J. C. B. Mohr, Paul Siebeck, 2000.

Miller, E.L., «"In the Beginning": A Christological Transparency», New Testament Studies 45 (1999), 587-592.

Moloney, F.J., «The Fourth Gospel and the Jesus of History», New Testament Studies 46 (2000), 42-58.

Moloney, F.J., «Where does on look? Reflections on some recent Johannine Scholarship», Salesianum 62 (2000), 223-251.

Moloney, F.J., «"The Jews" in the Fourth Gospel. Another Perspective», Pacifica 15 (2002), 16-36.

Mondati, F., «Struttura letteraria di Gv 1,1-2,12», Rivista Biblica 49 (2001), 43-81.

Morgen, M., «La communication de la vie», Revue des Sciences Religieuses 73 (1999), 445-460.

Morgen, M., «Bulletin johannique», Recherches de Sciences Religieuses 89 (2001), 561-591.

Neirynck, F., «The Question of John and the Synoptics: D. Moody Smith 1992-1999», Ephemerides Theologicae Lovanienses 76 (2000), 122-132.

Newheart, M.W., *Word and Soul. A Psychological, Literary, and Cultural Reading of the Fourth Gospel*, A Michael Glazier Book; Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2001.

Ng, Wai-yee, *Water Symbolism in John. An Eschatological Interpretation* (Studies in Biblical Literature 15); New York: Lang, 2001.

Niklas, T., «"Unter dem Feigenbaum": Die Rolle des Kesers im Dialog zwischen Jesus und Natanael (Joh 1.45-50)», New Testament Studies 46 (2000), 193-203.

Nissen J. - Pedersen S. (a cura di), *New Readings in John. Literary and Theological Perspectives. Essays from the Scandinavian Conference* *on the Fourth Gospel, Arhus 1997* (Journal for the Study of the New Testament; Supplement Series 182); Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.

O'DAY, G.R., *The Word Disclosed. Preaching the Gospel of John*, St. Louis, Montana: Chalice Press, ²2002.

O'FLYNN, S., *Come and See. Lectio divina with John's Gospel*, Dublin: The Columba Press, 1999.

O'GRADY, J.F., *According to John. The Witness of the Beloved Disciple*, New York: Paulist Press, 1999.

ORTON D.E. (a cura di), *The Composition of John's Gospel. Selected Studies from Novum Testamentum* (Brill's Readers in Biblical Studies 2); Leiden: Brill, 1999.

PADOVESE, L., (a cura di), *Atti del IX Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo* (Turchia: la Chiesa e la sua Storia 17); Roma: Pontificio Ateneo Antoniano, 2003.

PAGELS, E.H., «Exegesis of Genesis 1 in the Gospels of Thomas and John», Journal of Biblical Literature 118 (1999), 477-496.

PAINTER, J. - CULPEPPER, R.A. - SEGOVIA, F.F. (a cura di), *Word, Theology, and Community in John*, St. Louis, Missouri: Chalice Press, 2002.

PASQUETTO, V., *In comunione con Cristo e con i fratelli. Lessico antropologico del Vangelo e delle lettere di Giovanni*, Roma: Teresianum, 2001.

PEDERSEN, S. (a cura di), *New Readings in John* (Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series 182), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.

PESCE, M. - DESTRO, A., «La lavanda dei piedi di Gv 13,1-20, il *Romanzo di Esopo* e i *Saturnalia* di Macrobio», Biblica 80 (1999), 240-249.

POFFET, J.-M. - COUSIN, H., «Le Nouveau Testament. Encadré: Dans le judaïsme, reconnaissance ou transformation», Cahiers Évangile. Supplément 108 (1999), 5-14.

RAHNER, J., «Mißverstehen um zu verstehen. Zur Funktion der Mißverständnisse im Johannesevangelium», Biblische Zeitschrift 43 (1999), 212-219.

REIM, G., «Vom Hebräerbrief zum Johannesevangelium, anhand der Psalmzitate», Biblische Zeitschrift 44 (2000), 92-99.

REINHARTZ, A., *Befriending the Beloved Disciple. A Jewish Reading of the Gospel of John*, New York: Continuum, 2001.

RENOURARD, C., «Jean 16,5-15», Lire et Dire 39 (1999), 30-41.

RESSEGUIE, J. L., *The Strange Gospel. Narrative Design and Point of View in John* (Biblical Interpretation Series 56); Leiden: Brill, 2001.

RIGATO, M.L., *Il titolo della croce di Gesù. Confronto tra i Vangeli e la Tavoletta reliquia della Basilica Eleniana a Roma* (Tesi Gregoriana. Serie Teologia 100), Roma: Editrice PUG, 2003.

RINGE, S.H., *Wisdom's Friends. Community and Christology in the Fourth Gospel*, Louisville, Kentucky: Westminster John Knox, 1999.

RODRIGUEZ RUIZ, M., «El lugar de composición del cuarto Evangelio. Exposición y valoración de las diversas opiniones», Estudios Bíblicos 57 (1999), 613-641.

ROUILLER, G., *«Si tu savais le don de Dieu.» Évangile selon S. Jean (1 à 10). Textes choisis* (Cahier de l'ABC 7); Fribourg: Association Biblique Catholique, Suisse Romande, 1999.

Rouiller, G., *«Voice l'homme... Voici votre roi.» Évangile selon S. Jean (13 à 20). Textes choisis* (Cahier de l'ABC 8); Fribourg: Association Biblique Catholique, Suisse Romande, 2000.

Ruschmann, S., *Maria von Magdala im Johannesevangelium: Jüngerin - Zeugin - Lebensbotin* (Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge 40); Münster: Aschendorff, 2002.

Sasse, M., *Der Menschensohn im Evangelium nach Johannes* (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 35); Tübingen: Francke, 2000.

Schneiders, S.M., *Written that You may believe. Encountering Jesus in the Fourth Gospel*, New York: Herder and Herder, 1999.

Schnelle, U., «Ein neuer Blick. Tendenzen gegenwärtiger Johannesforschung», Berliner theologische Zeitschrift 16 (1999), 21-40.

Scholtissek, K., «Johannes auslegen I. Forschungsgeschichte und methodische Reflexionen», Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt 24 (1999), 35-84.

Scholtissek, K., «Johannes auslegen II. Methodische, hermeneutische, und einleitungswissenschaftliche Reflexionen», Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt 25 (2000), 98-140.

Scholtissek, K., *In Ihm Sein und Bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften* (Herders biblische Studien 21), Freiburg im Breisgau: Herder 2000.

Scholtissek, K., «Johannes auslegen III. Ein Forschungsbericht», Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt 27 (2002), 117-153.

Schreiber S. - Stimpfle A. (a cura di), *Johannes aenigmaticus. Studien zum Johannesevangelium für Herbert Leroy* (Biblische Untersuchungen 29); Regensburg: Pustet, 2000.

Segalla, G., «"In Betania... aldilà del Giordano" (Gv 1,28)», Studia Patavina 1 (2002), 201-206.

Segalla, G., «Gesù di Nazareth fondamento storico del racconto giovanneo», Teologia 1 (2004), 14-42.

Simoens, Y., «L'évangile de Jean. Positions et propositions», Nouvelle Revue Théologique 122 (2000), 177-190.

Söding, T., «"Was kann aus Nazareth schon Gutes kommen?" (Joh 1.46). Die Bedeutung des Judeseins Jesu im Johannesevangelium», New Testament Studies 46 (2000), 21-41.

Söding, T., «Erscheinung, Vergebung, und Sendung: Joh 21 als Zeugnis entwickelten Osterglaubens», in: Bieringer, R. - Koperski, V. - Lataire, B. (a cura di), *Resurrection in the New Testament. Festschrift J. Lambrecht* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 165); Leuven: Leuven University Press – Peeters, 2002, 207-232.

Söding, T., «Die Wahrheit des Evangeliums. Anmerkungen zur johanneischen Hermeneutik», Ephemerides Theologicae Lovaniensis 78 (2002), 318-355.

Söding, T., «"Ich und der Vater sind eins" (Joh 10,30f). Die johanneische Christologie vor dem Anspruch des Hauptgebotes (Dtn 6,4f)», Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 31 (2002), 177-199.

Söding, T., (a cura di), *Johannesevangelium - Mitte oder Rand des Kanons. Neue Standortbestimmungen* (Quaestiones Disputatae 203); Freiburg im Breisgau: Herder, 2003.

Taliercio, G., *Credere e amare: Meditazioni sul Vangelo di Giovanni* (Bibbia e Preghiera 48); Roma: ADP, 2003.

Thatcher, T., «The Sabbath Trick: Unstable Irony in the Fourth Gospel», Journal for the Study of the New Testament (1999), 53-77.

Thatcher, T., *The Riddles of Jesus in John. A Study in Tradition and Folklore* (Society of Biblical Literature; Monograph Series 53); Atlanta, Georgia: Society of Biblical Literature, 2000.

Theobald, M., *Herrenworte im Johannesevangelium* (Herders Biblische Studien 34); Freiburg im Breisgau: Herder, 2002.

Theobald, M., «Ansätze einer biblischen Spiritualität. Impulse aus dem Johannesevangelium», Geist und Leben 75 (2002), 166-182.

Thompson, M.M., *The God of the Gospel of John*, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2001.

Umoh, C., *The Plot to kill Jesus. A Contextual Study of John 11.47-53* (European University Studies 23); Theology 696; Frankfurt am Main: Lang, 2000.

Urban, C., *Das Menschenbild nach dem Johannesevangelium. Grundlagen johanneischer Anthropologie* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament; 2. Reihe 137); Tübingen: J. C. B. Mohr, Paul Siebeck, 2001.

van der Watt, J.G., *Family of the King. Dynamics of Metaphor in the Gospel according to John* (Biblical Interpretation Series 47); Leiden: Brill, 2000.

van der Watt, J.G., «The Presence of Jesus through the Gospel of John», Neotestamentica 36/1-2 (2002), 89-95.

Vanhoye, A., *Se conoscessi il dono di Dio. Saggi sul Quarto Vangelo*, Casale Monferrato (AL): Piemme, 1999.

van Meenen, B., «Position: le signe du passage de la mort à la vie», Lumière et Vie (Lyon) 243 (1999), 67-74.

Vignolo, R., «Il Libro giovanneo e lo Spirito di verità. Poetica testimoniale e scrittura pneumatica nel IV Vangelo», Ricerche Storico Bibliche 12 (2000), 251-268.

Vignolo, R., «Segni di gloria e sensi spirituali. Bellezza della rivelazione e accoglienza della fede nel quarto vangelo», Parola, Spirito e Vita (2001), 95-126.

Vignolo, R., «Giovanni Battista e il discepolo amato. Un approccio narrativo», Credere oggi 23 (2003), 83-108.

Vignolo, R., *Personaggi del Quarto Vangelo. Figure della fede in San Giovanni*, Milano: Glossa, ^{2}2003.

Vogler, W., «Johannes als Kritiker der synoptischen Tradition», Berliner theologische Zeitschrift 16 (1999), 41-58.

Wengst, K., «Perspektiven für eine nicht-antijüdische Christologie. Beobachtungen und Überlegungen zu neutestamentlichen Texten», Evangelische Theologie 59 (1999), 240-251.

Wilson, A., *Conceptual Glossary and Index to the Vulgate Translation of the Gospel according to John* (Alpha-Omega. Reihe A. Lexica, Indizes, Konkordanzen zur klassischen Philologie 211); Hildesheim: Olms, 2000.

Winsor, A. R., *A King is bound in the Tresses. Allusions to the Song of Songs in the Fourth Gospel* (Studies in Biblical Literature 6); New York: Lang, 1999.

Zedde, I., *La volontà di Cristo nel Vangelo di Giovanni. Contrasto e rifiuto*, Piemme. Religione; Casale Monferrato (AL): Piemme, 2000.

Zimmermann, M. - Zimmermann, R., «Der Freund des Bräutigams (Joh 3,29): Deflorations- oder Christuszeuge?», Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 90 (1999), 123-130.

Zimmermann, R., *Christologie der Bilder im Johannesevangelium. Die Christopoetik des vierten Evangeliums unter besonderer Berücksichtigung von Joh 10* (Wissenscahftliche Untersuchungen zum Neuen Tetsament 171); Tübingen: J. C. B. Mohr, Paul Siebeck, 2004.

Zumstein, J., *Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium. Übersetzungen von Esther Straub*, Zürich: Pano Verlag, 1999.

* * *

Al lettore italiano – in modo particolare – si riveleranno utili alla consultazione i numeri monografici delle seguenti riviste, cui hanno contribuito appunto molti tra gli esperti del IV vangelo:

- *Il vangelo secondo Giovanni. Nuove proposte di esegesi e di teologia. Scritti per i settant'anni di Giuseppe Segalla,* Studia Patavina 50:3 (2003) [di carattere più scientifico].
- *Giovanni l'Evangelista dalle ali d'aquila,* Credere oggi 23 (2003) [di carattere più divulgativo].
- *Vangelo secondo Giovanni*, Parole di Vita 49 (2004) [annata monografica, di carattere più divulgativo].

Raccomandabile per la sua finalità didattica nei corsi istituzionali di teologia e scienze religiose, il volume collettivo (già citato in bibliografia) di:

Ghiberti, G. e Collaboratori, *Opera Giovannea* (LOGOS. Corso di Studi Biblici 7); Leumann (Torino): Elledici, 2003.

indice analitico

'ABBA (*pater*, « padre »), 567, 898-899, 909-910, 924
ABRAMO, 463-464, 467-469, 470-478
ACQUA:
  dal costato di Gesù, 1166, 1179-1190
  Gesù che cammina sulla, 325-331
  in rapporto allo Spirito Santo, 185-190, 223, 235, 424-426, 1186-1190
  simbolo dell'insegnamento, 234-235, 424-425
  viva, 222, 234-236, 417-418, 424-425, 1186
    sorgente di, 413-415, 424-426, 1194
  (*vedi anche* Battesimo)
ADEMPIMENTO DELLA SCRITTURA, 629-630, 659, 992-993, 1130, 1136, 1150, 1153
AGNELLO DI DIO, 73, 77-83, 1111, 1191
  agnello dell'Apocalisse, 77-79, 278, 466, 567
  talya, 81
  (*vedi anche* Pasqua, agnello)
AKOUEIN (« udire », « ascoltare »), 209, 350, 489, 505, 549
  con il genitivo o l'accusativo, 382, 465, 636, 1090
ALETHEIA (« verità »), *alethes*, *alethinos*, 20-21, 28, 365-366, 388, 442, 460, 745-746, 755-759, 853, 867, 928, 933-934, 1053-1054, 1074, 1077
  contrasto implicito in *alethinos* 758, 814, 1425, 1441
  e menzogna, 475-476
  « operare la verità », 177, 195, 1440
  sfondo culturale del concetto, 1440-1441
  significato di *alethes*, 1425, 1441
  Spirito di, 768, 783, 846, 856, 934
    (*vedi anche* Paraclito)
  vero Dio, 901, 916
ALESSANDRIA, CXXIII (*vedi anche* Filone; Sapienza)
ALLEANZA, 378, 736-737, 760, 788, 1111, 1191, 1321
  amore di, 20-21, 48, 734-736, 775-776
  nuova (rinnovata), 736, 916, 954, 1278
ALOGOI, CX
AMEN, 111, 501, 690, 875-876, 1400
AMORE (amato), LXXII, CXXXI, 20, 175, 771, 780, 788, 791, 799, 800, 821-822, 941, 953-954, 1412
  agapan e *philein*, CXII, CXIII, 210, 277, 548, 560, 728, 775, 779, 799, 801, 824-825, 878, 1394-1395, 1399, 1438-1439

  - e comandamento, 728, 734-737, 779, 802, 823-824, 826, 954, 1445-1447
  - di Dio, 292, 941, 942, 943
  - di Gesù, 774-775, 799, 800, 1412
  - Dio è, 226, 1484
  - (*vedi anche* Discepolo Prediletto; Alleanza, amore)
- ANDREA, 95-96, 99, 101, 104, 302, 1345, 1346 (*vedi anche* Pietro; Filippo)
- ANGELO(I), 119-120, 268, 608, 1051, 1240-1241, 1254-1255, 1494
- ANNA, 158, 571-572, 1005-1007, 1016-1017
  - interrogatorio di Gesù, 1013-1017, 1019-1028
  - palazzo di, 1010-1011
- ANOTHEN, 171, 208
- ANTICO TESTAMENTO (*vedi* Giovanni, Vangelo di, citazioni; Legge; Scrittura)
- ANTIOCHIA, CXXIV (*vedi anche* Ignazio di Antiochia)
- APOCALISSE, Libro dell'Apocalisse, CIII, CXXIX, CXL
  - « agnello » nella, 77-79, 82
  - autore di nome Giovanni, CV, CIX, CXXXIII
  - donna di Ap 12, 139-141, 888-889
  - escatologia della, CXLVII, 865, 928, 952
  - numero sette nella, CLXXIV
  - « Parola di Dio » nella, 921, 1464-1465
- APOCALITTICO (*vedi* Escatologia)
- APOLLONIO DI TIANA, 166
- APOSTOLO (*vedi* Inviare)
- ARAMAICO (lingua di Giovanni), CLVIII-CLIX
  - nei singoli passi, 10, 14, 81, 202, 226, 289, 386, 553, 637, 657, 742, 750, 764, 768, 925, 1053, 1092, 1116, 1243, 1244, 1310, 1349, 1405, 1491
  - (*vedi anche* Targum)
- ARIANI, 7, 19, 278, 789, 794, 937
- ASCENSIONE (*vedi* Resurrezione, e ascensione)
- BARABBA, 1057-1058, 1074-1078, 1080
- BATTESIMO:
  - di Gesù, 85-86
  - e il proselito ebreo, 187
  - operato da Gesù, 199-200, 216
  - operato da Giovanni il Battista, 66, 67-68, 71
  - sacramento cristiano del, CXXXIV-CXXXVIII
    - in singoli passi, 186-190, 235-236, 273-274, 426, 497-499, 665-666, 675-677, 1189-1190, 1199, 1297-1298, 1312-1314, 1316
    - istituzione del, CXXXVIII, 71
    - rinascita per mezzo del, 188-189
    - (*vedi anche* Sacramenti; Acqua)
- BEATITUDINE (Macarismo, « Beati . . . »), 658, 680-681, 1293, 1300, 1321-1325
- BESTEMMIA, 479, 532-534, 979, 1085
- BETABARA, 59
- BETANIA AL DI LÀ DEL GIORDANO, 58-59, 205, 539
- BETANIA PRESSO GERUSALEMME, 547, 582, 984
- BETESDA, PISCINA DI, 267-268
- BETLEMME, 420, 427
- BETSAIDA, 108, 109, 267, 300, 606
- BODMER (PAPIRI):
  - II (P^{66}) e XV (P^{75}), XCVII, CLX, CLXVII
  - III (copto), CLXVII, 854

- CAIFA, 155, 1005-1006, 1020-1021, 1087, 1108, 1142
  - carriera, 571-572
  - palazzo di, 1010, 1017
  - « processo » di Gesù, 1022-1023, 1024-1025
    - fine del, 1039
  - « profezia » di, 575, 577
- CAFARNAO, 109, 145-147, 251, 334-335, 367
  - narrazioni sinottiche della guarigione a, 252-254, 270-271
- CANA, 126, 251, 1345

- primo miracolo a, 125-143, 563-564, 567, 1152, 1189, 1391
- secondo miracolo a, 249-260

CARNE, 17, 18, 43-44, 367-368, 899-900, 903
- e corpo, 163, 368-369
- e sangue, 16-18, 365
- e Spirito, 171, 185, 282-283, 388
- interpretazione eucaristica, 367-369, 376

CEDRON (VALLE), 984-985

CERINTO, LXXXVII-LXXXVIII

CESARE, 1088-1089

CHARIS, 20-21, 23-24, 28

CHENOBOSKION, LX (*vedi anche* Gnosticismo)

CHIASMO, CLXV, 356, 716, 776, 805-806, 882, 879, 884, 1060, 1133

CHIEDERE O DOMANDARE A DIO, 748, 763-764, 767, 821, 875-876, 891-892
- nel nome di Gesù, 748, 764-765, 787, 821, 826, 876, 878, 891, 893

CHIESA (vedi Ecclesiologia)

CHIESA CATTOLICA ROMANA E SCRITTURA, 1151, 1186, 1264, 1409, 1419
- canonicità, 436
- Concilio di Trento, 190, 351, 819, 1312
- Concilio Vaticano I, 1413-1414
- Pontificia Commissione Biblica, CXX
- (*vedi anche* Concilio Costantinopolitano II)

CIBO, 227, 337

CLEMENTE DI ROMA, XCV, 514

COMANDAMENTO(I), 1445-1447
- nel contesto dell'ultima cena, 728, 734-737, 800, 823-824, 826, 954
- osservanza del (dei), 636, 766-767, 771, 772-773, 800, 830, 1446
- plurale e singolare, 767, 800
- rapporto con « parola(e) », 772-773, 904, 933, 1446
- ricevuto da Gesù, 638, 786, 1446-1447

COMPIMENTO DELLA SCRITTURA, (*vedi* Adempimento della Scrittura)

CONCILIO COSTANTINOPOLITANO II, 1293, 1308

CONOSCERE, CONOSCENZA:
- conoscenza e vita eterna, 916-917
- conoscere e credere, 880, 1456
- *ginoskein* e *oida*, 838, 1456-1457

CONSACRAZIONE, CONSACRARE, 527, 536, 928, 929, 933-935

CROCIFISSIONE DI GESÙ:
- bevanda offerta a Gesù, 1130-1132, 1154-1158
- come glorificazione, 644, 1158-1159, 1274
- crurifragium, 1164
- divisione delle vesti, 1094, 1121-1122, 1145-1147
- donne presso la croce, 1123-1128, 1147
- fuoriuscita di sangue ed acqua, 1139, 1166, 1180-1190
- grido di, 1084, 1095-1096, 1104
- iscrizione sulla croce, 1118-1119, 1143-1145
- luogo della crocifissione, 1116-1117, 1177
- morte di Gesù, 1132, 1158-1159, 1165
- punizione romana, 1048
- rimozione del corpo, 1163-1164, 1172-1173, 1179, 1195-1196
- sentenza di, 1096
- Simone di Cirene, 1094, 1115, 1140-1141
- struttura della scena, 1133-1134
- tempo della, 1093-1094, 1105
- tipo di croce, 1117, 1119
- trafittura delle mani e dei piedi, 1285-1286

DEDICAZIONE, FESTA DELLA, 506-508, 524, 527-529

DEUTERO-ISAIA, LXIX, 66, 79, 83, 320, 353-354, 361, 630, 660, 882,

894, 918, 920, 1028, 1117, 1269, 1467
  « Io sono », 1486-1487
  (*vedi anche* Servo di Jahvè)
DEUTERONOMIO, lxix, 64, 288, 290, 293, 344, 431, 432, 433, 488, 584, 629, 631, 637-639, 653, 674, 717, 752, 761, 906, 919, 954, 979, 1054, 1163, 1191, 1447, 1477
DIASPORA, lxxxiv, 406, 411
DIATESSARON (*vedi* Taziano)
DIAVOLO (Satana, demonio), 385, 402, 465, 505, 751, 1494
  il Maligno, 855, 928
  padre de « i giudei », 473-476
  (*vedi anche* Principe di questo mondo)
DIDACHÈ, 321, 576, 812, 835, 908
DIKAIOSYNE (« giustizia »), 835, 842-843, 854, 864, 910, 1009
DIONISO, CULTO DI, 131, 134
DISCEPOLI DI GESÙ, cxxxii-cxxxiii, 382, 395, 483, 799, 834, 1050-1051, 1071, 1302-1305, 1322-1323, 1335-1336, 1344-1348
  all'ultima cena, 655
  chiamata dei, cxxviii, 101-102, 137-139, 385, 829
  come fratelli, 1248, 1277-1278, 1405
  dispersione dei, 894-895, 1034
  missione dei, cxxviii, 240-241, 826, 834, 929, 945, 1216, 1277, 1286, 1297-1299, 1303-1304, 1305-1307, 1313-1314, 1361-1362, 1386-1388, 1409
    consacrazione e, 933-935
    destinati a portar frutti, 802, 817-818, 821, 826
    opposizione al mondo, 930-932, 950
  nominati in Giovanni, 100, 655
  persecuzione dei, 849-850, 890
  preghiera per i, 930-935, 944
  sequela di Gesù, 103, 617-618
  visita alla tomba vuota, 1256-1257
  (*vedi anche* Discepolo Prediletto; Dodici; Resurrezione di Gesù, apparizioni)
DISCEPOLI DI GIOVANNI EVANGELISTA, cxviii, cxxi-cxxiii
DISCEPOLO PREDILETTO, cx-cxviii, 645, 685, 1226-1228, 1147-1154, 1166-1168, 1190, 1231-1239, 1256-1258, 1262-1267, 1351, 1358, 1366, 1415-1421, 1422-1425
  figura simbolica, cxiii, 691, 1150, 1417
  l'altro o il discepolo innominato, 96, 1008-1009, 1034, 1231-1232
  Lazzaro quale, cxiii-cxiv, 1418
  morte o destino del, cxv, cxviii, 1403-1406, 1415-1419, 1498-1499
DOCETISMO, lxxxviii, cxxxviii, 44, 1141, 1185
DODICI (I) cxxviii, 96, 384-385, 655, 825-826, 923, 1289, 1302-1305, 1313, 1346
  in rapporto a Pietro, 1413-1414
  scelti da Gesù, 385, 659, 825-826, 842-843
  (*vedi anche* Discepoli; Resurrezione di Gesù, apparizioni ai Dodici)
« DONNA » come titolo:
  forma di cortesia, 127-128, 225
  simbolismo di, 139-142, 888-890, 1152
DONO, DONARE (*didonai*), 176, 210, 222, 235
  tempi del verbo, 210
« DOPPIO SIGNIFICATO », clxv, 170, 171, 398, 1091 (*vedi anche* Fraintendimento)
DOULOS (« servo, schiavo »), 461-462, 472, 657, 679-680, 801, 825
DOXA (*vedi* Gloria)
DUALISMO, lxi, lxxi, 195, 846, 896, 1458-1459
  della terra e del cielo, 173, 208-209, 451
  (*vedi anche* Mondo; Rotoli del Mar Morto)

EBIONITI, lxxxviii.
EBREI, (Lettera o Epistola agli),

CLIV, 30, 536, 909, 935, 1146, 1207, 1466, 1468

- ECCLESIOLOGIA (Chiesa), CXXVI-CXXXIV, 517, 576, 1366-1367
  - comunità, CXXX-CXXXI, 944-950
  - ordinamento della chiesa, CXXXI-CXXXII
- EFESO, LXXVII, CV-CIX, CXXIII-CXXV, 29
  - dimora della Madonna?, 1149
  - luogo della sepoltura di Giovanni, CVI
- EFRAIM, 573
- EGERTON (Papiro), 2, XCVII, 181, 297-298, 489
- EGO EIMI (« Io sono »), LVIII, 330-331, 347, 444, 451, 453, 455, 478-480, 660-661, 682, 844, 1002, 1482-1489
  - in Deutero-Isaia, 1486-1487
  - i tre tipi dell'uso giovanneo, 1482-1485
  - le quattro formule di Bultmann, 1482
  - nome divino di Gesù?, 920-921, 932, 1487
  - paralleli sinottici, 991, 1488-1489
  - predicati varî, 794, 1483-1484
  - sfondo culturale dell'uso giovanneo, 1485-1488
- ELIA, 62-66, 85, 289, 304, 487, 1493
  - e il Messia, 70
  - miracoli di, 127, 131-132, 304, 405
- ELISEO, 131, 132, 304, 487, 1493
- ELLENISMO, LXIII-LXVIII (*vedi anche* Gentili)
- ENON, 71, 199-200, 205
- EPISTOLE DI GIOVANNI (*vedi* Giovanni, Epistole di)
- ESCATOLOGIA, CXXXIX-CXLVIII
  - discorso apocalittico sinottico, 720-721, 839-841, 846-847
  - nell'ultimo discorso, 720-723
  - realizzata, in opp. a finale (apocalittica), XXIV, CXLI-CXLVIII, 194-195, 285, 357, 377, 714, 715, 753-754, 820, 865, 868, 952, 1281, 1324, 1499
  - sviluppo della nel NT, CXLIV-CXLVIII

  (*vedi anche* Giudicare)

- ESEGESI DELLE SCRITTURE EBRAICHE:
  - esegesi giudaica o rabbinica, 339, 347-348, 534-535
  - tecnica omiletica, 358-360, 379
- ESISTENZIALISMO, XCI-XCII
- ESSENI (*vedi* Rotoli del Mar Morto)
- EUCARISTIA, LXXXIX, CXXXIV-CXXXV, CXXXVIII, 142-143, 163, 319-322, 391-392, 666, 681, 687, 811-813, 907-909, 1181, 1189-1190, 1269, 1271, 1282, 1388-1391
  - *eucharistein*, 303, 309, 320-321, 333
  - istituzione della, CXXXVII-CXXXVIII, 368, 681
    - racconti sinottici della, 315, 320, 682, 687
  - pane di vita, 354, 367-378
- EVA E LA NUOVA EVA, 140-142, 1152-1153, 1186
- EXOUSIA (« potere, autorità »), 15, 1087

- FARISEI, LXXXIII, 57-58, 169, 216-217, 421, 431, 437, 486, 508, 513-514, 564, 570, 597, 603, 633, 967, 972-973, 979, 988-989, 1046 (*vedi anche* Giudei; Giudaismo e Giovanni; Sinedrio)
- FEDE (credere), 137, 166-167, 193-194, 215, 229, 243, 256-260, 278, 295-297, 342-343, 385, 388-389, 551, 629-630, 742, 762, 878, 880, 894, 1168-1169, 1200, 1237-1238, 1263, 1292-1293, 1332-1333
  - come accettazione della dottrina, 916, 944, 1339
  - dell'uditorio che ascolta il Vangelo, XC-XCI, 633, 1321, 1337
  - e conoscenza, 385, 880, 1456-1457
  - e vedere, 110, 175, 356, 636, 1321-1325
  - gradi di, 563, 633, 1319, 1324-1325, 1479
  - *pisteuein*, 166, 1292, 1454-1457
    - reggenza dei casi e delle preposizioni, 16, 460,

        466, 551-552, 748, 1455-1456
    tema nel Libro dei segni, CLXXVI, 258-259, 1456
    (*vedi anche* Segni, reazione ai)
Feste degli Ebrei, CLXXVI, 266 (*vedi anche sotto i nomi delle singole feste*)
Figlio dell'Uomo, 70, 117-121, 174, 175, 192-193, 279, 285, 286, 337, 342, 365, 382, 387, 391-392, 449, 453, 490, 610, 620-622, 731-733, 809, 952, 1024, 1083
    tre tipi di detti 112, 732
Figlio di Dio, XC, 75-76, 88, 116-117, 490, 532-537, 548, 552, 644, 1085, 1086, 1105-1106 1337-1339, 1375
    « il Figlio », 175-176, 276-278, 338, 349, 473, 531-532, 899, 1305-1306
        rapporto con il Padre, 210, 213-214, 277, 282-284, 760-761, 788-790, 791, 864, 879, 900-901, 937-938, 942, 947, 1277
    (*vedi anche* Gesù di Nazaret, divinità di; *Monogenés*)
    significato di figli di Dio presso gli ebrei, 182-184, 474
Filippo, 107-109, 113-114, 655, 747, 760
    e Andrea, 96, 108-109, 302, 318, 1346
    (*vedi anche* Vangelo di Filippo)
Filone, LXV-LXVI, 305, 358, 773, 801, 1040, 1057, 1089, 1102, 1104, 1163, 1287, 1386, 1397, 1432, 1465-1466, 1467
    precisione?, 1043, 1105
Fonte dei discorsi della rivelazione, XXIX-XXXII, LX, CLXII
Fraintendimento, incomprensione, CLXV-CLXVI, 171, 182, 222, 238, 341, 344, 399, 454, 477, 675, 1106, 1268
Fratelli di Gesù, 146, 395-399, 1225-1226, 1212, 1248
Galilea, XXXIV, XXXVII, 217
    patria di Gesù, 244-247
    profeta proveniente dalla, 422
    (*vedi anche* Resurrezione di Gesù, apparizioni; Tiberiade, lago di)
Generare, generato, 16-17, 19-20, 170
    da Dio, 182-183, 644
    distinto da nascere, 170
Gentili (Greci), LXXXIX-XCI, 253, 258, 259, 406, 517, 601-602, 606, 611-612, 945, 1337 (*vedi anche* Ellenismo; Roma)
    impurità dei (secondo il Levitico), 1040-1041, 1069
Gerusalemme:
    e Giudea, 203
    entrata di Gesù in, 592-603
        cronologia della, 594
    pellegrini a Pasqua a, 579-580, 984, 1094-1095
    popolo di, 403
    pronuncia del nome, 56
    ultimo ministero di Gesù a, 578 (*vedi anche* Ultimo discorso; Passione, racconto della)
    viaggi di Gesù a, 154, 165-166, 399, 541, 556
    (*vedi anche* Resurrezione di Gesù, apparizioni)
Gesù di Nazaret:
    disceso dal cielo, 191, 644
    divinità di, 6, 29, 34-35, 276-277, 455-456, 478-479, 532-537, 760-761, 789, 901, 944, 1195, 1248, 1292-1293, 1320-1321, 1487
        agente o inviato di Dio, 537, 760-761, 789-790
        porta un nome divino, 831, 843, 918-921, 924, 931-932, 1002, 1487
    educazione, 401-402, 408
    età, 150-151, 469
    incarnazione, 33, 43-48, 1053
    ministero pubblico, XXIII, XLV-XLVI, LV, 643
    parentela, 109-110, 349, 464
    preesistenza, 73-74, 84-86, 469, 903, 917-918, 942

  - preghiera di, 567-568, 905-911, 922-923, 930
  - processo di (*vedi* Anna; Caifa; Pilato; Sinedrio)
  - tentazioni, 398
  - titoli, 102 (*vedi anche* Signore; Messia; *Monogenés*; Figlio dell'Uomo; Figlio di Dio)
  - unità con il (vicinanza al, essere presso il) Padre, 214, 282-283, 338, 410-411, 464, 521, 530-532, 636-638, 760-761, 910, 938, 947, 1453-1454
  - un profeta o falso profeta, 224, 427, 978-979, 1026-1027, 1101
  - un sacerdote, 933-935, 1228-1229, 1146, 1246
    - preghiera sacerdotale, 909, 935
  - (*vedi anche* Crocifissione di Gesù; Passione, racconto della; Resurrezione di Gesù)
- GETSEMANI, 698, 894, 985
  - giardino od orto del, 985-986
  - preghiera e agonia di Gesù nel, 611-612, 690, 703, 791, 910, 986, 997-998
- GIOIA, 207, 240, 467-468, 800, 823, 888, 890, 891, 927, 932, 1304-1305
- GIOVANNI, ATTI DI:
  - Leucio, CV, CVI
  - quinto secolo, CXIX
- GIOVANNI, EPISTOLE O LETTERE DI, XCIV, CIII, CIX, CXXIII, CXXIX, 1187
  - e l'ultimo discorso, 775, 777, 822, 824, 862, 865, 947-948, 949-950, 951
- GIOVANNI, FIGLIO DI ZEBEDEO, XX, CIV-CX, CXV-CXXIII, 1009
  - autore dell'Ap?, CXXIII
  - figli di Zebedeo, 1346
  - ignoranza di?, CXVII, 1009-1010
  - morte di, CVI, 1405
  - parente della Madonna?, CXVI, 126, 1125-1126
  - (*vedi anche* Discepolo Prediletto)
- GIOVANNI IL BATTISTA, 55-93, 757
  - aspetta colui che deve venire, 76-88, 208
  - battesimo, 67-69, 71
  - cronologia della attività di, 146-147, 203-205
  - descrizione sinottica di, 64, 67, 69, 71, 87-88
  - discepoli di, XXIII, 203-205, 539
    - vanno da Gesù, 95-121
  - e lo sposo, 202-207
  - e Qumran, LXXIX, 61, 65-67, 539
  - mandei e, LXII
  - né Elia, né il Messia, né il Profeta, 61-66
  - nel Prologo, LXXVII, LXXIX-LXXX, 32-33, 38-40, 49
  - passi concernenti Giovanni spostati, 39, 49, 204-205, 256
  - relazione di Giuseppe Flavio, 60, 323
  - seguaci di, XXIX, LXXVII-LXXX, CXXV, 61-63
  - voce nel deserto, 57, 66-67
- GIOVANNI IL PRESBITERO (l'Anziano), CVII-CX
- GIOVANNI MARCO (*vedi* Marco)
- GIOVANNI, IL VANGELO DI:
  - autore (evangelista, scrittore principale), XXX, XXXVII-XLI, LIII, LXXIV, 1422-1425
    - identità dello, CIII-CXXIII
    - significato del termine, CIII-CIV
  - citazioni della Scrittura, XXXVI, LXVIII-LXX, 57, 66-67, 150, 152, 338-339, 350, 413-418, 420, 424-426, 443, 526, 533-535, 594-595, 599-602, 629-631, 659-660, 833, 845, 926-927, 928-929, 992, 1122, 1156-1157, 1169-1170, 1190-1195
    - del Deutero-Zaccaria, 1192
    - lemmi (formule introduttive), 443, 659, 833, 1169
  - composizione, XXII-XLII
    - teoria dei cinque stadi, XXXV-XLII, CXVIII-CXXI, 701-702, 1423
  - cronologia del ministero di

Gesù, XXII-XXIV, LIV-LVI, 152-154, 506-507, 556-557, 652, 661-662

- data del, XIX, XCIII-CI, CXLVII
- destinazione e scopo, LXXVI-XCII, 1337-1339
- discorsi di Gesù nel, XXIX, XXXI, XXXVI
  - duplicati dei, XXIV, XXXIX, 193, 211-212, 284-286, 371-374, 445, 704-713, 859-860
    - interpretano i segni, XXXI, XXXVI, CLXXIV, 644, 695
  - isolati o non collegati, 212, 634-639
  - (*vedi anche* Ultimo discorso)
- edizioni o redazioni del, XXXII-XXXV, XXXVII-XXXVIII, LXXXIV, 90-93
- fonti o tradizioni sottostanti, XXVIII-XXXII, XXXV, LII, CXVIII-CXIX, 255-256
  - analisi statistica delle, XXVIII-XXIX
  - data delle, XCVIII
- forma del codice (libro) del, XXVI--XXVII
- forma poetica, XXXI, CLXI-CLXV, 911-912
  - ritmo, rima, CLXIII, 749-750
  - strofe o stanze, 32, 293, 445, 911
  - (*vedi anche* Parallelismo)
- geografia, XXIII, XXV, XXXIV, XLIV-XLV, LXXXIV, CLXXVI, 71, 306-307
- letteratura su, XX-XXI, CLXXVIII-CLXXIX
- lingua (originale), XXIX, XXXVI, CLVII-CLIX [*vedi anche* Aramaico (lingua di Giovanni)]
- mancanza di consecuzione, XXIII-XXIV, 203, 306-307, 540-541, 697-698, 1369-1370
  - spostamenti (riassestamenti), XXIV-XXVIII, 305-307, 698-699, 737, 854, 860
  - (*vedi anche sopra* discorsi, duplicati)
- posizioni critiche recenti a riguardo del, XIX-XXI
- redazione o edizione finale, XXX, XXVII-XLI, LIV-LV
  - e cap. 21, 1211, 1361-1367, 1383, 1384, 1386, 1416, 1423-1424, 1427, 1428-1431
  - rapporto con l'opera dell'evangelista, XXX, XXXIX-XLII
  - redattore come discepolo dell'evangelista, XXXVIII, CXLVII, 1364-1366, 1428-1431
  - teoria di Bultmann, XXX, 1181, 1365
  - (*vedi anche* Luca, redattore finale di Giovanni?)
- relazione con i Sinottici, XX, XLVII-LI, LVIII, XCVI, CXXVII-CXXVIII, CLII-CLIII
- (*vedi anche* Passione, racconto della; Resurrezione di Gesù)
- schema, CLXIX-CLXX (*vedi anche* Libro della gloria; Libro dei segni)
- stile, XXII, XXXVI, CLXV-CLXVI
  - peculiarità, XXXI-XXXII, 1363-1364
- teologia, CXXVI-CLIV
  - e l'altra teologia del NT, CLIII-CLIV
- testo greco, XCVII, CLIX-CLXI
- tradizioni orali dietro il, XXXVI
- valore storico, XIX-XXI, XLIV-XLVI, LII-LVI, CXIX-CXXII

GIUDA ISCARIOTA, IL TRADITORE, 384, 653-654, 986-987, 1009

- a Betania, 586, 589
- alla lavanda dei piedi, 677-678, 681-682
- famiglia?, 583
- « figlio di perdizione », 925-926
- forma del nome, 386, 654

motivi del tradimento, 589, 653-654, 671-672, 691-692, 926
predizione di Gesù, 663, 681, 684-693
nel giardino (orto), 986-987, 991, 1001-1002
posizione tra i Dodici, 386, 685
scelto da Gesù, 385-386, 659

GIUDA, NON ISCARIOTA, 655, 771-772

GIUDAISMO E GIOVANNI, LXVIII-LXXIV
polemica contro la sinagoga, XXXVIII, LXXX- LXXXVII, XCIX-C, 49, 296, 496-497, 814-816, 835-837, 850, 966-967, 1106, 1110-1111
valutazione del, 479, 837, 966-967, 1110-1111

GIUDEA, XXIII, XXXIV, 198-199, 217, 386, 395, 561
patria di Gesù?, 245

GIUDEI, (I) XXXIX, LXXX-LXXXIV, 56, 150, 349, 397, 496, 561, 835, 864, 1045-1046, 1051, 1052, 1066-1067, 1069, 1077, 1087, 1088, 1096, 1097, 1104, 1109, 1110-1111, 1120, 1162-1163, 1182-1183, 1193, 1338
attaccati da Gesù, 295-297, 397-398, 406-409, 459-480, 532-534
canale di salvezza, 225
discendenti di Abramo, 463, 464, 466, 470-473
e i farisei, 486, 570, 988-989, 1045-1046
impiego favorevole o neutrale del termine, 456, 459-460, 556, 1049
« la folla », 409, 593
(*vedi anche* Giudaismo)

GIUDICARE, GIUDIZIO (*krinein, krisis*), CXLII-CXLVIII, 819, 854, 855, 951, 1193
« condannare », 176, 448-449
il potere che Gesù ha di giudicare, 195, 284-285, 442-443, 448, 491
(*vedi anche* Escatologia)

GIUSTINO MARTIRE, L'APOLOGISTA, LXXXV, XCV, C, 70, 223, 368, 397, 471, 494, 499, 622, 632, 801, 836, 968, 1090, 1096, 1122, 1192, 1285, 1402

GLORIA, GLORIFICARE (*doxa*), 47-48, 134-137, 246, 291-293, 726, 731-733, 798, 821, 858, 868-869, 889, 914-918, 923, 939-940, 997, 1420, 1444-1445, 1469
la gloria di Isaia e Gesù, 632
« l'ora » della, 611-613, 618-619, 643-644, 899, 914-915, 1274, 1278
(*vedi anche* Libro della Gloria)

GNOSTICISMO:
concetto del redentore, LXI-LXIII, 746, 1278
in Giovanni?, XXXII, LIX-LXIII, LXXXVIII, XCV-XCVI, CXL, 30, 44, 746, 755, 807, 822-823, 825, 915, 917, 919, 952, 1141, 1325, 1339, 1482-1485
seguaci di Giovanni il Battista, LXXVI-LXXVIII
(*vedi anche* Mandei)

GOLGOTA, 1116-1117, 1177-1178

GRECI (vedi Ellenismo; Gentili)

HAPHTARAH, 361, 425-426, 985, 994, (*vedi anche* Sinagoga, letture)

HERMETICA, LXVI-LXVIII, 720, 746, 907, 1450, 1453

IGNAZIO DI ANTIOCHIA, LXXXIX, XCV, CXXIV, 172, 223, 277, 368, 453, 514, 608, 618, 654, 811, 822, 829, 938, 1182, 1319 1471

IMMANENZA (*vedi Menein*)

INABITAZIONE (*vedi Menein*)

INCLUSIONE, CLXV, 50, 260, 358, 445, 451, 540, 566, 805, 829, 839, 883, 884, 906, 913, 1111, 1190, 1191, 1421

INNALZAMENTO (DI GESÙ), 192-193, 609-611, 643-644, 1071, 1200, 1387
tre affermazioni, 192, 456, 620-622

INNI NEL NT, 30-31

INVIARE (*apostellein, pempein*), 176, 201, 404, 442, 486, 498, 833-

834, 905, 929, 940-941, 1286-1287, 1496
  apostolos, 658, 680
  di Giovanni il Battista, 11, 201
  (*vedi anche* Discepoli di Gesù, missione; Dodici)
Ireneo, lxxxvii-lxxxviii, ci, civ-cx, 25, 143, 252, 485, 743, 917, 1141, 1185, 1187, 1402
Ironia, clxvi
Isacco, tipologia di, 193-194, 1141, 1191
Israele, Israelita, lxxxiv, cxxxi, 110-111, 115-116, 808 (*vedi anche* Re, di Israele)
Issopo, 1131-1132, 1158

Lalein (« parlare »), 172-173
Lapidazione, 432, 469, 1049
Lavanda dei piedi, 651-683
  e battesimo, 665-666, 670, 675-676
  simbolismo della, 664-666, 673-679
    riferimento alla morte di Gesù, 644, 665, 670, 671, 675, 679
  unità della scena, 666-670
  verbi « lavare », 656, 675-676
Lazzaro:
  come Discepolo Prediletto, cxiii-cxiv, 548, 1418
  nella parabola lucana, l-li, 471, 556-558
  nome, 547
  racconto della resurrezione, 545-568, 589
    anticipato nel cap. 5, 285, 568
    simbolismo, 560-561
    storia particolare dei capp. 11-12, cxiii-cxiv, 154, 540, 556, 589, 598, 610-611, 690
    storicità, 556-559
Legge (Torah), 23, 350, 446-447, 460, 1085, 1469-1470
  come fonte di vita, 291
  con il significato de « la Scrittura », 526, 609, 832-833
  ignoranza della, 421
  « la vostra » o « la loro » legge, 402, 443, 526, 832-833
Lestes (« bandito »), 501-502, 513, 1057-1058, 1077, 1117-1118
  guerrigliero rivoluzionario, 975, 976, 1014, 1044, 1057-1058
Lettere di Giovanni (*vedi* Giovanni, Epistole)
Leviti, 56
Libro dei Segni, clxx-clxxvi
  conclusione del, 627-639
  conclusione originale, 540
  schema del, clxxii-clxxiii, 256, 259-260
    inclusione tra l'inizio e la fine, 540, 566-567
    parti singole, 54, 124, 262-264, 544
  storia particolare dei capp. 11-12 (racconto di Lazzaro), cxiii-cxiv, 154, 540, 556, 589, 597-598, 610-611, 690
  temi principali del, clxxv-clxxvi, 258-260, 536-537, 643-644, 1456
Libro della Gloria, clxix-clxx, 643-645
  conclusione del, 1333-1339
      confronto con il Libro dei Segni, 633, 643-644, 1335
  inizio del, 668, 671
  passaggio dal Libro dei Segni, 540, 558
  schema del, 645
    parti singole, 648-650, 958-959, 1206
  temi principali del, 643-645
Lithostrotos (« Pavimento di pietra »), 1092, 1108
Logion giovanneo, clii, 389, 410, 760
Logos (*vedi* Parola)
Luca:
  e la storia dell'adultera, 436
  redattore finale di Giovanni?, xxxiv, li, 31, 92-93, 257-258, 1301, 1331
  Vangelo di, l-li, 126, 151-157, 230, 252-254, 273, 300-301,

308-309, 533, 557-558, 585-587, 598, 615-616, 636-637, 659, 671, 675, 678, 679, 680, 772, 791, 847, 1142, 1256-1257, 1272-1273, 1281-1284, 1285, 1295-1296, 1300, 1313, 1323, 1350, 1351, 1358-1359, 1368, 1371-1372, 1376-1377, 1382, 1386, 1390
  non-interpolazioni occidentali, 1209, 1211, 1256, 1285, 1295
  racconto dell'ultima cena, 661-664, 690-692, 697, 701, 738-739, 942
  (*vedi anche* Logion giovanneo; Pentecoste; (Passione, racconto della; Resurrezione di Gesù

LUCE (E TENEBRE), LVIII, LXI,LXXI-LXXIII, 10-11, 38-40, 194, 441, 495, 509, 623, 692-693, 1001, 1069, 1458-1459
  del mondo, 441, 446-447, 549
  Dio è, 226, 1484
  partenza della, 623

MANDEI, MANDEISMO, LXI-LXIII, LXXVIII, 518, 755, 807, 907, 990, 1484, 1485, 1492, 1493
  Manda d'Hayye, LXII, LXXVIII

MARCIONE, CXIX

MARCO:
  Giovanni Marco come autore di Giovanni?, CVII, CXIV-CXV
  vangelo di, L, CXXII, 156, 206, 246-247, 254, 269-271, 300, 301, 308-311, 329, 340, 389-390, 399, 484, 485, 585-587, 615-618, 672, 679, 681, 713-714, 738-739, 791, 846-847, 894-895, 1410
    appendice marciana, 1209, 1258-1260, 1298, 1362
    ministero di Gerusalemme, 578
    racconto dell'ultima cena, 661-664, 690-692
    (*vedi anche* Passione, racconto della; Resurrezione di Gesù)

MARIA, MADRE DI GESÙ, 126, 889, 1228
  a Cana, 132-133, 139-142, 1151, 1152
  ai piedi della croce, 1123, 1127-1128, 1147-1154
  verginità, XCIX, 146, 1125
  (*vedi anche* « Donna » come titolo)

MARIA DI BETANIA:
  e Maria Maddalena, 588
  nel racconto di Lazzaro, 545-568
    ruolo di Marta, 562-563, 570
    saluta Gesù, 565
  nel Vangelo di Luca, 547-548, 557, 560, 563
  unzione di Gesù, 581-591, 1199
    ruolo di Marta, 589

MARIA MADDALENA, 1227-1228, 1243
  e Gesù risorto, 1178, 1241-1249, 1258-1261, 1267-1279
  e Maria di Betania, 588, 1228
  presso la croce, 1123-1125
  visita al sepolcro vuoto, 1227-1233, 1239-1241, 1254-1256

MARTA (*vedi* Maria di Betania)

MATTEO, VANGELO DI, L, CXXIV, 105, 149, 150, 152, 156, 163, 252-254, 270-271, 308-309, 390-391, 420, 617, 631, 636, 659, 660, 672, 679-681, 682-683, 738-739, 763-764, 783, 823, 835, 839-841, 843, 846-847, 917, 1050, 1051, 1258-1261, 1297-1299, 1310-1312, 1373-1376, 1381, 1411, 1413-1414
  racconto dell'ultima cena, 661-663
  (*vedi anche* Logion giovanneo; Passione, racconto della; Resurrezione di Gesù)

MELITONE DI SARDI, 83, 1116

MEMRA (vedi Parola, *memra*)

MENEIN (« rimanere » « durare »), 103, 337, 341, 377, 613, 768, 1404, 1452-1454
  menein en (inabitazione, immanenza), 776-779, 783, 796,

    818-819, 891, 953-954, 1452-1454
        modi di inabitazione, 722
        mone (« dimora »), 742-743, 751-754, 780-781
Merkabah, 120
Messia, lxxxix-xc, 76, 99, 622-623, 889, 978, 1084, 1085, 1110-1111, 1136, 1194-1195, 1337-1339
    abbondanza messianica, 135-136
    aspetti politici del, 976-977
    Christos, 99
    confessione di Gesù come, 70, 104-105, 529-532, 552
    e *ego eimi*, 1483
    falso, 292, 513
    Giovanni il Battista come, 61-62, 201
    miracoli del, 404-405
    nascita a Betlemme, 420, 427, 622
    nascosto, 70, 110, 404, 427, 622
    rimane per sempre, 610, 1452
    sacerdotale, 63, 66
    Taheb samaritano, 226
    (*vedi anche* Re, dei giudei)
Miracoli (*vedi* Segni; Opere)
Mirra, 582, 1154, 1174, 1177, 1195-1201
Mistero, 1441
    religioni, 866
Moltiplicazione dei pani, 299-331, 1382, 1389-1390
    posizione del racconto, 309-310, 340
    (*vedi anche* Pane di vita)
Mondo (*kosmos*), 13-14, 40-41, 73, 81, 193-194, 304, 364, 376, 396, 491, 552, 597, 940, 1050-1051, 1450-1452
    Gesù come luce del, 13, 194, 441, 446-447, 485, 495, 549, 636, 1458-1459
    Gesù come salvatore del, 177, 230, 243
    impiego ostile del termine, 396, 451, 608, 616, 653, 829, 832, 838-848, 927, 930-932, 1074, 1077, 1451-1452, 1459
        processo del, da parte del Paraclito, 862-865
    (*vedi anche* Principe di questo mondo)
Monogenes (Unigenito), 19, 24-25, 193 (*vedi anche* Figlio di Dio)
Monte, il, 301, 305, 1381
Monte degli Ulivi, 155, 431, 594, 835, 985-986 (*vedi anche* Getsemani)
Mosè, lxix, 114-115, 266, 408, 427, 638-639, 825, 906, 920-921, 933, 1129, 1321-1322
    come re, 305
    discepoli di, 488-489
    miracolo della manna, 304, 338, 343
    segni e opere di, 629-630, 1474, 1476, 1477
    visione di Dio, 49, 191, 290, 489, 760-761

Natanaele, 109, 110, 114-117, 1345-1346, 1347
    un rabbi?, 110
Nazaret, 109-110, 247, 427-428, 990
Nazoreo, 989-991
Nicodemo, 168-197, 1009, 1172-1173, 1196-1201
    fede di, 178, 1200
    identificazione, 169
Notte (simbolo del male), 169-170, 692-693, 1459 (*vedi anche* Luce)
Numeri, simbolismo dei, 129, 223-224, 268, 1355-1358 (*vedi anche* Otto giorni; Sette)

Odi di Salomone, xxix, xxxii, lxi, clviii, 30, 807
Offenbarungsreden (*vedi* Fonte dei discorsi della rivelazione)
Onore, 246 (*vedi anche* Gloria)
Opera (e), miracoli, 227-228, 290, 293, 395, 402-403, 530, 537, 817, 918, 1153, 1472-1480
    dell'uomo, 195-196, 762
    di Dio, 338, 484, 918
    e parole, 747-748, 761, 817, 831, 844
    fede e, 342-343, 761

  sfondo culturale del termine, 1474, 1477
  (*vedi anche* Segni)
ORA, LA, 128-129, 398, 747, 836, 874, 1107-1108, 1152, 1274, 1278, 1337, 1459-1461
  e il Libro della Gloria, 643
  è venuta, 141-142, 611-612, 899, 1460
  non è ancora venuta, 128-129, 1459
  origine del termine, 1461
  sta venendo, 225, 882
  (*vedi anche* Tempo)
OSANNA, 595
OTTO GIORNI (OGDOADE), 138, 1290-1291

PACE, 787-788, 896, 1304-1305
  come saluto, 784, 1284-1285, 1286, 1295
PANE DI VITA:
  divisione (parti) del discorso, 340, 369-371, 378-380
  introduzione al discorso, 336-345
  manna, 343-344
  pane vivo, 364
  significato del, 351-355, 367-369
  (*vedi anche* Eucaristia)
PAOLO (EPISTOLE PAOLINE) E GIOVANNI, cxxvii, cliv, 29, 162-163, 242, 471-473, 499, 532-533, 608, 615, 630, 682, 685, 796, 809, 850, 915, 917, 921, 926, 931, 932, 942, 943, 949, 951, 969, 1063, 1107, 1056, 1208, 1273, 1453
    1 Cor 15, 3-9, 1207-1208, 1212-1213, 1220, 1221-1222, 1238, 1248, 1273, 1297, 1303, 1360, 1371-1373
PAPIA, cv, cvi, cviii, cix, clviii, 108, 434, 743, 892
PAPIRI (*vedi* Bodmer; Egerton; Rylands)
PARABOLA (E) cxxxiii, clxvi, 283, 447, 461, 730
  della vite e i tralci, 793-827
  del pastore, 510-522, 613-615, 806
  e allegoria, 509-510, 806-807, 889-890
  paroimia, parabole, 502, 877
PARACLITO (SPIRITO DI VERITÀ), lxi, lxxii, xci-xcii, cx, 705, 715, 767-768, 776-778, 833-834, 856-859, 860-869, 877, 886-887, 891, 911, 1315, 1325, 1490-1499
  come maestro, 783-784, 786-787, 850, 866-869, 1497
  e il mondo, 768-769, 845-848, 853-855, 862-865, 1497
  Gesù come, 776, 1490
  rapporto con lo Spirito, 783, 846, 1306-1307, 1495-1496
  (*vedi anche* Spirito)
PARALLELISMO, clxi-clxii, 28, 776-777, 937, 1145, 1155
PAROLA (*logos*), 5-6, 229, 353, 772-773, 795, 798, 1464-1471
  Alogoi, cx
  con Dio, 33-35
  concetto greco della, lxv-lxvi, 44, 1465-1466
  dabar, 1466-1467
  e la creazione, 35-38, 1465-1466, 1467
  e la Legge, 1469-1470
  e Sapienza, 1467-1469
  e silenzio, 1470-1471
  incarnata, lxxxix, 40-49, 903, 915, 1466
  memra, 46, 175, 1470
  nel Libro della Sapienza, 1464, 1467, 1468, 1471
  sfondo culturale semitico della, 1466-1471
  singolare e plurale, 772-773, 798, 904
PARASCEVE (*vedi* Pasqua, giorno della preparazione della)
PARUSIA (RITORNO) DI GESÙ, c-ci, 645, 722-723, 745, 752-753, 777, 784, 885-886, 1416-1417, 1421, 1499
  (*vedi anche* Escatologia)
PASQUA, 228, 266, 306, 317, 330-331, 556, 610
  agnello di, 81-83, 663, 1070, 1094, 1111, 1142, 1158, 1169, 1177, 1191
  cristiana, 375
  cronologia dell'ultima Pa-

- squa di Gesù, xlvi, 581-582, 652, 661-663, 685, 1041-1042, 1064, 1093-1094, 1162
- feste (tre) in Giovanni, 149, 301, 579
- giorno della preparazione della, 1093, 1162, 1178-1179, 1195
- Haggadah, 330-331, 344-345, 374-375, 1111
- manna a, 343
- pellegrini a Gerusalemme, 579, 984, 1094
- *privilegium paschale*, 1054-1055, 1075, 1076-1077
- purificazione per la, 579-580, 1040-1042, 1163, 1172
- significato del nome, 652-653
- spostamento dei racconti della, xxxiii, xxxix-xl, 154, 371, 374

PASSIONE, RACCONTO DELLA:
- in Giovanni:
  - fonti, xxix
  - sommario e struttura, 958-959, 980-981, 995-997
  - valore storico, 966-980, 997-1000, 1025-1028, 1033-1035, 1061-1065, 1100-1102, 1137-1145, 1148, 1181-1185
- nei sinottici, 961-996, 869-972, 998-1000, 1013, 1019-1028, 1028-1035, 1052, 1059, 1061, 1063, 1068-1069, 1072, 1075-1078, 1081, 1082, 1097-1102, 1137-1139, 1154-1155, 1158-1159, 1179-1180, 1195-1198

PASTORE, GREGGE, cxxxi, 500-522, 531, 1054, 1269, 1410-1411
- e porta dell'ovile, 503, 513-515
- « modello, nobile, buono », 504, 516, 525
- simbologia biblica, 518-519
- (*vedi anche* Pietro, compito di pastore)

PECCATO:
- imperdonabile, 455, 491
- perdono del, 1288-1289, 1298, 1310-1317
- togliere il peccato del mondo, 73, 81

PENITENZA, SACRAMENTO DELLA, 666, 677, 1287, 1288-1289, 1312-1313, 1316-1317

PENTECOSTE, 266, 1281, 1288, 1308-1309

PESCE (I), 302-303, 318-319, 1350, 1351, 1353-1354, 1355-1358, 1398
- moltiplicazione dei, 299-324, 1382, 1389-1390

PIETRO (SIMONE):
- al Getsemani, 993-994, 996
- all'ultima cena, 656, 673-678, 728-729
- cammina sulle acque, 1373-1375
- casa di, 109
- compito di pastore, 739, 1368-1369, 1375-1376, 1380, 1393-1400, 1408-1415, 1420
- confessione di Gesù, 70, 104-105, 1375
- e Andrea, 96, 99, 104-105, 1345-1347
- e il Discepolo Prediletto (Giovanni?), cxii-cxiii, cxvi, 230, 242, 685-687, 690, 1008-1011, 1033-1034, 1231-1232, 1262-1265, 1366, 1387, 1396-1406, 1415-1421
- morte (destino) di, c, 738-739
  - predizione, 1400-1402, 1415-1416
- nome di:
  - Cefa, 100, 105
  - Simon Pietro, 99, 1008, 1345, 1393
- rinnegamenti di Gesù, 664, 737-740, 1010, 1011-1012, 1017-1018, 1028-1035, 1399
  - riabilitazione dopo i, 1406-1408
- visita al sepolcro vuoto, 1231-1239, 1256-1258, 1262-1267
- (*vedi anche* Resurrezione di Gesù, apparizioni; Vangelo di Pietro)

PILATO:
- al calvario?, 1133, 1143
- carriera e carattere, 974-975,

- 1042-1043, 1104-1105, 1109-1110
  - « amico di Cesare », 1088-1089, 1108-1109
- cooperazione con il Sinedrio, 974-976, 998-999, 1007, 1062-1063, 1070-1071
- discolpa di, 969-970, 1096, 1143
  - desidera rilasciare Gesù, 1055-1056, 1062, 1067, 1076, 1088, 1100
  - ritiene Gesù innocente, 1054, 1063
- disposizioni riguardo al corpo di Gesù, 1172, 1179, 1195-1196
- iscrizione sulla croce, 1118-1120, 1143-1145
- personificazione di Roma o dello stato?, 1066-1067, 1088, 1107
- poteri di, 1044-1048
- praetorium, 1039-1040, 1091-1092
- processo di Gesù, 1037-1112
  - accusa, 1043-1044, 1049, 1063-1064, 1069, 1085, 1086
  - competenza, 1046-1048
  - *ecce homo*, 1083-1084
  - riordinamento giovanneo del, 1059-1061
  - silenzio di Gesù, 1063, 1087
  - storicità del racconto giovanneo del, 1061-1065, 1068, 1072, 1100-1102, 1108-1109
  - teologia giovannea del, 1065-1068, 1110-1111
  - usanza dell'amnistia, 1054-1055, 1075, 1076-1077
  - verdetto e sentenza, 1090-1091, 1096-1097
- (*vedi anche* Crocifissione di Gesù)
- procuratore o prefetto?, 1042-1043
- ricattato dagli ebrei, 1104-1106, 1108-1110
- sfidato da Gesù, 1067, 1073, 1074

PISCINA DELLE PECORE, 266-267

PISTEUEIN (*vedi* Fede)

PLATONE, PLATONISMO, LXIV-LXV, LXXIV, 770, 801, 1014

PLEROMA, 22, 28

PLINIO, 29, 34

POESIA (*vedi* Giovanni, Vangelo di, forma poetica)

POLICARPO DI SMIRNE, CV-CVII, 796, 837, 1164, 1403

POLICRATE DI EFESO, CVI, CXVI

POLIZIA (*vedi* Tempio, polizia)

PRAETORIUM, XLV, 1039, 1091-1093

PRESBITERO (*vedi* Giovanni il Presbitero)

PRINCIPE DI QUESTO MONDO, 608, 620-621, 751, 790-792, 855, 865, 896, 928, 931 (*vedi anche* Diavolo)

PRIVILEGIUM PASCHALE (*vedi* Pasqua)

PROCESSO DI GESÙ (*vedi* Anna; Caifa; Pilato; Sinedrio)

PROFETA-COME-MOSÈ, 64-66, 114, 181, 224, 304-305, 343, 405, 422, 427, 637-638, 760, 844, 868, 921, 1054

PROLOGO DEL VANGELO, 3-50, 668
- aggiunto dal redattore, XL, 31
- confronto con il Vangelo, CLXIII, CLXIX-CLXX, 26-30, 540, 629, 643-644, 906-907
- divisione del, 31-33
- gnostico?, 30
- un inno introduttivo, XCIX, 29-30
- (*vedi anche* Giovanni il Battista, nel Prologo; Parola)

QUMRAN (*vedi* Rotoli del Mar Morto)

RABBI (« MAESTRO »), 97-98, 111, 180, 201, 337, 401-402, 549, 657, 1244-1245, 1269-1270
- Natanaele un rabbi? 110

RE:
- dei giudei, 1049, 1052, 1056, 1071-1072, 1103, 1120, 1143
- di Israele 115-116, 595, 596, 601-603, 1049, 1104
- Gesù come, 323, 1049-1053, 1065-1066, 1072-1074, 1095-1096, 1135, 1143-1145, 1200-1201
  - scherno, 1102-1103
  - unzione, 590-591

« RECOGNITIONES » CLEMENTINE, LXXVII-LXXVIII, 62, 63, 70

REGNO DI DIO (*basileia*), CXXVII, CXXXII-CXXXIII, CXLI-CXLII, 170, 171, 181-183, 513, 893, 1073, 1484

REGNO DI GESÙ, 1050-1052, 1073-1074

RESURREZIONE (DI GESÙ):
- *anastasis, anistanai*, 551, 1239, 1360
- apologetica contro la, 1178, 1220, 1242, 1255
- apparizioni,
  - ai (Dodici) discepoli, 1214, 1215, 1216, 1281-1289, 1294-1299, 1302-1317, 1344, 1381-1383
  - alla Maddalena, 1212, 1213, 1239, 1241, 1248, 1258-1261, 1267-1270
  - a Pietro, 1212, 1319, 1347, 1360, 1371-1381, 1385-1386
  - a Tommaso, 1246, 1250, 1252, 1270-1271, 1276, 1291-1294, 1299-1301, 1317-1325
  - in Galilea e a Gerusalemme, 1211, 1214, 1220, 1291, 1360, 1364, 1371-1372, 1381
- carattere corporeo della, 778, 1185, 1245-1246, 1270-1271, 1295, 1302, 1317-1319
- e ascensione, 643, 1270-1279
- *egerthe* (« fu risuscitato »), 151-152, 521, 551, 1217, 1239, 1360
- e il suo ritorno, 721, 776-780, 885-887
- e la tomba vuota, 1197, 1207, 1217-1219, 1225-1242, 1254-1258
- forma dei racconti delle apparizioni, 329, 1211-1217, 1294
- formule riguardo alla, 1207-1208, 1212
- « Io sono la resurrezione », 551, 564-565
- *phaneroun* (« manifestare ») 1344, 1384-1385
- racconti sinottici della, 1209-1224, 1250-1251, 1373-1381
- struttura del racconto giovanneo della, 1249-1261
- terzo giorno, 125-126, 156-157, 160-161, 259, 549, 1221, 1229
- (*vedi anche* Pentecoste)

ROMA, IMPERO ROMANO:
- amministrazione delle province, 1042, 1045
- e chiesa cristiana, 969, 1061-1062, 1066, 1072
- punizioni, tipi di, 1047-1049, 1071, 1081, 1097, 1098-1100
- sistema giudiziario di, 1044-1047, 1052, 1070, 1090, 1097
- soldati di, 987-989, 995, 998-999, 1007, 1081, 1096, 1114, 1130
  - colpiscono il costato di Gesù, 1166-1167, 1179-1180, 1188, 1192-1193
  - dileggiano Gesù, 1027-1028, 1080-1082, 1097-1102
  - dividono le vesti di Gesù, 1121-1122, 1145-1147
  - offrono del vino a Gesù, 1154-1160
- titolo di imperatore, 1089
- (*vedi anche* Pilato)

ROTOLI DEL MAR MORTO (QUMRAN), XLVI, LXXI-LXXIV, LXXXVIII, CXXV
- attese messianiche, 66
- e Giovanni il Battista, LXXIX, 65-66
- e passi di Giovanni, 7-8, 80, 185, 238, 441, 460, 475-476, 661-663, 686, 735, 737, 756, 769, 846, 888, 978, 1041, 1157, 1315, 1440-1441, 1448, 1455, 1458, 1463, 1494
- escatologia, CXLV
- rotolo in rame, 267

  yahad, cxxxi, 948
RYLANDS (PAPIRO 457) (p^{52}), xcvii

SABATO, 98, 126, 272-273, 280-284, 367, 407-409, 486-487, 495, 499, 581-582, 1282
  circoncisione di, 403
  dell'eterno riposo, 281, 1129
  dopo la morte di Gesù, 282, 1163-1164
  motivi per la violazione del, 281, 409
SACERDOTI (EBREI), lxxxii-lxxxiii, 56, 57, 152, 975
  sommo sacerdote, 570, 976, 988, 1005-1006, 1017, 1052, 1114, 1120, 1143
    palazzo del, 1010
    veste del, 1145-1147
  (*vedi anche* Anna; Caifa; Messia, sacerdotale; Sadducei)
SACRAMENTI, xciv, cxxxiv-cxxxviii
  criteri di riferimento ai, cxxxv-cxxxviii, 143, 273-274, 665-666, 676
  e segni, 1479
  inclusione redazionale dei, xxx, xl, cxxxv, 187, 371, 1180-1181
  istituzione dei, cxxxvii, 368
  (*vedi anche* Battesimo; Eucaristia; Penitenza)
SADDUCEI, lxxxii, 58, 513-514, 564, 967, 972-973, 979 (*vedi anche* Sacerdoti)
SALVARE, SALVATORE, 177, 230, 243, 549, 607, 636
SALVEZZA, STORIA DELLA (HEILSGESCHICHTE), cxxv-cxxvii, cxxxix-cxl
SAMARIA, 220, 230, 242
  e Giovanni il Battista, 200, 241
  e lo gnosticismo, lxxviii
SAMARITANO (I), lxxxi
  adorazione sul Garizim, 224-225
  conversione dei, 230, 243, 258-259
  donna al pozzo, 218-243
    confronto con Marta, 565
    i cinque mariti, 223
  Gesù come un, 466
  identità, 221-222
  Pentateuco, 224
  Taheb, 226
SANGUE, 17, 145, 377, 378
  bere il, 367-369, 377
  carne e, 17, 365
  dal costato di Gesù, 1166, 1179-1190
  (*vedi anche* Eucaristia)
SANTO, IL, 385, 537, 924, 933
SAPIENZA (PERSONIFICAZIONE DIVINA), xxxi, xxxvi, lxiii, cxlviii-cliii, 11, 104, 107-108, 234-235, 347, 352-354, 389, 411, 425, 455-456, 490, 758, 779, 824, 867, 917, 1013, 1450, 1494-1495, 1498
  attività della 1486-1469
  e la Legge, cli, 235, 1469
  e la Parola, 1467-1469
SATANA (*vedi* Diavolo)
SCANDALO, 835, 849
SCOMUNICA (DALLA SINAGOGA), lxxxvii, xcix-c, 835, 849-850
  tipi di, 487-488
SCRIBI, lxxxii, 431, 570 (*vedi anche* Farisei)
SCRITTURA (E), 291, 295, 659, 926, 992-993, 1129-1130, 1156, 1168-1169, 1238-1239 (*vedi anche* Giovanni, Vangelo di, citazioni)
SEDER, 360-361 (*vedi anche* Pasqua, Haggadah; Sinagoga, letture della)
SEGNO (I), miracoli:
  compiuti dal Messia, 127, 404-405
  compiuti da un profeta, 127, 131-132, 304-305, 405
  confronto tra Giovanni e i Sinottici, 320, 1472-1474
  e opere, 1472-1481
  e prodigi, 250, 257, 1475-1476
  e sacramenti, 1478
  fonte dei, xxix, xxxi, xxxii, 255-256, 301, 1332
  non compiuti dal Battista, 539-540, 541
  non riferiti, 1331-1332, 1335-1336
  rapporto con il discorso,

  xxxi, xxxii-xxxiii, xxxvi, clxxi, 644, 695-696
  reazioni ai, 166, 246-247, 256-257, 342, 779, 844-845, 1317-1321, 1324, 1335-1336
    quattro tipi, 1479-1480
  segni non miracolosi?, 1335-1336, 1365, 1476
  sette?, clxxi, clxxiv, 1472
  sfondo culturale della terminologia, 1477
  uso apologetico o funzione di credenziali dei, 536-537, 1338, 1360, 1479
  uso sinottico del termine, 1475-1476
  verbo *semainein*, 609, 1476
  (*vedi anche* Libro dei Segni; Opere)
SEIANO, ELIO, 1089, 1105, 1109
SEMEION (*vedi* Segno)
SEPOLTURA:
  di Gesù, 584, 590, 1172-1175, 1199-1200, 1221-1224
  Sindone di Torino, 1175-1176
  tomba (e), 554, 1229-1230, 1234, 1240-1241
    di Gesù, 1177-1178, 1198, 1231
  usi e indumenti, 550-551, 555, 1173-1175, 1234-1237, 1265-1267
SEQUELA (*vedi* Discepoli di Gesù)
SERVO (SOFFERENTE) DI JAHVÈ, 115, 466, 630, 867, 1028, 1083, 1117, 1142, 1192
  come agnello, 79-81
  l'eletto, 75-76, 80, 88
  (*vedi anche* Doulos)
SETTANTA (LXX), lxvii, lxx, clvii, 88, 151, 174, 175, 177, 222, 223, 349, 385, 637, 779, 802, 809, 814, 819, 858, 866, 882, 888, 918, 985, 992, 1028, 1051, 1083, 1246, 1286, 1287, 1320, 1395, 1450, 1467, 1485-1487, 1492
  impiego nelle citazioni di Giovanni dei, 57, 67, 150, 350, 415-416, 596, 599, 630, 631, 640, 681, 875, 927, 928, 1122, 1169-1170
SETTE, clxxiv, 558-559, 716, 981, 1059, 1472
  giorni all'inizio di Giovanni, 137-138, 1249, 1291
SHEKINAH, 46-47, 120, 632
SHEMONEH ESREH (Le Diciotto Benedizioni), lxxxvi, xcix, 160, 564
SICHEM, 200, 220-221, 228
SIGNORE:
  kyrie (« Signore, signore »), 222-223, 250, 657
  preghiera del Signore, 354, 567, 619, 909, 928
  titolo post-pasquale, 1232-1233, 1270, 1352, 1360
SILOE, 423, 485-486, 492, 498
SIMONE DI CIRENE (*vedi* Crocifissione di Gesù)
SINAGOGA, letture della (ciclo delle letture), 317-318, 331, 360-362, 375, 417, 425, 436, 508, 527, 528, 895, 994, 1191 (*vedi anche* Giudaismo e Giovanni)
SINDONE DI TORINO (*vedi* Sepoltura)
SINEDRIO, lxxxv, 155, 169, 421, 428, 570, 967-968, 989, 1011, 1017
  competenza legale, 1044-1046
    per pene capitali, 437, 973, 1046-1047, 1085
  fede in Gesù tra i membri del, 169, 633
  processo (?) di Gesù, 966-980, 1015, 1019-1027, 1084-1085
    norme del, 971-973
    storicità del, 970-972, 976, 1019, 1020-1021, 1024-1025
    tempo del, 1019-1020, 1038
  sessione preliminare su Gesù, 569-578, 1021-1024
    storicità della, 574-575, 975-976, 1025
SOCRATE, lxxiv, 770, 1014
SPIRITO (SANTO), 68-69, 171, 235-236, 382-383, 419, 783, 834, 846, 953-954, 1288, 1297-1298, 1304, 1305-1310, 1316-1317, 1493
  carattere personale dello, 768, 783, 884, 1288
  colui che genera vita, 184-186, 644, 1276-1279, 1307
  consegnato dalla croce, 1132,

  - 1159, 1187-1188, 1192-1194, 1276
  - Dio è, 225-226, 1484
  - discesa su Gesù dello, 86-88
  - e vento, 171-172, 186
  - e verità, 236-238, 934
  - rapporto con il Padre e il Figlio, 213-214, 767, 833, 868-869, 953-954, 1287
  - (*vedi anche* Acqua, Carne, e Spirito Paraclito; Pentecoste)
- STOICISMO, LXIV-LXV, 44, 948, 1465

- TABERNACOLI, festa dei 394-522
  - cerimonie, 422-424, 446-447, 491-492
  - descrizione della festa, 406
  - entrata di Gesù in Gerusalemme alla?, 594
  - rapporto con la festa della Dedicazione, 506-509, 527-528
- TABERNACOLO (tenda), 45-46, 163, 954 (*vedi anche* Tempio)
- TACITO (riferimento a Cristo), 1042
- TARGUM (traduzione aramaica dell'AT), LXX, CLVIII, 174-175, 223, 417, 637 (*vedi anche* Aramaico; *Memra*)
- TAZIANO (*Diatessaron*), XCIV, XCVII, CLX, 15, 178, 1124, 1172, 1228, 1240
- TELEIN, *telos* (« compiere, finire, fine »), 653, 906, 1128-1129, 1156, 1158-1160
- TELEIOUN (« portare a pieno compimento »), 902, 906, 940, 1130, 1156
- TEMPIO,
  - acqua che scorre dal, 414-415 422, 1194
  - costruzione del, 151, 468, 469
  - Gesù come, 162-163, 536, 757, 919
  - *hieron* e *naos*, 149
  - « luogo santo », 571, 577
  - polizia del, 405, 988, 989, 1028, 1051, 1101
  - portico di Salomone, 524, 528
  - predizione della distruzione del, 156-157, 577, 976
  - purificazione da parte di Gesù del, 148-163
  - ridedicazione del, 524, 600
  - sentimenti contrari al, 159
  - tesoro del, 444
  - (*vedi anche* Tabernacolo)
- TEMPO:
  - calendari, 662
  - del giorno, 98, 221, 251, 1093-1095
    - mezzogiorno, 221, 1093-1095
  - parole per il, 396, 1460-1461
  - serie dei giorni, 71, 125-126, 137, 332, 581-582, 594, 1290
  - (*vedi anche* Ora)
- TENEBRE (*vedi* Luce)
- TESTIMONIANZA (testimoniare, dare testimonianza, *martyrein*):
  - del Discepolo Prediletto, 1428-1431, 1498
  - di Giovanni il Battista, 56, 59, 76-77, 204, 288-289, 294, 1053, 1190
  - *martyrein* con il dativo, 201
  - verso Gesù, 288-289, 294-295, 1167-1168, 1190
    - del Padre, 294, 444
    - del Paraclito, 833-835, 1190, 1431
    - di Gesù stesso, 212, 288, 442, 444, 445, 1053
- TIBERIADE (Galilea, Gennesaret), lago di, 300, 1345, 1390
  - città di Tiberiade, 300, 333, 334, 336
  - geografia, 326, 334, 336
- TESTIMONIUM FLAVIANUM, 968
- TOMMASO, 562, 655, 745, 1290, 1345
  - Giuda Tommaso, 772
  - nome che significa « Gemello », 550
  - (*vedi anche* Vangelo di Tommaso; Resurrezione di Gesù, apparizioni a Tommaso)
- TORAH (*vedi* Legge)
- TRASFIGURAZIONE, CXVII, 47, 619, 915
- TRIADICO (schema) (Padre, Figlio, Spirito), 773-774, 860

Trifone, *Dialogo con* (*vedi* Giustino martire)
Trogein (« mangiare »), 365, 371, 861
Ultima cena, 368, 371, 392, 654
  disposizione della tavola, 655, 685
  i presenti, 655
  pasto pasquale?, 661-662, 688, 692
  racconti sinottici, 663-664
Ultimo discorso, 644, 695-724
  come testamento o discorso d'addio, 696, 717-720, 724, 733, 905-906
  composizione dello, 697-704, 803-805, 847, 906
  conclusione dello, xxiii, xxxix
  ed escatologia, 720-723
  introduzione allo, 729-731
  materiale originale dello, 705, 713-715
  schema, 648-650, 701-704
  scopo, 695-699
Unità, 893, 925, 936-939, 940, 944-950, 1147, 1153, 1387
  unico gregge, 505, 576, 948, 1413
  yahad, cxxxi, 948-949
Unzione di Gesù a Betania, li, cxx, 581-591, 1199
  cronologia della, 581-582, 588
  racconti sinottici, 585-588
Urmensch, lxi (*vedi anche* Gnosticismo)

Valentino, lx, lxxxviii (*vedi anche* Gnosticismo)
Vangelo di Verità, lx, xcvi, 30, 282, 745, 858, 919, 1465
Vangelo di Filippo, 919
Vangelo di Pietro, 118, 882, 895, 970, 1090, 1122, 1130, 1162, 1164, 1171, 1174-1175, 1178, 1207, 1227-1229, 1240-1241, 1273, 1283, 1345-1347, 1350, 1372-1373
Vangelo secondo gli Ebrei, clviii, 75, 85, 434, 1382
Vangelo secondo Tommaso, lx, xcvi, 413, 467, 772, 1290
Vedere, 1442-1444 (*vedi anche* Fede e vedere)
Verginale, nascita (*vedi* Maria, madre di Gesù)
Verità (*vedi Aletheia*)
Via, la, 514, 745-746, 755-759, 867
Vita (*zoe*), 8-9, 37-38, 377-378, 551-552, 558, 564-565, 745-746, 759, 778, 794, 815, 816, 1333, 1339, 1447-1450
  albero della, 810-811, 985
  psyche come « vita », 607, 1447, 1449
    amare e odiare, 615-617
    « dare la propria vita », 504, 729, 800
  tema nel Libro dei Segni, 259-260, 745
  vita eterna, cxxxix, cxlii, 193, 900, 914, 916, 1333, 1447, 1449
  vivere, 250
  (*vedi anche* Acqua, viva; Pane di vita)
Vite e tralci, cxxx, 793-827
  sfondo culturale dell'immagine, 807-811, 813-815
  struttura del passo, 803-806

indice

Presentazione all'edizione italiana (Carlo M. Martini) Pag. V
Presentazione alla sesta edizione (Roberto Vignolo) » VII
Prefazione (Raymond E. Brown) » XV
Principali abbreviazioni » XIX

INTRODUZIONE

I. Lo stato attuale degli studi giovannei » XXVII

II. Unità e composizione del Quarto Vangelo » XXX
  A. Il problema » XXX
  B. Soluzioni possibili » XXXII
  C. La teoria adottata in questo commento » XLIII

III. La tradizione che sta dietro al Quarto Vangelo » LI
  A. Il valore dell'informazione che si trova solo in Giovanni » LII
  B. La questione della dipendenza dei Vangeli sinottici » LV
  C. Il valore di Giovanni nella ricostruzione del ministero di Gesù » LX

IV. Possibili influenze sul pensiero religioso del Quarto Vangelo » LXVI
  A. Gnosticismo » LXVII
  B. Pensiero ellenistico » LXXI
  C. Il giudaismo palestinese » LXXVI

V. La destinazione e lo scopo del Quarto Vangelo » LXXXIV
  A. Apologetica contro i seguaci di Giovanni il Battista » LXXXV

B. Controversia con i giudei » LXXXVIII
C. Disputa contro i cristiani eretici » XCV
D. Incoraggiamento ai cristiani credenti » XCVII

VI. La data della definitiva forma scritta del Vangelo » CI
A. La data più tarda possibile » CI
B. La più antica data plausibile » CV

VII. L'identità dell'autore e il luogo di composizione » CXI
A. Le prove esterne riguardo all'autore » CXII
B. Le prove interne circa l'autore » CXVIII
C. Correlazione dell'ipotesi della paternità di Giovanni con una moderna teoria della composizione » CXXVI
D. Il luogo della composizione » CXXXI

VIII. Questioni cruciali nella teologia giovannea » CXXXIV
A. Ecclesiologia » CXXXIV
B. Sacramentalismo » CXLII
C. Escatologia » CLXVII
D. Motivi sapienziali » CLVI

IX. Linguaggio, testo e forma del Vangelo. Alcune considerazioni sullo stile » CLXV
A. La lingua originale del Vangelo » CLXV
B. Il testo greco del Vangelo » CLXVII
C. La forma poetica dei discorsi del Vangelo » CLXIX
D. Caratteristiche notevoli nello stile giovanneo » CLXXIII

X. Il sommario del Vangelo » CLXXVII
A. Il sommario generale del Vangelo » CLXXVII
B. Il sommario generale del Libro dei Segni » CLXXVIII

I. IL PROLOGO

§ 1. L'inno introduttivo » 3

II. IL LIBRO DEI SEGNI

parte prima
GLI ESORDI DELLA RIVELAZIONE DI GESU'

§ 2. La testimonianza di Giovanni il Battista riguardo al suo ruolo 1,19-28 » 55

§ 3. La testimonianza di Giovanni il Battista riguardo a Gesù 1,29-34 » 72
§ 4. I discepoli del Battista vanno da Gesù: i primi due discepoli e Simon Pietro 1,35-42 » 95
§ 5. I discepoli del Battista vanno da Gesù: Filippo e Natanaele 1,43-51 » 107

parte seconda
DA CANA A CANA

§ 6. Il primo segno a Cana di Galilea: trasformazione dell'acqua in vino 2,1-11 » 125
§ 7. Gesù va a Cafarnao 2,12 » 145
§ 8. La purificazione del tempio a Gerusalemme 2,13-22 » 148
§ 9. Reazione a Gesù in Gerusalemme 2,23-25 » 165
§ 10. Discorso con Nicodemo a Gerusalemme 3,1-21 » 168
§ 11. La testimonianza finale del Battista 3,22-30 » 198
§ 12. Conclusione del discorso 3,31-36 » 208
§ 13. Gesù lascia la Giudea 4,1-3 » 216
§ 14. Discorso con la donna samaritana al pozzo di Giacobbe 4,4-42 » 218
§ 15. Gesù entra in Galilea 4,43-45 » 244
§ 16. Il secondo segno a Cana in Galilea: guarigione del figlio del funzionario 4,46-54 » 249

parte terza
GESU' E LE PRINCIPALI FESTIVITA' DEI GIUDEI

§ 17. Gesù e il sabato: la guarigione a Betesda 5,1-15 » 265
§ 18. Gesù e il sabato: discorso sul suo operare di sabato 5,16-30 » 275
§ 19. Gesù e il sabato: discorso sul suo operare di sabato (cont.) 5,31-47 » 287
§ 20. Gesù alla festa di Pasqua: la moltiplicazione dei pani 6,1-15 » 299
§ 21. Gesù alla festa di Pasqua: cammina sul mare di Galilea 6,16-21 » 325
§ 22. Gesù alla festa di Pasqua: la folla va da Gesù 6,22-24 » 332
§ 23. Gesù alla festa di Pasqua: introduzione al discorso sul pane di vita 6,25-34 » 336
§ 24. Gesù alla festa di Pasqua: discorso sul pane di vita 6,35-50 » 346
§ 25. Gesù alla festa di Pasqua: discorso sul pane di vita (cont.) 6,51-59 » 363
§ 26. Gesù alla festa di Pasqua: reazioni al discorso sul pane di vita, 6,60-71 » 381
§ 27. Gesù alla festa dei Tabernacoli: introduzione 7,1-13 » 394

§ 28. Gesù alla festa dei Tabernacoli: scena prima 7,14-36 » 400
§ 29. Gesù alla festa dei Tabernacoli: scena seconda 7,37-52 » 412
§ 30. Il racconto dell'adultera 7,53-8,11 » 430
§ 31. Gesù alla festa dei Tabernacoli: scena terza 8,12-20 » 440
§ 32. Gesù alla festa dei Tabernacoli: scena terza (cont.) 8,21-30 » 450
§ 33. Gesù alla festa dei Tabernacoli: scena terza (cont.) 8,31-59 » 458
§ 34. Dopo la festa dei Tabernacoli: la guarigione del cieco nato 9,1-41 » 481
§ 35. Dopo la festa dei Tabernacoli: Gesù come porta e pastore delle pecore 10,1-21 » 500
§ 36. Gesù alla festa della Dedicazione: Gesù come messia e figlio di Dio 10,22-39 » 523
§ 37. Apparente conclusione del ministero pubblico 10,40-42 » 539

parte quarta

GESU' VA VERSO L'ORA DELLA MORTE E DELLA GLORIA

§ 38. Gesù dà la vita agli uomini: la resurrezione di Lazzaro 11,1-44 » 545
§ 39. Gli uomini condannano Gesù a morte: il sinedrio 11,45-54 » 569
§ Andrà Gesù a Gerusalemme per Pasqua? 11,55-57 » 579
§ 41. Episodi di preparazione alla Pasqua e alla morte: l'unzione a Betania 12,1-8 » 581
§ 42. Episodi di preparazione alla Pasqua e alla morte: l'entrata in Gerusalemme 12,9-19 » 592
§ 43. Episodi di preparazione alla Pasqua e alla morte: la venuta dell'ora 12,20-36 » 605

conclusione

VALUTAZIONE E RIEPILOGO DEL MINISTERO DI GESU'

§ 44. Una valutazione del ministero di Gesù presso il suo popolo 12,37-43 » 627
§ 45. Un discorso staccato di Gesù usato come compendio della sua proclamazione 12,44-50 » 634

III. IL LIBRO DELLA GLORIA

---

parte prima
L'ULTIMA CENA

§ 46. La cena: la lavanda dei piedi 13,1-20 » 651
§ 47. La cena: predizione del tradimento 13,21-30 » 684
§ 48. L'ultimo discorso: osservazioni gererali » 695
§ 49. L'ultimo discorso: sezione 1 (introduzione) 13,31-38 » 725
§ 50. L'ultimo discorso: sezione 1 (unità 1) 14,1-14 » 741
§ 51. L'ultimo discorso: sezione 1 (unità 2) 14,15-24 » 766
§ 52. L'ultimo discorso: sezione 1 (unità 3) 14,25-31 » 782
§ 53. L'ultimo discorso: sezione 2 (suddivisione 1) 15,1-17 » 793
§ 54. L'ultimo discorso: sezione 2 (suddivisione 2) 15,18-16,4a » 828
§ 55. L'ultimo discorso: sezione 2 - suddivisione 3 - (unità 1) 16,4b-15 » 851
§ 56. L'ultimo discorso: sezione 2 - suddivisione 3 - (unità 2) 16,16-33 » 870
§ 57. L'ultimo discorso: sezione 3 (unità 1) 17,1-8 » 898
§ 58. L'ultimo discorso: sezione 3 (unità 2) 17,9-19 » 922
§ 59. L'ultimo discorso: sezione 3 (unità 3) 17,20-26 » 936

parte seconda
IL RACCONTO DELLA PASSIONE

§ 60. Il racconto della passione: osservazioni generali » 960
§ 61. Il racconto della passione: sezione 1 (unità 1) 18,1-12 » 983
§ 62. Il racconto della passione: sezione 1 (unità 2) 18,13-27 » 1004
§ 63. Il racconto della passione: sezione 2 (episodi 1-3) 18,28-40 » 1037
§ 64. Il racconto della passione: sezione 2 (episodi 4-7) 19,1-16a » 1079
§ 65. Il racconto della passione: sezione 3 (introduzione - episodi 1-4) 19,16b-30 » 1113
§ 66. Il racconto della passione: sezione 3 (episodio 5 - conclusione) 19,31-42 » 1161

parte terza
GESU' RISORTO

§ 67. La resurrezione: osservazioni generali » 1207
§ 68. Gesù risorto: prima scena 20,1-18 » 1225
§ 69. Gesù risorto: seconda scena 20,19-29 » 1280

conclusione
UNA DICHIARAZIONE SULLO SCOPO DELL'AUTORE

§ 70. Una dichiarazione sullo scopo dell'autore 20,30-31 » 1331

IV. L'EPILOGO

§ 71. Gesù risorto appare ai discepoli presso il mare di Tiberiade 21,1-14 » 1343
§ 72. Gesù risorto parla a Pietro 21,15-23 » 1392
§ 73. La (seconda) conclusione 21,24-25 » 1422

APPENDICI

I. Vocabolario giovanneo » 1437
II. La « Parola » » 1464
III. Segni e opere » 1472
IV. Egō Eimi: « Io sono » » 1482
V. Il Paraclito » 1490

Bibliografia generale scelta » 1503

Bibliografia aggiornata (1999-2004)
(a cura di Franco Manzi) » 1505

Indice analitico » 1517